

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
24.06.16 (протокол №12)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

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

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

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

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

Редакційна колегія

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

Міжнародна редакційна рада

Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич, д-р філос. наук, проф.,
Республіка Казахстан, м. Алмати
Гоффманн Хенрік, проф.,
Польща, м. Краків
Іванова Ірина Іванівна, проф.,
Киргизько-Російський Слов'янський університет (КРСУ)
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

До 500-літнього ювілею Реформації Киргизька Республіка, м. Бішкек

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

Бортнікова О. Г. Протестантські релігійні організації як суб'єкти етнонаціонального процесу в Україні.....	5
Воїнов Е.М. Трансгресія в релігійній свідомості.....	11
Запорожець В.А. Стан протестантизму на Сході України та на тимчасово непідконтрольних їй територіях у 2014-2016 рр.....	16
Ішханішвілі А.А. Латентні прояви кровної помсти в сучасному соціокультурному просторі (Ісламська Держава: каменярі джихаду або помста за вкрадений халіфат).....	19
Конотоп Л.Г. Протестантизм як інваріант сучасного культурного розвитку.....	23
Мартин Р.В. Сучасна інтерпретація питань біоетики (аборт, евтаназія) у католицизмі та протестантизмі.....	27
Новенченко О.Ю. Ідентифікація англіканства. Точки дотику з православ'ям.....	32
Панич О.І. Євангельський протестантизм в Україні: виміри дослідження.....	35
Пасічник О.С. Релігійні війни в Європі XVI-XVII ст. як наслідок Реформації.....	40
Предко О.І. Михайло Грушевський про релігійні пошуки в українських масах у XIX столітті.....	43
Стадник М. М. Трансформації гносеології протестантизму.....	46
Старовойт І.М. Дослідження ґендерних уявлень у християнських конфесіях.....	50
Туренко В.Е. Природа та мета подружньої любові у християнстві(православ'я-католицизм-протестантизм).....	54
Фенно І.М. Історіософська концепція А. фон Гарнака та полеміка з нею А. Луазі.....	57
Харьковченко Є.А., Рома А.І. Український селянин в пошуках євангельських правд.....	60
Черненко А. О. Реформація як умова можливості вільнодумства.....	63
Шавріна І.В. Співвідношення релігії й моралі як основа модернізації протестантської теології: І.Кант і Л.Феєрбах.....	69
Яроцька О.В. Реформація як чинник філософсько-модерністського розвитку протестантизму.....	72
Яроцький П.Л. Трансформація пізньопротестантських конфесій в незалежній Україні.....	77

ФІЛОСОФІЯ

Зелінський М.Ю., Саракун Л.П. Космополітизм у сучасній світоглядній матриці світоустрою.....	85
Іванова Н.В. "Дух" як фактор формування свідомості та гуманітарного мислення.....	88
Лактіонова А. В. Перформансна нормативність у епістемології та етиці.....	92
Шашкова Л. О. Ідеї протестантизму та наукові новації в дискурсі науки і релігії.....	96
Якуша П.О. Феноменологічний виклад трансцендентальної естетики.....	101

ПОЛІТОЛОГІЯ

Вілков В.Ю. Теоретико-методологічні проблеми політичних досліджень етнонаціональних феноменів: сучасні освітньо-наукові запити (частина друга).....	105
--	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Бортникова Е.Г. Протестантские религиозные организации как субъекты этнонационального процесса в Украине	5
Воинов Е.М. Трансгрессия в религиозном сознании	11
Запорожец В.А. Состояние протестантизма на Востоке Украины и временно неподконтрольных ей территориях в 2014-2016 гг.	16
Ишханишвили А.А. Латентные признаки кровной мести в современном социокультурном пространстве (исламское государство: каменщики джихада или месть за украденный халифат)	19
Конотоп Л.Г. Протестантизм как инвариант современного культурного развития	23
Мартич Р.В. Современная интерпретация вопросов биоэтики (аборт, эвтаназия) в католицизме и протестантизме	27
Новенченко О.Ю. Идентификация англиканства. Точки соприкосновения с православием	32
Панич Е.И. Евангельский протестантизм в Украине: измерения исследования	35
Пасечник А.С. Религиозные войны в Европе XVI-XVII вв. как следствие Реформации	40
Предко Е.И. Михаил Грушевский о религиозных поисках в украинских массах в XIX веке	43
Стадник Н. Н. Трансформации гносеологии протестантизма	46
Старовойт И.М. Исследование гендерных представлений в християнских конфессиях	50
Туренко В.Э. Природа и цель супружеской любви в христианстве (православие-католицизм-протестантизм)	54
Харьковченко Е.А., Рома А.И. Украинский крестьянин в поисках евангельских правд	57
Фенно И.Н. Историософская концепция А.фон Гарнака и полемика с ней А. Луази	60
Черненко А.О. Реформация как условие возможности свободомыслия	63
Шаврина И.В. Соотношение религии и морали как основа модернизации протестантской теологии: Кант и Л.Феербах	69
Яроцкая О.В. Реформация как фактор философско-модернистского развития протестантизма	72
Яроцкий П.Л. Трансформация позднепротестантских конфессий в независимой Украине	77

ФИЛОСОФИЯ

Зелинский Н.Е., Саракун Л.П. Космополитизм в современной мировоззренческой матрице мироустройства	85
Иванова Н.В. "Дух" как фактор формирования сознания и гуманитарного мышления	88
Лактионова А. В. Перформативная нормативность в эпистемологии и этике	92
Шашкова Л. А. Идеи протестантизма и научные новации в дискурсе науки и религии	96
Якуша П.А. Феноменологическое изложение трансцендентальной эстетики	101

ПОЛИТОЛОГИЯ

Вилков В.Ю. Теоретико-методологические проблемы политических исследований этнонациональных феноменов: современные образовательно-научные запросы (часть вторая)	105
--	-----

RELIGIOUS STUDIES

Bortnikova O. H.
Protestant religious organizations as subjects of ethno-national process in Ukraine 5

Voinov E. M.
Transgression in the religious consciousness 11

Zaporozhets V. A.
Status of Protestantism in Ukraine and temporarily uncontrolled territories in 2014-2016 years 16

Ishkhanishvili A.A.
Latent symptoms of a blood feud in the modern social and cultural space
(the Islamic state: masons jihad or revenge for a stolen Caliphate)..... 19

Konotop L.G.
Protestantism as an invariant of the contemporary cultural development 23

Martych R. V.
Modern interpretation of questions of bioethics (abortion, euthanasia) in Catholicism and Protestantism 27

Novenchenko O.Y.
Identification of the Anglicanism. From the Orthodox point of contact 32

Panych O. I.
Evangelical Protestantism in Ukraine: research dimensions..... 35

Pasychnik A.S.
The European Wars of Religion in the 16th and 17th Centuries as a consequence of Reformation 40

Predko O.I.
Mykhailo Hrushevsky about religious search of Ukrainian masses in the XIX century 43

Stadnik M. M.
Transformation of epistemology of Protestantism..... 46

Starovoit I.M.
Researching of the gender views (representations) in the Christian denominations 50

Turenko V.E.
The nature and meaning of conjugal love in Christianity(Orthodoxy, Catholicism, Protestantism) 54

Fenno I. M.
Historiosophical concept of A. vonHarnack and its controversy of A. Loisy 57

Kharkovshchenko Ye.A., Roma A. I.
Ukrainian peasant in search of the Evangelical truth 60

Chernenko A.O.
The Reformation as a condition of freethinking possibility 63

Shavrina I.V.
Value Religion and morality as a basis for the modernization of Protestant theology: Immanuel Kant and L.Foyerbah..... 69

Iarotska O.V.
The Reformation as a factor in the development of modernist-philosophical Protestantism 72

Iarotskiy P.L.
Transformation of late protestant denominations in independent Ukraine 77

PHILOSOPHY

Zelinsky N.E., Sarakun L.P.
Cosmopolitanism in Contemporary worldview matrix world order 85

Ivanova N.V.
"Spirit" as a factor in the formation of consciousness and humanitarian thinking 88

Laktionova A.V.
Performative Normativity in Epistemology and Ethics 92

Shashkova L.O.
The ideas of Protestantism and scientific innovations in the discourse of science and religion 96

Yakusha P.O.
A phenomenological exposition of the transcendental aesthetics 101

POLITOLOGY

Vilkov V.Y.
Theoretical and Methodological Issues of Political Research of Ethno-National Phenomena:
Contemporary Educational and Scientific Requirements (part two) 105

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК: 316.347

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

ПРОТЕСТАНТСЬКІ РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ
ЯК СУБ'ЄКТИ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНІ.

Статтю присвячено розгляду проблем щодо значення епохи Реформації в становленні релігійних, цивілізаційних і культурних систем та місця протестантизму в сучасному світі. Питання, що є предметом дослідження, стосуються функціонування релігії в соціумі у координатах релігійно-філософського та політологічного дискурсу. Роль протестантських організацій в етнонаціональному процесі розглядається як його невід'ємна складова. Розглянуті питання носять постановочний характер, проте їх актуальність полягає в уточненні змістових та організаційних акцентів стратегічного цілепокладання в сучасній Україні.

Ключові слова: релігійно-політичний простір держави, протестантські релігійні організації, етнонаціональний процес, політична нація.

Одна з основних проблем дослідження протестантської культури полягає в тому, що з часом очевидність безпосередньої участі протестантських релігійних організацій у процесі виникнення політичних націй втрачається через засвоєння протестантських цінностей значною частиною населення країн Західної Європи. Саме протестанти поставили і в міру своїх сил дозволили та ідеологічно обґрунтували необхідність об'єднання етносів в політичну націю. Діяльність "батьків Реформації" – німця Мартіна Лютера, француза Жана Кальвіна, англійця Томаса Кранмера – є яскравою ілюстрацією цього твердження. Зовсім не випадково лютеранство, англіканство, кальвінізм виникли і оформилися як національні течії, що проявилось не тільки в перекладах Біблії на національні мови і встановленні тісного контакту з національною елітою своїх країн. Саме протестантські течії створили умови для більш визначеної національної самоідентифікації в епоху раннього Нового часу та певною мірою прискорили процес утворення націй. Саме тому вважаємо за необхідне приділити увагу дослідженню феномену протестантизму, оскільки розвиток державного устрою, науки, бізнесу, професійної етики відбувається за найактивнішої взаємодії з культурою протестантизму вже протягом п'яти століть – "протестантизм стикався з сучасністю ширше і довше, ніж будь-яка інша релігійна традиція" [1, с. 198].

Мета даної статті полягає в дослідженні протестантизму як унікального культурного явища та визначенні меж його впливу на сучасні етнонаціональні процесиз різних точок зору, передусім принципів організації, особливостей і проблем формування політичних націй в країнах з протестантською конфесійною орієнтацією.

Центральним інститутом релігійного дискурсу є церква. Однак кордони протестантського світосприйняття не обмежені тільки рамками храму, що дало можливість подолати значне звуження і спотворення сутності цього різновиду релігії. Аналіз джерел демонструє, що протестантизм детально і глибоко вивчений як релігійне вчення. Можна виділити низку підходів релігійного спілкування в залежності від типу ситуації і особливостей взаємин комунікатив: спілкування в малих релігійних групах; процес спілкування має місце не в храмі, а поза ним (саме таке спілкування характерно для протестантських релігійних організацій; спілкування людини з Богом – у випадках, коли віруючий не потребує посередників для звернень до Бога, найбільш яскравим прикладом такого спілкування є молитва. Ці та інші проблеми значною мірою цікавили науковців різних напрямів: істориків, філософів, релігієзнавців, політологів, теологів, соціологів тощо. Значиму роль у висвітленні протестантського типу свідомості і духовної сутності протестантизму зіграли роботи С. К'еркегора, К. Барта, Д. Бонхоффера, П.Тіліха. На рубежі XIX-XX століть

інтерес до дослідження протестантизму стимулюється творчістю німецького соціолога М. Вебера.

У вітчизняній науковій літературі також досліджувалися місце протестантизму та специфіки його розвитку на українських теренах. У 1990-і рр. в Україні був реалізований унікальний науково-дослідний проект "Історія евангельсько-баптистського руху в Україні", який здійснювався спільно Інститутом філософії НАН України та Одеською богословською семінарією. Була надрукована колективна монографія "Історія евангельських християн-баптистів в Україні"[14] і збірник "Історія евангельсько-баптистського руху в Україні: матеріали та документи"[6]. Сучасне розуміння релігійного простору України та особливостей його розвитку залучає до обговорення праці вітчизняних науковців В.Є. Єленського, А.М. Колодного, Ю.Є. Решетнікова, С.В. Саннікова, В.І. Лубського, Є.А. Харковщеника, П.Л. Яроцького та інших. В той же час розгляду протестантизму як феномену політичної культури та критичному дослідженню його ролі в процесі становлення сучасної політичної нації в Україні достатньої уваги приділено не було.

Зміна основ християнства під дією протестантизму (нові акценти у вченні про спасіння, виправдання, свободу віросповідання і волі, благодать, церкву) є однією з найважливіших причин розвитку явищ сучасної політичної культури. Доведемо це за допомогою наступних змістовних блоків.

Історичний блок. У 1517 молодий священик Мартін Лютер прибив свої 95 тез до дверей церкви Всіх Святих у Віттенберзі. Так почалося одне з великих потрясінь європейської історії. Реформація викликала радикальні зміни в Європі. Цілком ясно, що перехід до капіталізму, як і до іншого суспільного ладу, головним чином визначився наявністю зрілих економічних передумов, проте неможливо уявити капіталізм без тієї світоглядної основи, яка зумовила формування системи ціннісних орієнтацій, мотивації і стереотипів поведінки, які лягли в основу капіталістичного підприємництва.

Отже, як би ми не дивилися на історію з економічної або ідеологічної точки зору, все одно ми повинні визнати, що Реформація представляє поворотний момент у розвитку західноєвропейських народів. Будь-яке ґрунтовне дослідження в даних рамках є фактично самодостатнім (в силу глибокої вивченості предмета). Констанції і ретроспекції, що стосуються протестантизму свідчать про його присутність у різних країн і народів.

Теологічний блок, відбиває те, що в цілому відбувається в релігії і суспільстві. Цей погляд через "церковну огорожу" не обов'язково є ретроградним, адже ті чи інші елементи прогресу через минуле досить часто транслюються в сьогодення. Подібна трансляція здатна пояснити те, чим була і залишається корисною протестантська культура (оскільки її православний ана-

лог, по суті, не є єдиним та незмінним носієм національного розвитку). Протестантизм потребує раціонального переосмислення, оскільки в рамках світської культури України існує необхідність демістифікації його специфіки. Становлення української державності та етногенезу є проблемою не лише простою, а й багатоаспектною. І якщо, економічні, політичні, соціальні компоненти державотворення усвідомлюються та здійснюються з надусиллями, то такий суттєво важливий для сучасної практики аспект, як духовний, є надзвичайно бажаним. Тим більше, що в теоретичній спадщині українського релігієзнавства можна черпати ідеї, в яких закладено резерви нашого обов'язкового тріумфу [2; 5; 9; 10; 18].

Блок філософії та культурології символізує підхід до протестантизму не як до суто історичного або релігійного явища. Він реєструє не тільки сучасний стан протестантської релігії, чисельність парафій, соціальний склад віруючих і специфіку повсякденної ритуалістики. Сам протестантизм розглядається як продуктивна можливість у контексті його участі в процесі суспільних трансформацій, у тому числі в етносфері. Активна діяльність є способом існування релігійних і політичних суб'єктів та проходить у формі взаємодії між людиною та іншими структурними елементами соціальної системи. За своєю природою взаємодія протестантизму і політики пов'язана з реалізацією соціальних зв'язків, у тому числі етнонаціональних, що виникають на основі соціальної, релігійної і політичної залежності.

Місце протестантських релігійних організацій в політичному процесі обумовлене цілісністю останнього в контексті формування та реалізації головного (системного) зв'язку – між релігійною і політичною сферами національної держави.

З цього приводу доречною є наступна теоретична позиція. Будь-яка організація покликана розкрити процес впливу з боку цілісності системи на її складові, на формування структурних елементів та забезпечення їх функціонування. Саме в конкретизації ключового процесу – виникнення та розвитку систем – бачили необхідність введення в науковий аналіз поняття організації І. Пригожин та І. Стенгерс: "Щоб зв'язати між собою різні рівні опису й урахувати взаємозв'язок між поведінкою цілого й окремих частин, необхідне поняття організації"[13, с. 153].

Варто підкреслити, що поняття організації релігійно-політичного простору дає змогу пізнати не лише процеси формування структури цієї системи, а й умови, які забезпечують взаємодію між її елементами в етнонаціональному процесі. Воно відображає як статичні (представлені структурною будовою та зв'язками між різними її рівнями), так і динамічні характеристики системи, її "поведінку", що пов'язана з системою релігійних і політичних інститутів, державною владою тощо. Організація релігійно-політичного простору є одним з найглибших понять системного аналізу будь-яких об'єктів, з нього виводиться понятійний ряд, що дає змогу повніше відобразити динамічні процеси, які відбуваються в етнонаціональній сфері суспільства.

Вплив цілісності кожної системи (суспільства) на її структурні елементи (релігію і політику) викликаний необхідністю досягнення головної мети кожної системи – збереження її від розпаду, розглядається як спосіб існування цілісних систем. Роль релігії і політики в етнонаціональних процесах онтологічно зумовлена, тобто національній релігії природно влітаються в етнонаціональне життя народів. Реалізація національних інтересів щодо етнонаціонального розвитку держави – вірно чи помилково усвідомлених національною політичною елітою – не може здійснюватися поза участю релігії. У

кожній системі мета має своє конкретне наповнення і є відправним моментом в аналізі організації системи. Тобто організація релігійно-політичного простору України зумовлює необхідність включення в систему наукових понять та категорій поняття "цілі" та органічно пов'язаного з ним поняття "функції". На необхідність включення до наукового аналізу соціальних процесів, у тому числі етнонаціональних, цілей діяльності людей неодноразово вказувалося в літературі. Так, ІІ. Козловські зазначає: "Цілерациональність як раціональне використання засобів і ресурсів залишає поза полем бачення основне питання: які цілі і які потреби мають бути реалізовані" [8, с. 237]. Саме завдяки реалізації функцій релігії і політики досягається цілісність релігійно-політичного простору, а самі вони відіграють важливу роль в його організації. Отже, дослідження причин об'єднання релігійних і політичних суб'єктів у релігійно-політичний простір (організацію), процесів (етнонаціональних), що зумовлюють їх утворення, особливостей, їм притаманних (релігійні протестантські організації), розкривають методологічні засади формування політичної нації в Україні.

Взаємодія передбачає свідому координацію власних цілей та дій релігійних і політичних суб'єктів, формування спільних цілей стосовно формування і розвитку національної держави та політичної нації, і тому завжди відрізняється характером в залежності від сфери діяльності, формами та напрямками. Ці питання потребують окремого дослідження, оскільки з ними пов'язані особливості взаємодії релігії і політики в етнонаціональному процесі. Релігійні та політичні суб'єкти тут розглядаються як організатори етнонаціональних процесів, організаційні дії яких за певних обставин і призводять до утворення національних релігійних та політичних організацій.

Незважаючи на те, що організаційна складова властива всім формам діяльності релігійних та політичних суб'єктів як самоорганізація власної діяльності і як організація етнополітичного процесу, організаційні дії релігійних протестантських організацій майже не розглядалися у релігієзнавчій і політичній науці. Однією з причин цього, на наш погляд, була акцентуація на результатах етнонаціонального процесу, а не на самому процесі діяльності та взаємодії релігії і політики як суб'єктів, котрі разом з іншими суспільними суб'єктами (економічними, соціальними) її здійснюють.

Отже, природа одного з базових для системного аналізу поняття організації та його використання при дослідженні релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі України може бути розкрита на основі ряду методологічних положень.

По-перше, невід'ємною складовою організації релігійно-політичного простору національної держави є процес взаємодії між його елементами, основу якого утворюють прямі та зворотні зв'язки, рух певної інформації. Усі елементи організації релігійно-політичного простору мають інформаційну природу та здійснюються на засадах метаболізму – взаємного обміну інформацією та речовиною (матеріальними об'єктами). Включення протестантської релігійної проблематики в дискурс з проблем національної держави, суспільства, влади, політики і етногенезу мають глибокі історичні коріння, їх вивченню присвячена значна кількість наукових праць, у тому числі міждисциплінарних. Висновки можна сформулювати наступним чином:

Спосіб життя європейського суспільства виник з середньовічного дуалізму держави і суспільства. Новоевропейське суспільство є "продуктом і результатом" діяльності та влади середньовічної церкви [8, с. 9].

Владно-державна інтеграція в історії набуває різних форм. У європейській традиції з інтеграційних ідеоло-

гем державності на задній план поступово відступають елементи панування, держава нейтралізується і формалізується, індивід звільняється від політичних заобонів і вірувань [19; 20]. Процеси нейтралізації держави починаються з відокремлення політичної і релігійної інтеграції. Культ і політика, релігія і влада, держава і нація безпосередньо пов'язані. Християнський монотеїзм несе з собою кардинальні зміни, оскільки він руйнує єдність держави і релігії та викликає до життя всеохоплюючу моралізацію і універсалізацію суспільства. В дуалізмі національної держави і церкви простежується можливість індивіда проявити свою суб'єктивність на противагу всім релігійним, політичним, соціальним та етнонаціональним детермінантам.

Кінцевою метою будь-якої влади є підпорядкування мас волі лідера. Народні маси – це передумова і фундамент влади. Тому можна стверджувати, що політика і релігія мають єдину мету – встановлення своєї легітимної влади над соціумом. "Бо володарі пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади? Роби добро, і матимеш похвалу від неї, бо володар Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зле, то бійся, бо не дармо він носить меча, він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві! Тому треба коритися не тільки ради страху кари, але й ради сумління" [15].

Еволюційні характеристики протестантських релігійних організацій належать до категорій динаміки, без яких неможливо розкрити роль, цілі, функції релігійних і політичних суб'єктів, установити структурні та функціональні характеристики, дати визначення та встановити роль релігійно-політичного чинника в етнонаціональному процесі.

Верховна влада утверджує єдність усіх індивідів через суспільну залежність кожного з них як ідентичність. Суспільна залежність, що пов'язує індивідів у націю, з боку індивідів проявляється як властивості: 1) рішучість бути; 2) уявлення; 3) проєкція, а з боку суспільства – як економічна влада.

Релігія і політика неминуче перехрещуються. Історичні моделі цих зв'язків різноманітні і залежать як від ступеня взаємопроникнення суспільства і держави, так і від ступеня організованості релігійних систем. Але в обох випадках протестантські релігійні організації виконують по відношенню до політичної системи функцію її легітимності, завдання якої – забезпечити лояльність мас по відношенню до державного устрою. Виявляється тенденція політизації релігії. По-перше, політизація релігії – це форма прояву політичної складової в релігії. При вирішенні неполітичних проблем в політичній площині за участю владного механізму "просто релігія" перетворюється в "політичну релігію". По-друге, політична релігія як змішання релігії та ідеології виправдовує свої політичні дії через звернення до Бога. По-третє, політичні дії, що реалізуються в процесі політизації релігії, можуть мати як позитивну, так і негативну мотивацію. Результати політизації релігії залежать від спрямованості політичних дій різних політичних і неполітичних суб'єктів. По-четверте, надмірне втручання релігії в політику і посилення політичної складової в релігії є особливістю сучасного світу [16, с. 259].

По-друге, поняття організації належить до категоріального ряду, що відображає динамічний стан системи (релігійно-політичного простору). Організація-релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі України проявляється як процес функціонування етносу і нації. На нашу думку, поняття "нація" використано в дослідженні релігійних і політичних організацій як суб'єктів етнонаціонального процесу в суттєво викривленому сенсі. Нація – це єдність людей, яку засновують самі індивіди (суспільний договір), а не спіль-

нота, або не тільки спільнота; умови існування людей, їх права; режим суспільного життя (у тому числі режим мобілізації); форми єдності суспільних інститутів (національна держава, національні суб'єкти публічного управління, церкви), через які гарантуються права індивідів на ідентифікацію. Отже, існування людини відбувається в режимі ідентичності, але не тільки національної, а й економічної, політичної, суспільної та духовної тощо. Як вважають В. Пержун і О. Щур: "Нація утворюється на основі певного етносу, до якого приєднуються представники інших етносів, що живуть на одній території та пов'язані між собою певним типом соціально-економічних відносин. Нація – політично і державно організований народ" [12, с. 173].

Дослідник Я. Грицак зробив першу спробу "реформулювати" новітню (модерну) історію України в руслі західних концепцій націогенезу. Він вважає, що коли йдеться про формування "модерної" української нації, слід аналізувати процеси, що розгорталися в XIX-XX ст., коли ж йдеться про "домодерну" чи "ранньомодерну" націю – мова має йти про XVI-XVII ст. Посилаючись на відповідні міркування І. Лисяка-Рудницького та Я. Ісаєвича, Я. Грицак кажує на такий варіант: українська історія (як історія становлення нації) вкладається в загальноєвропейський контекст. Відповідно "церковні рухи і козацькі війни XVI-XVII ст. є українськими аналогами загальноєвропейського процесу виникнення нової форми колективної ідентичності – національної свідомості, а національне відродження XIX ст. – трансформації відповідно до нових умов та поширення цієї свідомості серед мас" [4, с. 15].

Такий підхід, як теоретичну конструкцію, можна вважати цілком виправданим. Проте якщо довести його до логічного завершення знов-таки на рівні "теоретичних міркувань", то можна згадати, що ідеологія церковних рухів та козацьких воєн XVI-XVII ст. містила певні міфологеми, що будувалися на апеляції до історичного минулого. В той же час, як підкреслює Г. Касьянов, "звідси можна перейти до ідеї про "естафету еліт" від Київської Русі до польсько-литовської доби, звідти – до козацької доби, від неї – до "національного відродження" XIX ст. тощо [7, с. 282]. Іншими словами – реконструювати звичну схему "перетікання" української історії, яка надивовижу нагадуватиме вже відому схему "народницької" школи, щоправда, сформульовану в інших термінах. Пропозиція щодо аналітичного поділу на модерні та домодерні нації виглядає цілком слушною.

Історично таке завдання вирішувалося, як відомо, засобами релігії, оскільки сакралізація панування, ієрархічного соціального порядку – це найбільш ефективний, "природний" спосіб вирішення суспільних протиріч. Тому коли віровчення пристосовані для виправдання і обґрунтування нерівності, стверджуючи, що вона встановлена Богом, а вища воля вимагає виконувати обов'язок, запропонований кожному його станом належністю – релігія як специфічна форма світогляду і церква як організація неминує повинні стати державною релігією і державною церквою.

У зв'язку з цим важливо уточнити один момент. Справа в тому, що в цій формі церква – незалежно від намірів окремих адептів і проповідників вчення – необхідно перетворюється на елемент політичної системи. Звідси боротьба між церквою і державою. Ця боротьба цілком зрозуміла, тому що мова йде про два відокремлених інститути, які займають одну і ту ж рольову нішу. Конкуренція в такому випадку неминує. Головне в іншому – одна і та ж функція, одна і та ж соціальна роль виконувалися двома відокремленими інститутами. Важливою є відмінність шляхів вирішення конфлікту між ними. В одному варіанті, західноєвропейському, като-

лицькому та протестантському, після довгих століть боротьби церква стає відокремленим інститутом, наддержавним об'єднанням віруючих. І це зумовлює її специфічні відносини з державною владою в кожному конкретному випадку. А в східнохристиянському варіанті, у Візантії, а згодом в Московському царстві і Російській імперії цю ж задачу вирішують, просто інкорпорує церкву до складу державного апарату. Ця тенденція залишається поширеною в сучасній Україні.

Католицька церква дотримувалась традиції пересмищення християнського догматизму і зміни етичної домінанти, якою стала модифікація віровчення як фактору формування капіталістичних відносин. Але у Реформації є ще один важливий аспект: втрата церквою якості політичного інституту та перетворення її в елемент громадянського суспільства. Стверджується віротерпимість, міжконфесійні відносини регулюються принципом, який раніше якщо й декларувався, то практично не застосовувався – принципом свободи совісті. Звичайно, його прийняття спочатку також мотивується релігійними міркуваннями. В даному контексті абсолютно чудово виглядає максима Мартіна Лютера: "Ніхто не може бути примушений до віри", що явно йде врозрід з попереднім конфесійним досвідом, який виражався в афоризмі: "Чия влада – того й віра".

Таким чином, поняття "етнос" та "нація" є категоріями організації, що відображають динамічний стан релігійно-політичного простору України. Його еволюція в будь-якому суспільстві відбувається в кілька етапів, кожний з яких характеризується особливостями взаємодії релігійних та політичних організацій як суб'єктів етнологічного процесу. На першій стадії розвитку взаємодія мала форму співіснування релігійних і політичних організацій етносів, об'єднаних лише територіальним розміщенням, та не передбачала формування сталих зв'язків. Зв'язки між окремими релігійними та політичними суб'єктами виникали стихійно та спорадично і не мали вирішального значення в їх функціонуванні.

Наступний етап у розвитку релігійно-політичного простору пов'язаний із симбіозом релігійних та політичних організацій етносів, означав взаємодію, що ґрунтується на суспільній взаємній вигоді від таких зв'язків. Етап припадає на пізні Середньовіччя та пов'язаний із виникненням держав, утвердженням елементів рівності та залежності етносів, релігійних та політичних організацій як суб'єктів етнологічного процесу.

Цілісним релігійно-політичний простір як система стає лише на третьому етапі свого розвитку, з виникненням нації та національної держави. Йому притаманна взаємодія релігійних та політичних суб'єктів, що набуває форми синтезу, де мотиви діяльності суб'єктів переорієнтовуються із забезпечення власних потреб на отримання влади та багатства, гонитва за якими стає головним об'єднуючим засобом та джерелом суперечностей в межах національної держави. Тут взаємодія набуває різних форм (від вільної конкуренції до свідомо організованої співпраці) в міру того, як суспільство оволодіває більш досконалими способами розв'язання релігійних, політичних, економічних та соціальних суперечностей і конфліктів.

Отже, у розвитку релігійно-політичного простору чітко простежуються дві тенденції, що впливають з дії методологічного принципу суб'єктності. Перша відображає посилення суспільної залежності релігійних та політичних суб'єктів і пов'язана з прогресуючим розвитком етносів та націй. У літературі ця тенденція отримала назву розвитку політичної нації [3; 17].

Друга тенденція характеризує етнологічний розвиток суспільства як підвищення ролі релігійних та

політичних суб'єктів. На цьому ґрунті розвивається індивідуальність кожного суб'єкта, багатогранність його потреб та інтересів, що передбачає подальше розширення спектру їх взаємодії в етнологічній сфері. Відповідно, змінюється системоутворювальний принцип – характер суспільної залежності релігійних і політичних організацій, у тому числі в етнологічній сфері.

По-третє, організація релігійно-політичного простору в етнологічному процесі України передбачає розгляд структурних елементів як таких, що постійно змінюються та активно діють. Саме тому наступним кроком обґрунтування особливостей взаємодії протестантських релігійних організацій і політичних суб'єктів в етнологічному процесі України є потреба особливу увагу приділити категоріям "функція" і "тенденція". Слід визнати особливість сучасної епохи притаманний характер соціальних змін. Це утруднює можливість щодо її аналізу, оскільки кожна дію сьогодення можна по-різному інтерпретувати завтра. Аналіз діяльності протестантських релігійних організацій як суб'єктів етнологічного процесу відбувається і спрацьовує у сфері макротенденцій. Завданням такого аналізу стає відстеження тенденцій прояву тих або інших подій, які мають сприятливий або загрозливий характер. Знання тенденцій дає можливість сформулювати загальну характеристику релігійно-політичної взаємодії в етнологічному процесі сучасної України. Такий аналіз цікавлять: 1) контексти подій у релігійно-політичній взаємодії в етнологічному процесі сучасної України в довгостроковій перспективі; 2) захист національних інтересів релігійних і політичних суб'єктів від впливу інших суб'єктів, які мають власні інтереси, що призводять до конфліктів у етнологічній сфері; 3) регулювання довгострокових контекстів та подій, які потенційно можливі в релігійно-політичному просторі національної держави.

Особливості оперування з контекстами (тенденціями) взаємодії протестантських релігійних організацій в етнологічному процесі сучасної України, на відміну від оперування з ситуаціями, полягають в наступному: 1). З контекстів можуть слідувати різні ситуації, хоч і однотипного виду, тобто контекст як мотивація майбутньої дії є тенденцією, на якій можуть "висіти" різні ситуації. 2). Робота з контекстом є більш тривалою і менш однозначною, ніж робота з самою ситуацією. 3). Контексти слабкіше піддаються "виправленню", ніж ситуації. 4). Ситуація може суперечити контексту, але в цьому випадку для її утримання потрібно значний ресурс (матеріальний, інтелектуальний, фінансовий, інформаційний).

Визначеність і передбачуваність розвитку і функціонування протестантських релігійних організацій і політичних суб'єктів в етнологічному процесі відповідно до індикаторів "віра" і "довіра" характерна при наступному наборі параметрів: "віра" і "довіра" зростають, якщо ситуація будується на базі запрограмованої тенденції і яка є її підтвердженням, а оскільки тенденція є прорахованою, то такою ж виявиться і ситуація, що аналізується; "віра" і "довіра" залишаються на досягнутому рівні, якщо відбуваються інтенсивні тенденції з надією тимчасового її руйнування, що в принципі можливо на певний час; "віра" і "довіра" характеризуються розривами між зростанням та зниженням, якщо тенденція сама має тенденцію до розривів, і об'єктивно нова ситуація виникає саме в період "розриву"; "віра" і "довіра" зберігаються на високому рівні або зростають у консервативній частині прихильників діяльності релігійних і політичних суб'єктів (і навпаки у тій частині, що бажають "змін"), якщо ситуація обумовлена дією минулої тенденції, в цьому випадку ми будемо мати конфігурацію, що повторюється з минулого і яка завжди добре сприймається масовою

свідомість; "віра" і "довіра" різко падають, якщо ситуація формується дією маргінальних, а не магістральних тенденцій, хоча вона й може потім вирівнятися, але в даний момент нею керують інші суб'єкти діяльності, що конкурують з релігійними і політичними суб'єктами національної держави (зовнішні впливи).

Ускладнення ситуації в релігійно-політичному просторі національної держави використовується для того, щоб протиставити її тенденції, яка об'єктивно існує. Для утримання цієї тенденції та запобігання її переходу до небажаних сценаріїв розвитку використовується ситуація дотримання умов, за яких разом з державою у цьому процесі братимуть участь родина, школа і особливо церква. В окремих випадках використовується насильство. В цілому можливі наступні види сполучень: 1) Ситуація як початок тенденції, як її "спусковий гачок", наприклад, сутнісний характер етносу має бути розгорнутий тільки у сфері церкви. 2) Ситуація як ілюстрація тенденції. Церква має визнавати формули ринку, принципи держави, суспільства і політики та не "мріяти" про домінування. 3) Ситуація як спроба зупинити нову тенденцію, прикладом чого можуть служити релігійні категорії як категорії смислу. Останні є необхідними, оскільки можуть гарантувати усвідомлення власної нації як вищого рівня усвідомлення етносу (політичний рівень). 4) Ситуація як спроба продемонструвати (або зберегти) стару тенденцію, прикладом чого є ідентичність як код національного самозбереження.

Маніпулювання ситуаціями в інформаційному полі дозволяє створювати видимість виникнення тієї чи іншої тенденції в релігійно-політичному просторі національної держави, наприклад, стабілізації ситуації або її дестабілізації "поганою опозицією". Іншими словами, штучно створена ситуація в даному випадку подається як об'єктивний прояв тенденції, хоча для цього доводиться утримувати інформаційне поле або а) в монологічному режимі, або б) за допомогою більш якісної подачі своєї власної тенденції. Таким чином, мова йде про штучне утримання ситуації.

По-четверте, організація відображає вплив цілого на структурні частини. Важливим кроком обґрунтування об'єднання протестантських релігійних і політичних суб'єктів як принципу організації релігійно-політичного простору є розгляд природи, місця і ролі етнонаціонального чинника в суспільстві. Дослідження причин об'єднання релігійних та політичних суб'єктів у різноманітні організації, етнонаціональних процесів, що зумовлюють їх утворення (чому і як вони виникають), особливостей, їм притаманних, є однією з актуальних проблем дослідження взаємодії релігії і політики в соціумі, яка потребує свого наукового розгляду.

Методологічно ця проблема може бути розв'язаною на принципах системного аналізу в рамках свідомо організованого і реально функціонуючого релігійно-політичного простору національної держави. Використання методологічних прийомів і когнітивних практик, характерних для сучасного соціально-гуманітарного пізнання, включаючи інтерпретацію і розуміння, дозволять встановити більш повно сутність етнонаціонального процесу в релігійно-політичному просторі.

На наш погляд, роль етнонаціонального чинника в розвитку релігійно-політичного простору суспільства полягає в тому, що він виступає як неформальний регулятор суспільних відносин в процесах творення національної держави і політичної нації, враховуючи не тільки загальне в соціальних процесах, а й змушуючи звертати увагу на приватні моменти. Це сприяє більш

динамічному розвитку не тільки релігійних і політичних суб'єктів, а й усього суспільного організму.

Значення етнонаціонального чинника в загальних процесах взаємодії релігії і політики бачиться в тому, що він допомагає конкретизувати програми, які здійснюються під час розбудови національної держави і веде до соціального прогресу єдності індивідів, надає суспільному розвитку цілеспрямований характер, зрівноважує шанси етнічних спільнот в досягненні їх цілей і реалізації інтересів. Важливо й те, що етнонаціональний фактор виступає як показник соціальної справедливості, нагадує релігійним і політичним суб'єктам про можливі перекося в їх діяльності по відношенню до малих етносів і індивідів. Оцінюючи роль етнонаціонального чинника, слід підкреслити, що вплив його потенціалу може бути двояким: або позитивним, або негативним.

Організація структури релігійно-політичного простору як системи спирається на встановлення його призначення в суспільстві (тобто місії), меж відносної відокремленості від інших сфер суспільства та зв'язків з навколишнім середовищем, способів адаптації в ньому. Структура та внутрішні зв'язки між елементами релігійно-політичного простору в етнонаціональному процесі держави обумовлені необхідністю виконання первинних функцій. Ці функції в будь-якій підсистемі суспільства зазначив Т. Парсонс, зводяться до "відтворювальної, інтеграційної, цільової та адаптаційної" [11, с. 15]. Конкретне наповнення цих функцій реальним змістом дії протестантських релігійних суб'єктів дає змогу розкрити роль структурних складових у досягненні головної мети соціальної системи в етнонаціональному процесі – формуванні політичної нації в Україні.

Отже, організаційний аспект релігійно-політичного простору національної держави має два органічно пов'язані напрями розкриття. Релігійні та політичні організації як складові релігійно-політичного простору включають визначення місії та дерева цілей суб'єктів відповідних рівнів етнонаціональної системи, глибини її відносної відокремленості від суспільства та зв'язків із зовнішнім середовищем, структурної будови і внутрішніх зв'язків між елементами різних рівнів, які виступають у ролі суб'єктів. Організація функціонування релігійних та політичних систем передбачає визначення рушійних сил, що стимулюють їх активність, релігійних та політичних інститутів та органів державної влади, що направляють та координують діяльність релігійних та політичних суб'єктів. Особливості структурної та функціональної організації етнонаціональної системи обумовлюють її історичну визначеність.

Із викладеного вище можна зробити **ВИСНОВКИ** щодо природи протестантських релігійних організацій як суб'єктів етнонаціонального процесу та їх ролі у функціонуванні й розвитку суспільства.

1. Природа протестантських релігійних організацій може бути розкрита з урахуванням двох рівнів (підходів) пізнання етнонаціонального процесу в Україні. Перший направлений на характеристику протестантських релігійних суб'єктів як структурних елементів етнонаціональної системи, виявлення рівнів їх позиціонування в умовах, коли система перебуває у статичному стані. Це об'єктивний погляд ззовні на виявлення закономірностей їх становлення і розвитку, на фактори, що впливають на певні риси релігійних і політичних суб'єктів, виявлення структурних зв'язків, які дають змогу розкрити окремі їх характеристики. Другий рівень передбачає розгляд протестантських релігійних організацій у реально функціонуючій та свідомо організованій етнонаціональній системі держави, з позиції динамічних змін, що

в ній відбуваються. Тут протестантські релігійні суб'єкти різних рівнів виступають у ролі організаторів етнонаціонального процесу, організації політичної нації, виконують певні організаційні дії. Крім цього, вони є носіями активних дій, джерелом рушійних сил цього процесу.

2. Погляд на протестантські релігійні організації як акторів реально функціонуючої та свідомо організованої національної ідентичності, тобто в рамках організаційного підходу, дає змогу визначити нові якості цих суб'єктів. По-перше, вони володіють волею, у якій проявляється їх самоорганізація та наявність сил для активних дій. По-друге, необхідність координації своїх цілей та дій веде до об'єднання в релігійні і політичні організації різного масштабу форм і призначення. По-третє, невід'ємною складовою діяльності протестантських релігійних суб'єктів є організоване зовнішнє середовище. Влада центру національної держави чи адміністративних центрів стає головним знаряддям відображення спільних цілей усіх учасників відповідних об'єднань у діяльності релігійних і політичних суб'єктів. Тому важливою характеристикою релігійних і політичних суб'єктів є існуючий національний порядок і релігійно-політичний простір, що впливають на етнонаціональний процес в Україні.

3. Свідомо організована, реально існуюча етнонаціональна система завжди перебуває в стані руху – у процесі функціонування та розвитку. Природа руху пов'язана з багатьма чинниками, у тому числі релігійними і політичними суб'єктами, які є носіями діяльності та джерелом активності. Внутрішньо притаманна активність кожного релігійного і політичного суб'єкта в системі його суспільних зв'язків набуває нової якості. В результаті поєднання внутрішніх мотивів та впливу зовнішнього середовища, що являє собою сукупність певних стимулів, у кожного релігійного і політичного суб'єкта формуються рушійні сили його діяльності, які стають ще однією їх сутнісною рисою.

Розгляд протестантських релігійних організації як суб'єктів етнонаціонального процесу в Україні висвітлює нові перспективи подальших наукових розвідок. Це, зокрема, стосується більш глибокого дослідження природи всієї сукупності мотивів та стимулів, рушійних сил діяльності протестантських релігійних суб'єктів та передбачає необхідність звернення до потреб й інтересів як першопричин внутрішніх прагнень індивіда і організацій. Для виконання цього завдання передбачається

надати типологічну характеристику релігійно-політичних взаємодій в етнонаціональному процесі та розглянути основні параметри даної взаємодії.

Список використаних джерел

1. Бергер П. Релігійний опит и традиция / П. Бергер // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 211-267.
2. Борисів Е. Нові релігійні секти по Україні. Громадський друг Львів, 1878.
3. Вілков В. Ю. Генезис понятия нації : монографія / В. Ю. Вілков. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013. – 423 с.
4. Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX-XX ст. / Я. Грицак. – К.: Генеза, 1996. – 360 с.
5. Драгоманов М. Про брацтво христителів, або баптистів на Україні. Коломия, 1893
6. История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы: Составитель: С.И. Головащенко. – Одесса: "Богомыслие", 1998. – 277 с.
7. Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму: Монографія / Г.В. Касьянов. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
8. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски: Пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – 368 с.
9. Корчинский Х. Киевская секта: Штундизм или баптизм? / Х. Корчинский. – К.: Тип. С.В. Кульженка, 1899. – 44 с.
10. Новицкий О. Духоборцы. Их история и вероучение / О. Новицкий. Изд. 2-е, переделанное и доп. –К.: В унив. тип. (И. Завадского), 1882. – 282 с.
11. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 270 с.
12. Пержун В. Етнічні спільноти: особливості формування і функціонування у суспільстві / В. Пержун, О. Щур // Релігія та Соціум. – 2014. – №1-2 (13-14). – С. 171-176.
13. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ. / Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
14. Решетников Ю. Обзор истории евангельско-баптистского братства на Украине / Ю. Решетников, С. Санников. – Одесса: Богомыслие, 2000. – 246 с.
15. Рим. 13, 1-5 / Библия. – М.: Российское Библийское Общество, 1992. – С. 769-790.
16. Терёшина Е.А. Понятие политизации религии / Е.А. Терёшина // Ученые записки Казанского университета. – 2012. – Том 154, кн. 1: Гуманитарные науки. – С. 254-260.
17. Українська політична нація : генеза, стан, перспективи / за ред. В. С. Крисаченка. – 1-е вид. – К.: НІСД, 2003. – 632 с.
18. Франко І. Баптисти і мальованні Київської губернії / І. Франко // Літер.-наук. Вісник. – 1902, – Т. 19. – 219 с.
19. Хабермас Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства / Ю. Хабермас // Нации и национализм. – М.: Праксис. – С. 364-380.
20. Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt am Main, 1977. – 318 с.

Надійшла до редколегії 10.06.16

Е.Г. Бортникова

ПРОТЕСТАНТСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ КАК СУБЪЕКТЫ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОГО ПРОЦЕССА В УКРАИНЕ

Статья посвящена рассмотрению проблем значения эпохи Реформации в становлении религиозных, цивилизационных и культурных систем и месте протестантизма в современном мире. Вопросы, которые являются предметом исследования, касаются функционирования религии в социуме в координатах религиозно-философского и политологического дискурса. Роль протестантских организаций в этнонациональном процессе рассматривается как его неотъемлемая составляющая. Рассмотренные вопросы носят постановочный характер, однако их актуальность состоит в уточнении содержания и организационных акцентов стратегического целеполагания в современной Украине.

Ключевые слова: религиозно-политическое пространство государства, протестантские религиозные организации, этнонациональный процесс, политическая нация.

O. H. Bortnikova

PROTESTANT RELIGIOUS ORGANIZATIONS AS SUBJECTS OF ETHNO-NATIONAL PROCESS IN UKRAINE

The article considers the problems of the value of the Reformation in the formation of religious, civilizational and cultural systems and place of Protestantism in the modern world. The issues that are the subject of a study relating to the functioning of religion in society in the coordinates of the religious-philosophical and political discourse. The role of the Protestant organizations is seen as an integral component in the ethno-national processes. Consideration of the questions are posed in nature, but their relevance is to clarify the content and the organizational strategic goal-setting accents in modern Ukraine.

Keywords: religious and political space of the state, the Protestant religious organizations, ethno-national processes, political nation.

УДК 21:172.3

Е.М. Воинов, магистр релігієзнавства

ТРАНСГРЕССИЯ В РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ

Задача данной статьи – опираясь на наиболее распространённые религиозные понятия и практики, выявить соотношение таких тенденций религиозного сознания как: стремления выразить опыт; стремления к свободе и адекватности выражения опыта. Если первая тенденция представляет собой сущностный признак большинства религий, то значение и роль второй требуют пояснения. Кроме того, попытка описать взаимовлияние этих тенденций не может обойтись без привлечения идей философии языка и коммуникации, а также примеров из текстов богослужений, молитв. В итоге подобный анализ позволит отчётливее представить характер соотношения обозначенных тенденций и подчеркнуть специфику феномена трансгрессии в религиозном сознании.

Ключевые слова: религиозная коммуникация, трансгрессия, сакральное, философия языка, модели коммуникации.

Выбранный термин – трансгрессия – имеет достаточно широкое поле применения. Цель данной статьи – раскрыть черты преодоления границ на материале, который предлагается в различных ситуациях и проявлениях религиозной жизни. Для введения в проблематику будет удобно определить проявление религиозного сознания как некую интенцию вкупе с конкретным носителем или формой. Под последними понимаются тексты молитв и богослужебные тексты, религиозные символы и ритуалы, сакральные языки и т.д. Подобное разделение сразу же обращает внимание на восприятие перечисленных носителей – их отношению к содержанию. Однако, для разбора теорий распространения подобного отношения к носителям смыслов, будь то принцип контактности [8], определённая причастность [5] или образ "заразности" [3] потребуется отдельное исследование. Вопрос отношения, впрочем, является уже постфактум – прежде фиксируется акт преодоления "рамок", заданных формами и носителями, а уж после – насколько это преодоление согласуется с восприятием сакральности преодолеваемого. Соответственно этому порядку организована и структура статьи – прежде будет проведён анализ особенностей феномена трансгрессии, обусловленных носителями религиозных смыслов и формами проявления религиозного сознания. После будут сделаны некоторые выводы, затрагивающие отношения содержания и носителя.

В качестве материала рассматриваются ситуации взаимодействия внутри религиозного сообщества, различные аспекты религиозной коммуникации, а также языковые уровни. Введение в проблему подразумевает краткий философский экскурс. Начнём с пояснения понятия "носитель" – уже было упомянуто, что в эту категорию входят символы, язык богослужения, молитва. Все они представляют собой некие образцы, которые создаются, и воспринимаются, исходя из уже имеющих конкретных соображений адресанта и адресата. Вслед за аналитической философией языка, в частности – Л. Витгенштейном, назовём эти соображения языковой игрой. Коммуникация осуществляется через языковую игру, которая определяется как процесс использования слов в языке или как язык и связанное с ним действие. Сами же предметы и слова не имеют при себе руководства к тому, как их нужно понимать. Более того: само применение термина "языковая игра" нуждается в введении/ведении Витгенштейном конкретной языковой игры. Причём разобраться в правилах этой игры не так-то просто. Наиболее верный подход здесь, по мысли Витгенштейна, – сравнение с другими играми по "семейному сходству" [1]. В наиболее широком понимании языковая игра делится на понятия "язык" и "игра". Попробуем перевести всё это в конкретную область: рассмотреть и то, и другое в фактическом приближении – как коммуникацию и как игровой процесс соответственно [9]. Целью данного анализа будет выявление трансгрессии религиозного сознания в отношении языковой коммуникации с одной стороны и общественного действия – с другой.

Акт коммуникации и акт игры как действия, включающего нескольких лиц, объединяет наличие некоторой базы для передачи информации. Назовём эту базу правилами: раз возможна передача смыслов, стало быть, есть и определённая договорённость между участниками. Если у действия есть правила, то для того, кто решился действовать, есть три варианта развития событий: действовать успешно – выиграть; действовать неудачно – проиграть; действовать не по правилам – нарушить договорённости. Причём нарушитель принципиально отличается от проигравшего.

Пока участник действия находился в рамках правил – он мог либо не справиться с выполнением поставленных задач, либо же достичь определённого успеха. Однако третий вариант – выход за рамки правил, не подразумевает обязательный отказ от выполнения поставленных в рамках действия/игры задач. Примерами здесь может служить жульничество, использование уловок и подсказок в игре, где игрок должен действовать самостоятельно. Всё это имеет два следствия: негативная реакция других участников действия, потеря интереса к действию со стороны самого нарушителя правил. Хотя другие участники могут быть недовольны получением нарушителем незаконного преимущества, всё же более серьёзной представляется опасность дискредитации общего действия как *всего лишь* игры. Та же тенденция может проявляться, когда в игре задействован даже один участник. В какой-то момент он видит в собственных нарушениях правил свидетельство искусства всего действия.

Разумеется, реакция других участников на нарушение непременно будет подразумевать определённые санкции. Можно предположить также, что, чем выше степень участия людей в действии – чем сильнее их заинтересованность – тем серьёзнее будут санкции за нарушение правил. Повторим, что здесь важен акцент не на неудаче, случившейся при достижении какой-либо цели, установленной правилами – важен именно выход за рамки этих правил. Эту разницу можно проследить на примере общественных движений, применяющих санкции разного плана: так христианские конфессии будут совершенно по-разному относиться к своим грешникам и к объявившимся еретикам и лжеучителям.

В то же время можно обратить внимание на санкции, которые требуют прощения, как нечто наиболее непростительное для других участников. Любая другая ситуация, которая смягчает преступление нарушителя в глазах потерпевших, уже не может увенчаться настоящим прощением, поскольку не будет "полноценного" нарушения. Это положение усиливается в тех религиях, где идея прощения тесно переплетена с эсхатологией. Таким образом, в том, что касается правил общественного действия, можно увидеть трансгрессию, совершаемую обеими сторонами. Нарушитель совершает её, стремясь достичь цели ценой выхода за рамки правил; другие участники – проявляя милосердие к тому, кто, согласно правилам, подпадает под санкции.

Кроме того, следующие черты религиозного действия указывают на трансгрессию:

- стремление к постоянному совершенствованию. Любая форма поклонения, любой обряд, любое понимание сакрального текста не будут представляться как конечные, совершенные. Религиозное сознание не приемлет ничего, что характеризовало бы его самого как совершенное и в то же время застывшее, но оно всегда стремится к совершенству в схватывании божественного как в понимании, так и в поклонении. Это стремление, как у философа к мудрости (в противоположность софисту-мудрецу), неизменно обнаруживает устанавленные правила недостаточными.

- личностные отношения, как выход за рамки правил. При восприятии божества как личности и стремлении к личному общению, правила, в принципе, обнаруживают свою условность.

- поиск форм, адекватных трансцендентному. Языковые формы или элементы ритуала, принятые религиозным человеком, уже в момент их воплощения в поклонении божеству исчерпывают свою смысловую нагрузку – оборачиваются недостаточными для повторного использования. Это происходит в силу несопоставимости имманентной и трансцендентной реальностей. Остаётся два варианта: искать и вкладывать новый смысл и через это пытаться обновить уже использованные элементы или изобретать нечто абсолютно новое. Всё это, разумеется, касается и правил религиозных систем, в которых молитва каждый раз направлена на новое прочтение. (В то же время магический заговор будет стремиться повторить заданный образец).

- рациональное начало правил и иррациональность, парадоксальность веры. Правила осмысляются и передаются для осмысления другими верующими. Следовательно, они в корне своём рациональны. Они образуют схему, действуя внутри которой человек может до конца и не осознавать её рационального устройства. Религия же всегда подразумевает в себе иррациональное – не фиксируемое в рамках правил – ядро, тем более что сюда включается и парадокс как важнейшая составляющая.

- статичность правил и динамика веры в жизни. Правила не просто не "идут в ногу" с жизнью верующего – предполагается, что древнее происхождение правил является аргументом в пользу их "правильности". Но жизнь верующего не может иметь статичного начала – она "бьёт ключом" в настоящем, динамичном и до предела актуальном здесь и сейчас.

- предельная внимательность к нюансам религиозных обрядов, ритуалов и, в то же время, осознание их относительной приземлённости. Религиозное сознание не может воспринимать действие внутри соответствующей религии как несущественное. Но, вместе с этим, понимается и то, что сама религия выше условных и даже в чём-то случайных (обусловленных исторически, культурно) правил.

- представление о правилах как о знании, гарантии. Наличие правил, с учётом их соблюдения, имеет смысловые оттенки некой гарантии на получение желаемого. Причём это скорее магический, нежели религиозный принцип. В то же время религия не может выступать как набор знаний – не будет иррационального компонента – не будет и веры, которая подразумевает риск принятия того, в чём нет никаких гарантий, что не доступно рациональному познанию.

- творчество. Сама идея правил дискредитирует себя в отношении языка религии. Религия использует язык метафор в своём разъяснении. Эти метафоры имеют отличие от "обычных" в том, что у них отсутст-

вует представление о референте. Язык и опыт может дать нам понимание символа/знака, может дать понимание того концепта, который перемещается в метафоре и применяется к референту – но мы всё равно столкнёмся с тем, что сам референт отсутствует в метафорическом описании религиозного плана. Он отнесён к области трансцендентного. И каждая подобная метафора, подразумевает самостоятельно сотворённый, отсутствующий прежде референт.

Итак, мы рассмотрели ряд ситуаций внутри религиозной системы, предлагающих в качестве решения трансгрессию. Все эти ситуации, так или иначе, подталкивают нас к тому выводу, что главное правило религиозной системы – это действовать, постоянно выходя за правила. Вторая часть статьи представляет собой анализ "правильной" коммуникации в её основополагающих аспектах, раскрытие её иносказательной сущности, а также уровневой организации. Представляется удобным сгруппировать данные аспекты по тому, какие ограничения они позволяют преодолеть.

➤ Эмоциональные рамки

Искренность коммуникации

Коммуникация, осуществляемая религиозным сознанием и направленная на объект религиозного сознания – это коммуникация иного рода. Первое, что необходимо подчеркнуть – это отличие модели коммуникации в магии и в религии. В том, что касается модели религиозного сознания в коммуникации (к примеру, в молитве), то особенность здесь заключается в отсутствии любых техник воздействия на адресата. Иными словами, в молитве не используются такие приёмы как: убеждение, запугивание, подкуп, обман, вынуждение и шантаж. Можно обозначить этот ряд более широко как "искусственный" контроль над коммуникацией.

➤ Рамки значения слов, не подкрепляемых действием

Тождество действия и слова

Частный случай коммуникации – передача/получение неподтверждённой информации – ставит перед нами проблему: как относится к смыслам, передаваемым через источник, не гарантирующий соответствие смыслов действительности. При обращении к языку молитвы показательной особенностью является наличие таких высказываний, которые создают обозначаемое ими содержание. Аналогию здесь можно увидеть в обыденной фразе "Прошу прощения". Однако соответствие или несоответствие настоящего положения дел произносимой фразе легко определяется по интонации. В то же время формы, вербализуемые в богослужении, не подлежат подобному анализу. Кроме того, выражения вроде "...аз недостойный иерей Его власто, являясь составной частью совершения таинства, представляют собой иной тип коммуникации – обращённый не только к верующему.

➤ Временные рамки

Отсылка к прошлому

Далее – коммуникация обычно подразумевает, что адресат получает новую информацию, но в процессе такого вида коммуникации религиозного сознания как молитва адресату не сообщается ничего нового (адресант молитвы в религиях с "развитым" понятием божества верит во всезнание и совершенство своего адресата). Об этой особенности пишет Рихард Шефлер в своей книге "Краткая грамматика молитвы" [10, с.152]. Перейдём к самой работе Р. Шефлера – в ней исследуется, в частности, такой момент как обращение. Особенность здесь в том, что обращение по имени подразумевает аспект восприятия прошлого – "...тот, чьё имя мы при-

зывается, воспринимается в двойном контексте: в воспоминании и во встрече с ним в данный момент" [10, с.24].

Примеры тому: Тропарь: "Днесь спасения нашего главизна и еже от века таинства явление Сын Божий Сын Девы бывает..."

Кондак Рождества Христова: "Дева днесь Пресущественного рождает, И земля вертеп Неприступному приносит; Ангели с пастырьми славословят..."

Тропарь: "Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый; венцем от терния облагается..."

Вневременность адресата

То же самое проявляется и в отношении другой стороны коммуникации Шефлер пишет, что там, где Бог встречается с человеком, каждый раз Его деяния актуализируются вновь. Этот аспект коммуникации означает отсутствие времени в отношении к диалогу и контексту, связанному с адресатом молитвы. Шефлер приводит в качестве обращения фразу "Боже, Чьи древние деяния мы видим как блистание молнии и в наше время..." [10, с.34].

Молитва в этом случае может пониматься верующим как возможность привести в единство прошлое, настоящее и будущее. Что касается прошлых деяний Бога, то они передаются средствами причастий – "...выведший, сотворивший". Это показывает, что деяния Бога навсегда стали Его свойствами. Итак – действие из прошлого, сопровождающее обращение, может составлять имя Бога.

Функция "восстановления" контекста

Интересен момент, отличающий коммуникацию в молитве от всех прочих обращений – "понятие Бога вторично по отношению к призыванию Бога" [10, с.30].

Поскольку Бог понимается как все-помнящий, то обращение к нему постепенно выстраивает и контекст. Это можно рассматривать как коммуникацию с обратным отношением к контексту. Так "молящийся призывает Его как Того, в чьей надёжной памяти не забыто и его собственное прошлое" [10, с.30]. Это особенно ценно для религиозного сознания, потому что так оно получает "признание" – остаётся узнаваемым для Бога, вместе со своими ошибками и слабостями. Отсюда понимание Бога как Того, Кто может сделать своей историей, которую Ему рассказывает молящийся.

➤ Рамки субъекта

Самокритика и её внешний источник

Здесь не обойтись без привлечения философии, раскрывающейся через образ Другого. Шефлер пишет: "Встречая Другого, которого я узнаю как спутника моего прежнего этапа жизни, я снова и совершенно по-новому обретаю своё собственное прошлое" [10, с.25]. Человек, к которому обращаются по имени, выступает в качестве свидетеля и гаранта вашего общего прошлого. Кроме того – "воспоминания о прошлом покажутся нам паранезией, обманом памяти, если мы больше не сможем признать его своим..." [10, с.68]. Шефлер описывает кризис идентичности нашего "Я". Мысль в том, что мы действуем по двум направлениям: рассказываем историю Другому, чтобы он почувствовал себя главным действующим лицом; рассказываем историю Другого как часть своей собственной. Данный процесс в своём синтезе направлен на возможность "обретения заново, сохранения идентичности своего "я" и цельности внутреннего мира" [10, с.68]. Этот образ Другого важен в связи с тем, что, обращаясь к собеседнику по имени, мы имплицитно связываем с этим общее прошлое, откликаясь – он подтверждает это (У Шефлера примером служит вопрос "А помнишь, как..."). "Эта взаимосвязь между воспоминанием и реально произошедшей встречей делает для меня возможным обретение собственной идентич-

ности поверх смены возрастов и обстоятельств" – пишет немецкий философ [10, с.26]. Процесс этот дополнительно является ещё и возможностью отличить галлюцинации и сновидения от реальности.

Этот способ самоидентификации в своём абсолютном виде проявляется в обращении к Богу. "...Того, у кого не остаётся забытым никакое прошлое, можно в любой момент позвать, причём это могут сделать те, кому своё прошлое стало совсем чуждым" [10, с.27]. Зовущий через это обретает идентичность своей субъективности. Это весьма важно в соотношении с традиционным характером религии – важно как обретение непрерывности в потоке предания, идущего от предшествующих поколений. Это своего рода способ передачи культурной информации через религию, который не просматривается в иных видах передачи информации. Здесь Бог, как вмещающий всю информацию, является "зеркалом", в котором человек может увидеть себя целиком – в единстве со своей историей, как личной, так и передающейся в христианской традиции.

Это можно проследить на материале Псалтири: "Буду вспоминать о делах Господа; буду вспоминать о чудесах Твоих древних..." (Пс. 76:12) И здесь читающий говорит не от себя, а от лица прошлого того, к кому он обращается.

В языке молитвы призывание имени Божьего постоянно переходит в череду повествований о Его свершениях. К примеру – отпуст зауспокойной литии: "Воскресый из мертвых Христос истинный Бог наш..." С другой стороны – это повествование и обеспечивает материал, наполняющий имя, которое молящийся называет при обращении к Богу. Само повествование также несёт на себе функции формирования связи с Богом. Шефлер пишет: "Формулируемые в молитве повествовательные предложения претендуют на истину и объективность" [10, с.80]. Объективность здесь понимается в том смысле, что религиозное сознание постоянно соотносит себя с воспроизводимым текстом. Это процесс осознания связи молящегося с Богом, поэтому здесь присутствует "не только игра его самопонимания, но критерии его проверки" [10, с.80]. Причём критерии эти имеют внешний относительно использующего их субъекта источник.

➤ Рамки ожидаемого результата

Безусловный характер коммуникации

Разница между обыденной коммуникацией и коммуникацией религиозного сознания заключается и в том, что упование на удачную коммуникацию напрямую связано с тем, что, прошение, содержащееся в обращении, будет удовлетворено. Шефлер же пишет: "Даже не исполненное прошение осознаётся молящимися как проявление милости Божьей, пусть ему совсем непонятной" [10, с.115]. Тот же безусловный характер отношения видим в форме "Да будет не моя воля, но Твоя". "Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?" (Иов 2:10).

Свобода адресата

Другое явление – чувство сокрытости лица Божьего. Это выражение свободы, через которую Бог потенциально являет свою абсолютную независимость от любых человеческих чаяний и действий. "Я буду искать лица Твоего, Господи. Не скрой от меня лица Твоего" (Пс. 26:8, 9) А также: "Странник я на земле; не скрывай от меня заповедей Твоих". (Пс. 118:19) Подобная сокрытость как возможный результат попыток наладить коммуникацию служит примером широкого ряда явлений, который и отличает совершенно религию от магии.

➤ Рамки отчуждения

"Здесь" и "сейчас" субъекта, реализуемое в коммуникации

Далее, из обращения в молитве субъект черпает ощущение настоящего, которое определяется присутствием "Того, кто с ним говорит и с Кем он говорит" [10, с.42]. Здесь проявляется сущность молящегося, сверх его самоидентичности – в присутствии Другого, с Которым осуществляется коммуникация. Эта мысль есть и у М. Шелера: "Предмет религиозного акта является одновременно причиной его Dasein" [11, с.255].

Творчество / иносказание

Ряд особенностей молитвы описан нами в общих чертах – теперь перейдём к отношениям молитвы и её языка. Язык религиозного сознания, как уже упоминалось, построен на иносказании – является в широком смысле слова переводом переживания. Само переживание представляется неопишуемым в понятиях нашего языка, в силу своего трансцендентного характера. Естественно, что и язык, которым описывается и выражается подобное переживание, будет построен на иносказании. Это, впрочем, распространённое правило: чем труднее осмыслить область, тем больше в её описании присутствует иносказаний – в данном случае – метафор. Используясь в коммуникации, да и просто бытуя в нашем сознании, они структурируют стоящую за ними реальность. Без них мы не могли бы не только говорить о предмете, но и даже представлять его. Однако не только метафоры структурируют реальность, но и реальность "выбирает" для нас метафоры. Речь идёт о нашем опытном восприятии, которое в силу его ограниченности, устанавливает рамки, в случае нарушений которых люди, не имеющие подобного опыта, не поймут и используемых метафор.

Эта особенность проявляется как творческая составляющая сферы религиозного. Важным представляется то, насколько подбор метафор и их "подкреплённость" в опыте могут влиять на наше представление описываемой в иносказаниях реальности. В связи с этим можно рассмотреть, как происходит развитие конкретного концепта: пример – "любовь" у Дж. Лакоффа [4]. Выбор примера не случаен – "любовь" принадлежит к трудно-описываемым реальностям, в оперировании которыми нам приходится прибегать к метафорам. Аспекты приключения или сумасшествия не входят в определение слова "любовь", но в то же время концептуализируют её. Нюанс заключается в том, что прибегание к иносказанию, связанному с опытом – выявляет лишь один смысловой аспект описываемого. Приведём примеры, касающиеся нашего предмета. Религия, нужно заметить, представляет собой целую систему, описываемую через иносказание и концептуализируемую с помощью обращения к нашему непосредственному опыту. Это обращение не проходит бесследно, с помощью иносказаний в наших представлениях прочно обосновались следующие аспекты религиозного: Религия горит в сердцах; Религия придаёт сил; В религии можно найти убежище/спасение; и так далее. Эти метафоры, описывающие воздействие, источник и конкретное пространство соответственно помогают получить представление о религии.

Итак, в метафоризации – иносказании – религия предстаёт как некое вместилище, находящееся как внутри нас, так и снаружи. Соответственно, мы можем что-то брать из неё, и в ней же находиться. Религия обладает качествами субстанции и набором конкретных свойств. Подобная ситуация распространяется и на религиозную коммуникацию, как на часть целой системы. А именно – молитва также представляет

собой сложившийся с обращением к метафоре концепт: Молитва возносится; Молитва расцветает. Молитва здесь изображается как некий заряд, исходящий от человека по направлению вверх и некоторым образом облагораживающий его.

Одним из следствий всего вышесказанного является то, что с обретением новых метафор обретаются и новые смыслы – здесь также проявляется творческая составляющая, о которой было сказано ранее. Отдельно подчёркивается, что верующий не только непременно творит – переступая через пропасть отсутствия референта, но и сам оперирует предлагаемыми (культурой или языком) метафорами.

В заключение хотелось бы обратить внимание на ещё одну особенность религиозной коммуникации. Это особенность разделения языка на "язык высокой молитвы" – полученный из религиозной традиции, и "язык собственной молитвы" – которая создаётся непосредственно молящимся в момент обращения. В исторической диахронии границы между этими двумя формами нет, однако в конкретный момент времени обе формы присутствуют раздельно. С одной стороны – крайне важно научиться самостоятельно воспроизводить текст молитвы. В начале своей книги Шефлер как раз и рассуждает о том, что овладение "активной языковой компетенцией" может выступать целью для религиозного сознания. Однако мы повсеместно встречаемся с другой тенденцией – коммуникацией на "языке высокой молитвы". В связи с этим необходимо затронуть два аспекта молитвы: общинной коммуникации, когда человек общается не один, а при этом присутствует целая группа; адресованности, когда присутствующие при молитве не являются собственно адресатами. Это неразрывно связано с феноменом ритуализации. Под ритуализацией понимаются "правила человеческого поведения, которое вызвано убеждением, что слова или действия только тогда считаются "действительными", когда это происходит в заранее заданных формах, свободных от произвола отдельного человека" [10, с.147]. Именно "язык высокой молитвы" в описываемой ситуации несёт функцию гаранта сохранения богослужения от нечистой игры с языком, социальных манипуляций. Другой аргумент в пользу "высокого языка" – "речь, разворачивающаяся в славословии, всегда является Словом, данным Богом человеку, а как таковое оно ускользает от его произвола" [10, с.148]. Интересным представляется вид следующей аргументации по поводу предпочтений фиксированного "языка высокой молитвы". В Псалтири (50:17) есть слова: "Господи! Отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою". Жизнь религиозного человека вообще тесно сопряжена со способностью человека призывать имя Бога. Шефлер излагает эту мысль так: "Видимым признаком этого является дыхание, которое должно быть дано человеку для жизни, но и одновременно делает его в момент выдоха носителем слова, которое человек возвращает Богу" [10, с.38]. Это можно проиллюстрировать примерами из Писания о том, как Бог вдохнул жизнь в человека. Следовательно, и аргументация строится на основании того, что хвала, произносимая человеком – дана ему непосредственно от Бога, и потому должна быть фиксированной в своём аспекте изначальной богодухновенности. Итак, стиль коммуникации здесь раздвигается на две разновидности: "высокого языка" и "обыденного языка", однако, специфика сферы религиозного подразумевает и третий вариант.

Молчание

Как мы упоминали ранее – молитва это не совсем выражение. Вернее сказать: есть религиозная состав-

ляющая, а есть составляющая социальная, культурная и даже творческая. Соответственно, если иметь в виду именно форму, а не содержание, (потому что в последнем всегда есть элемент, определяемый волей автора) то можно изобразить некоторую градацию по степени выражения в молитве. Итак, первой и наиболее выразительной по своей нагрузке будет молитва на высоком служебном языке. Он торжественен, фиксирован, используется именно как сакральный язык, что выгодно отличает его от обыденного языка. Однако здесь есть и "подводные камни": человек, молящийся на высоком языке, с высокой же вероятностью сосредоточен не на смысле молитвы, а на тексте и его формах. Следующей в этой иерархии идёт молитва на обыденном языке. Если она не заучена, то человек, молящийся подобным образом, с большой вероятностью осмысляет слова своей молитвы. Здесь мы можем видеть менее яркий аспект выражения, который связан, соответственно, с меньшей степенью выразительности языка в молитве. С другой стороны – молитва на обыденном языке позволяет больше сосредоточиться на молитве как на обращении к Богу. Вдобавок, отсутствие рамок, которые накладывают молитва на высоком языке, также является сильной стороной. Иначе говоря, возрастает осмысленность молитвы, человек может создавать смыслы сам, выражать их, не обращаясь к фиксированным источникам и не завися от них. Это означает определённую степень свободы в языковом отношении. Последняя – третья ступень градации представляет собой молитву, осуществляемую в молчании. Это наименее нагруженная выражением молитва. Но, в то же время, она имеет некоторые преимущества содержательно-го плана. Она не только подключает все средства для "оборота" смыслов, но и вообще не ограничена "узами" языка. Получается, что степень выражения обратно пропорциональна степени свободы в молитве. Возможны, разумеется, молитвы, находящиеся где-то между этой градацией, будь то, например, молитва "про себя" с использованием некоторых формулировок для помощи в удержании смыслов. Но, если говорить о ключевых различиях, то степеней в этой градации будет именно три. И если первые две всё же представляют собой привычные для нас практики выражения текста, то третья выглядит во многом специфично.

Разберём подробнее этот частный случай коммуникации – молчание, как особую, "невербальную внедискурсивную форму" [6, с.23]. Это молчание, которое не понимается незнакого и отличается от тишины в силу своей осознанности, потому оно и является выражающим по своей сущности. Этот язык хорошо иллюстрирует как выбор молчания в качестве стратегии действий, так и те моменты, когда мы знаем, что хотим выразить, но слова ускользают от нас, когда "смысл налицо, а знаковость нарушена" [6, с.24].

Молчание, как форма выражения, может вместить в себя незнаковый смысл художественных произведений, даже более того – есть основания предполагать, что оно является адекватным выражением мистического опыта. Молчание в христианской традиции¹, будучи созерцанием, превосходит всякое мышление, в том числе и апофатическое: "Ум и сердце "молчат", полные блаженного удивления Богу. "...". Останавливается всякое дискурсивное мышление: мы живём новый для нас образ бытия. "...". Ум останавливается, став превыше мышления самим фактом вхождения в новую форму жизни" [7, с.163]. Само общение созерцателей с Богом

совершается вне чувственной и мыслительной сферы: "Их видение не есть ощущение, поскольку они воспринимают свет не через органы ощущения, и оно не есть мышление, поскольку они находят его не путём рассуждений и рассудочного знания, а через оставление всякого умственного действия" [2, с.79]. Эта форма молчания ставится даже выше апофатического богословия. Так, например, Григорий Палама пишет: "Апофатическое богословие мы можем помыслить и выразить, а единение великий Дионисий назвал неизреченным и недомыслимым для самих созерцателей" [2, с.222].

Вообще, идея обращения к Богу в молчании стремится быть понятой как некий ответ жажде выразиться душой, а не быть узником языка. Разумеется, что выполнение функций языка молчание может осуществлять только в контексте, причём строго очерченном.

Стремление к молчанию как к новому состоянию свободы представляется проявлением стремления к свободе вообще. Что особенно важно подчеркнуть в качестве вывода данной статьи – это свобода не только от рамок коммуникации с их ограниченными возможностями, но и свобода от любых носителей.

Заключение

Из приведённого материала можно сделать следующий вывод: стремление к трансгрессии присуще религиозному сознанию. Преодоление инструкций к отношениям в рамках общественного действия, в частности, и действий внутри религиозной системы в целом; преодоление условных форм и правил коммуникации; преодоление рамок самого языка, на котором совершается коммуникация – вот тенденции, имеющие место в религиозном сознании. В связи с этим можно заключить также, что формы коммуникации, носители сакральных смыслов, а также действия, приводящие перечисленное в жизнь – сами по себе не являются сакральными для сознания, зачастую ориентированного на их преодоление. Более того – сама идея сакральности, насколько она обращается к трансгрессии, противостоит идее своего воплощения в любых конкретных формах и носителях. Таким образом, следует рассматривать стремление к трансгрессии и одновременное стремление к собственному выражению как дилемму внутри религиозного сознания.

Список использованных источников

1. Витгенштейн Л. Философские исследования. (Параграфы 66-67). М.: Издательство "Гнозис", 1994. – С. 612.
2. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. 3. II.
3. Жирар Р. Насилие и священное. Пер. с французского Г. Дашевский. М.: Новое литературное обозрение, 2010. – С. 448.
4. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. Пер. с англ. / Под ред. и с предисл. А. Н. Баранова. М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 256.
5. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – С. 608.
6. Михайлова М. В. Эстетика молчания: Молчание как апофатическая форма духовного опыта. – М.: Никея, 2011. – С. 320.
7. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Эссе, 1985. – С. 253.
8. Фрезер Дж. Золотая Ветвь. – М.: Политиздат, 1980. – С. 832.
9. Хёйзинга Й. Homo Ludens / Пер. Д.В. Сильвестрова. – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – С. 416.
10. Шефлер Р. Краткая грамматика молитвы. Пер. с нем. (Серия "Современное богословие"). – М.: Издательство ББИ, 2013. – С. 152.
11. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen // Scheler M. Gesammelte Werke. Bern, 1954. Bd. 5. S. 255. Цит. по: Пылаев М. А. Феноменология молитвы: примитивная молитва. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). – С. 45-58.

Надійшла до редколегії 10.06.16

¹ Но и не только молчание христианской традиции: незнаковые проявления коммуникации, например в исламе, буддизме, также могут быть отнесены к данной форме выражения.

Е. М. Воінов

ТРАНСГРЕСІЯ В РЕЛІГІЙНІЙ СВІДОМОСТІ

Завдання даної статті – спираючись на найбільш поширені релігійні поняття та практики, виявити співвідношення таких тенденцій релігійної свідомості як: прагнення виразити досвід; прагнення до свободи і адекватності вираження досвіду. Якщо перша тенденція є сутнісною ознакою більшості релігій, то значення і роль другої вимагають пояснення. Крім того, спроба описати взаємовплив цих тенденцій не може обійтися без залучення ідей філософії мови і комунікації, а також прикладів з текстів богослужінь, молитов. В результаті такого аналізу уможливить чіткіше уявити характер співвідношення позначених тенденцій і підкреслити специфіку феномена трансгресії в релігійній свідомості.

Ключові слова: релігійна комунікація, трансгресія, сакральне, філософія мови, моделі комунікації.

E. M. Voinov

TRANSGRESSION IN THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS

The aim of this article is to elicit the relations between such tendencies of religious consciousness as a need for showing the experience, a quest for freedom and the adequacy of showing the experience by leaning upon the most wide-spread religious concepts and practices. If the first tendency represents essential attribute of the majority of religions, then the meaning and role of the second one requires some explanation. Besides, an attempt to describe how those tendencies influence each other cannot do without bringing in the ideas of philosophy of language and communication. It also requires the examples from the liturgical texts and prayers. As a result, the analysis in question will allow having clearer views on the character of the above-mentioned relations between the tendencies and pointing out some specific features of transgression phenomenon in religious consciousness.

Keywords: religious communication, transgression, sacred, philosophy of language, communication model.

УДК 2+28+77

В.А. Запорожець, магістр релігієзнавства

СТАН ПРОТЕСТАНТИЗМУ НА СХОДІ УКРАЇНИ ТА НА ТИМЧАСОВО НЕПІДКОНТРОЛЬНИХ ЇЇ ТЕРИТОРІЯХ У 2014-2016 РР.

У статті аналізується ситуація з протестантськими спільнотами на тимчасово непідконтрольних Україні територіях у світлі подій 2014-2016 років. Детально висвітлюються основні події та тенденції з означеної проблематики. Здійснюється аналіз ситуації з протестантськими релігійними організаціями на територіях АР Криму та на непідконтрольних територіях Донецької і Луганської області.

Ключові слова: протестантизм, Україна, Автономна республіка Крим, Донецька область, Луганська область, "ДНР", "ЛНР".

Актуальність теми дослідження пов'язана з тією соціально-політичною ситуацією, в якій опинилась Україна після Революції гідності, а саме анексія Криму Російською Федерацією та АТО на сході нашої Вітчизни. Ці події, безперечно, не могли не вплинути на релігійну карту України, становище тих чи інших релігійних громад в ній. Необхідно відзначити, що якщо раніше міжнародні оглядачі згадували Україну в основному як державу з високим рівнем свободи віросповідання серед інших країн Східної Європи, то наразі дуже часто можна почути про утиски свободи слова, совісті і вірою. У рік 500-ліття виникнення протестантизму, особливу увагу, на наш погляд, доцільно було б звернути саме на становище його релігійних громад на території України та тимчасово непідконтрольних їй територіях.

Ступінь наукової розробленості досліджуваної теми. Теоретичною базою дослідження нашої статті стали як наукові доробки вчених-релігієзнавців С. Гоголі [2], Т. Грушової [3], С. Филипчук [12], М. Черенкова [13], С. Щудло [14] і релігійних журналістів М. Васина [1], В. Манжула [7], так і дослідження соціологів [9, 11], а також доповіді різних міжнародних організацій щодо стану свободи та віросповідання на тимчасово непідконтрольних Україні територіях [4, 8]. Однак, можемо констатувати, що наразі відсутні у науковій літературі розвідки, в яких би комплексно та систематично проаналізовано динаміку становища протестантських громад на тимчасово окупованих територіях нашої країни.

Мета даної статті полягає в дослідженні стану протестантських спільнот на Україні та тимчасово непідконтрольних їй територіях (частини Донецької та Луганської областей та АР Криму).

Поставлена **мета** передбачає вирішення наступних **завдань**:

1) Здійснити загальний огляд становища та особливостей протестантизму в Україні на момент Революції гідності;

2) Висвітлити та дослідити ситуацію протестантських громад на тимчасово непідконтрольних регіонах Донецької і Луганської областей у 2014-2016 рр.

3) З'ясувати стан протестантських спільнот в АР Крим після анексії його Російською Федерацією.

Загальний огляд протестантизму в незалежній Україні (до 2014 р.)

Постатеїстичне суспільство характеризує революційний за характером розвиток релігійності населення та екстенсивна розбудова релігійно-церковної мережі. Протестанти з отриманням права на легальну діяльність після проголошення незалежності України вийшли з підпілля та зміцнили позиції. Зі здобуттям Україною незалежності вони отримали не лише можливість реєстрації, а й реальну змогу відкрито проводити молитовні збори, місіонерську й благодійну роботу. За останні 25 років відбулося збільшення чисельності представників протестантизму за рахунок реєстрації громад, що діяли нелегально у радянський період та новоприбулих. Вже той факт, що з 2000 по 2010 рр. протестантських громад збільшилось з 5 944 до 9 718, або на 63,5% говорить про позитивну тенденцію стосовно приросту даної течії християнства в нашій країні [9].

Відтак, протестантизм в Україні – друга за кількістю віруючих група християн після православних. За різними дослідженнями в Україні протестанти складають від 1,3% до 2,4% населення. Підрахунок кількості протестантів важкий тим, що не всі протестантські церкви та групи офіційно зареєстровані та ведуть докладну статистику членів. Протестантизм представлений в Україні близько 40 напрямками. Серед них є чисельні течії, що нараховують десятки тисяч послідовників: евангелізм, баптизм, адвентизм, єговізм та ін.; є також дрібні групи, які не об'єдналися з єдиновірцями або сповідують специфічні версії протестантизму [9]. Водночас, можемо зазначити, що станом на кінець 2013 в Україні налічувалось 10 613 протестантських церков, що становить 28,7% від усіх релігійних об'єднань України [3, с.190].

© Запорожець В.А., 2016

Сучасні українські протестанти, як і раніше, не є єдиним рухом, хоча можна виділити їх загальні риси:

По-перше, пізньопротестантські напрямки зробили крок до інституалізації, долаючи сектантські риси та створюючи церкви протестантського типу.

По-друге, очевидним стає факт, що теза богообразності є симптоматичною для протестантів, які роблять акцент на чистоті культури та відмовляються від всякого роду союзів, навіть із спорідненими течіями.

По-третє, відбулося значне поповнення протестантських громад віруючими з середньою та вищою освітою.

По-четверте, відбувається модернізація теології та модифікація релігійного світосприйняття у відповідності з вимогами сучасної політики, науки та культури. Сучасні українські протестанти долають ізоляціоністські риси, їх церкви інтегрують у суспільство, налагоджують взаємини з макросередовищем. Єдиними громадами серед пізньопротестантів, що зберігають відчуження від світських справ та залишаються ізольованими від "мирського світу", є Свідки Єгови.

По-п'яте, більша частина протестантських церков виконує широкий спектр милосердницьких завдань. Добре відома широка робота віруючих адвентистів сьомого дня, євангельських християн-баптистів та християн віри євангельської з опікування людей похилого віку, хворих, сиріт, ув'язнених. Атеїстичний експеримент призвів до руйнації на духовному рівні поняття милосердя, тому на сьогодні християнську мораль можна вважати такою, що відроджується [7].

Тому, можна з впевненістю стверджувати, що протестанти в Україні – це релігійні конфесії, які мають свою історію та майбутнє. Активна місіонерська позиція протестантизму в українському соціумі сприяє появі нових віруючих в різних її деномінаціях.

Протестантські громади на невідконтрольних територіях Донецької і Луганської областей України у 2014-2016 р.

Підбиваючи підсумки 2014 року в царині життя і діяльності протестантських союзів, об'єднань та великих церков України, на думку релігійного оглядача В. Манжули, важко знайти значущі, але чисто внутрішні події на зразок злиття братств, кардинальної зміни керівництва (яка вела б за собою зміну парадигми) або доктринальних змін. Всі значущі події і зміни у протестантизмі безпосередньо пов'язані з подіями та змінами всього українського суспільства. Більшість окремо взятих звичайних християн, служителів, пасторів, єпископів, як і в цілому церков і союзів, були втягнені в політичні та соціальні процеси, що заполонили Україну, а особливо її схід.

Ті зміни свідомості, кризис які проходило багато українців, починаючи з "Революції гідності", потім втрати Криму, АТО і багато чого іншого – так само проходили і баптисти, і п'ятидесятники, і адвентисти та інші, що належать до протестантської гілки християнства. Переосмисленню й переорієнтації були піддані не лише поняття, що потребували цього й раніше, наприклад "аполітичність" і "космополітизм", а й таке досі непохитне й однозначно трактоване у пострадянському протестантському середовищі поняття як "пацифізм" [7].

Положення протестантських громад на тимчасово невідконтрольних територіях Луганської і Донецької області від самого початку АТО і понині є вкрай нестабільним. Серед останніх подій цього року, можна зазначити те, що у січні 2016 р. в Горлівці представники "міністерства державної безпеки" "Донецької народної республіки" затримали 3 трьох членів громади Свідків Єгови. Їх відпустили тільки 16 лютого. Під час перебування під вартою їх допитували і звинувачували у член-

стві в "забороненій" "секті". Хоча громада Свідків Єгови в Горлівці продовжує проводити збори, кількість прихожан, які регулярно ходять на службу, суттєво скоротилася. Також треба зазначити, що протягом досліджуваного періоду УВКПЛ (Управління Верховного комісара Організації Об'єднаних Націй з прав людини отримало повідомлення, що більшість християнських громад харизматів змушені були з 2014 року покинути тимчасово невідконтрольні території Луганської області, через переслідування збройними групами

18 березня 2016 р. "народна рада" "Донецької народної республіки" прийняла "Законопроект" про "Свободу совісті та релігійні об'єднання", текст якого недовступний для ознайомлення громадськості. Представник "Донецької народної республіки" заявив, що "на Донбасі [до 2014 р] було зареєстровано близько 1400 всіляких релігійних організацій, ...більшість з яких впроваджувалися з-за кордону. Це переважно секти, які призначені для зомбування нашого населення..." [4].

Релігійні протестантські громади, які продовжують діяти на контрольованих збройними групами територіях, побоюються, що прийняття цього "закону" може привести до нового витка переслідувань у 2016-ому, подібного до того, який мав місце після прийняття "конституції" у травні 2014 р. З початку конфлікту чисельність протестантських громад в районах Луганської та Донецької областей, контрольованих збройними групами, істотно скоротилася.

Варто відзначити, що в контексті бойових дій на сході України, почав формуватися інститут капеланства. Одну з найбільш активну позицію в цьому напрямку розвинули представники різних протестантських деномінацій. Серед форм роботи переважають ті, які притаманні для протестантизму – зустрічі в групах з вивчення Біблії, відвідування військових частин і місечок з лекціями, концертами, завезенням подарунків, листування з військовослужбовцями, організація відпочинку та навчання в англомовних таборах, євангелізаційні велопробіги [12, с.163].

Відповідно до цього, українські протестанти також не стоять осторонь суспільно-політичних подій в Україні, зокрема перебувають поруч із захисниками України в "гарячих точках" Сходу України. Представниками різних протестантських конфесій був утворений Батальйон капеланів, а в грудні Мінюстом була зареєстрована громадська організація "Перший український батальйон військових капеланів". Про діяльність капеланів протестантів також знято чимало телевізійних репортажів. Так, капелан Олександр Пастух (реформаторська церква) перебував з військовими-"кіборгами", що захищали Донецький аеропорт. Він розповідав: "Я бачив, що після наших розмов у бійців піднімався моральний дух. Розумієте, вони знаходяться там у стані напруги та агресії – по них стріляють, вони відбиваються. Це дуже виснажує. Слово Боже дуже сильно "вирівнює" їхній настрій, робить мудрими та важеними. Наша армія у зоні АТО – на позиціях захисту. Хлопці не хочуть вбивати, але мусять відповідати. Вони лише захищають свою землю, свою Україну" [10].

Оскільки на той час в Українській армії статус капеланів юридично ще не був визначений, то протестантські пастори-капелани перебували там як парамедики, пройшовши відповідну підготовку за стандартами НАТО. У зоні АТО перебуває понад 40 військових капеланів ГО "Першого українського батальйону військових капеланів", який хоч і за статутом міжконфесійний, проте превалюють там все ж таки представники протестантизму. Ігор Оклик, координатор робо-Серія "Історичне релігієзнавство". Випуск 12 167-и капеланів батальйону,

про масштаби та важливість їхньої роботи стверджує так: "Географія нашого служіння починається від Волновахи і закінчується в місті Щастя. ... Замполіти нічого не можуть зробити з воїнами. Інститут замполіта нічого не може зробити. Він давно став неефективним і некорисним. Сьогодні телефонують командири підрозділів і просять капеланів вирішити проблему" [6].

Через переслідування протестантських громад на тимчасово непідконтрольних територіях Донецької і Луганської областей, а також через активну роботу протестантських пастирів з військовими у зоні АТО, відомий український дослідник М. Черенков наголошує, що протестантські церкви мають стати Церквами. Для цього він окреслює наступні кроки:

1) дивитися в корінь і відповідати на питання "чому?". Зазвичай євангельські протестанти кажуть: "ми повинні лікувати не наслідки, а причини", тобто потрібно не в лікарню вести на лікування, а до церкви на покаєння. Але в ситуації війни чомусь обмежуються наслідками – в кращому випадку, допоможуть ліками для поранених і продуктами для голодних. Причини ж бояться навіть назвати, тому що це питання політичні і небезпечні. А без аналізу, розуміння і точного іменування причин війна триватиме або повторюватиметься.

2) дуже важливо знайти вірні слова і сказати їх вголос – як сповідання віри і її застосування, як свою позицію і як відозву до суспільства. Ось уже сім місяців проти України ведеться "дивна війна", коли всі бояться цього слова і вперто мовчать, в кращому випадку висловлюють стурбованість. Якщо ж прийняти той очевидний факт, що проти України йде війна на її ж території, то стає зрозумілим, чію сторону Церква зобов'язана зайняти – сторону постраждалу.

3) Церква повинна обрати сторону. Зазвичай церковні дипломати кажуть, що "ми не з чорними, ні з білими, ми над конфліктом і разом з усіма, ми миротворці". Але буває так, що третього не дано. Є тільки чорне і біле, зле і добре. Є нападник і потерпілий, злочинець і законотворець, окупант і захисник.

4) Церква повинна провести внутрішню мобілізацію. Природною відповіддю суспільства на загрозу війни є мобілізація, тобто в буквальному сенсі, приведення в рух [13].

Стан протестантських громад у АР Крим у 2014-2016 рр.

Насамперед варто зазначити, що історія протестантських церков на Кримському півострові тісно пов'язана з колоністами, які прибули в Таврійську губернію з Німеччини, Чехії, Естонії, Швеції та інших регіонів традиційного поширення протестантського віровчення. Після здобуття незалежності України, поширення протестантизму на півострові пов'язане з процесами, що відбуваються в слов'янському і – менш виражено – в кримськотатарській релігійній свідомості, і розглядається священнослужителями традиційних конфесій Криму (православ'я та ісламу), а також чималою частиною суспільства, як безпосереднє відпадання від віри предків.

За офіційною статистикою Міністерства культури України, на початок 2014 року (до анексії півострову РФ) на території АР Крим християни протестантського напрямку були представлені 24 напрямками, які включали 328 релігійних організацій, з яких більшість складають п'ятидесятники і неоп'ятидесятники. Це представники харизматичних напрямків з назвами: "Християни Євангельської віри", "Християни-п'ятидесятники", "Церква послання Божого", "Нове покоління" та інші. Неоп'ятидесятники в Криму найбільш динамічно розвивалися, в порівнянні з іншими конфесіями та деномінаціями.

Після анексії Криму РФ, ситуація з протестантськими церквами різко погіршилась. Під різними приводами,

такими як боротьба з екстремізмом, окупаційна влада в Криму переслідує людей, що належать до проукраїнських налаштованих релігійних організацій, зокрема і протестантських. Законодавство Росії щодо діяльності релігійних організацій та протидії екстремізму стало приводом для обшуків в приміщеннях віруючих протестантів та їх громад, заборони релігійної літератури, вимог щодо ререєстрації всіх релігійних громад. Російська влада різними способами намагається підпорядкувати протестантські громади Криму російським релігійним центрам [1].

Варто зазначити, що пастор протестантської церкви "Нове життя" єпископ Анатолій Калюжний вважає, що після анексії в Криму відбувається поступове витіснення протестантизму. Таку думку він висловив під час брифінгу в Києві 15 квітня 2015 р. За словами пастора, щодо протестантських громад і окремих служителів здійснюється потужний тиск з боку окупаційної влади: "Є велика небезпека, що якщо так триватиме, то протестантські організації будуть поза законом і не зможуть нормально функціонувати, орендувати приміщення. Тобто відбувається дуже делікатний шлях витіснення протестантизму" [5], – зазначив А. Калюжний.

Він додав, що за повідомленням протестантів з Криму, стало відомо, що почалася індивідуальна обробка російськими спецслужбами лідерів церков. Обробка ця полягає, перш за все в тому, що створено окрему базу керівників церков, відстежуються їхні контакти з віруючими на території материкової України.: "Протестанти завжди були для Росії чужими, вони називали їх проамериканськими. І, на жаль, це відчувається зараз дуже і дуже серйозно", – підкреслив А. Калюжний. До слова варто додати те, що на даний момент в Криму за російським законодавством неперереєстрована жодна протестантська громада [5].

Таким чином, зробивши аналіз ситуації протестантських громад в анексованому Криму та на тимчасово непідконтрольних територіях Сходу України, можемо зробити наступні висновки:

1. Протестантизм на теренах України на момент Революції гідності мав досить потужну систему спільнот та громад, які розташовувалися по всій території держави.

2. З захопленням частин територій Луганської і Донецької областей, бойовиками почалися тотальні закриття в тому числі і протестантських громад, переслідування пастирів тощо.

3. На території анексованого Криму також відбувається подібна ситуація – переслідування протестантських пастирів та неперереєстрація протестантських спільнот. Все це свідчить про досить великі обмеження свободи віросповідання проживаючих людей на тимчасово непідконтрольних Україні територіях і спонукає про широке обговорення даної ситуації на міжнародному рівні, з залученням як політиків, релігійних діячів, так і науковців, релігієзнавців.

Список використаних джерел

1. Васин М. Итоги 2014 года. Донбасс и Крым: новые вызовы для религиозной свободы / Электронный ресурс / Режим доступа: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1496%3A1&catid=37%3AAart&Itemid=64&lang=ru
2. Гоголя С. О. Протестантизм у соціокультурному просторі незалежної України: історіографія, джерельна база та методологія дослідження / С. О. Гоголя // Культура України. Випуск 34. 2011. – С.38-43.
3. Грушова Т.В. Вплив протестантського фактора на конфесійну ситуацію України в ХХ ст. (історичний аспект) / Т.В. Грушова // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: "Просвіта", 2003. – Вип. XVII. – С.184–192.
4. Доклад о ситуации с правами человека в Украине 16 февраля – 15 мая 2016 г / Электронный ресурс / Режим доступа: http://www.ohchr.org/Documents/Countries/UA/Ukraine_14th_HRMMU_Report_RUSSIAN.pdf
5. Из Крыма вытесняют протестантские церкви / Электронный ресурс / Режим доступа: <http://ru.krymr.com/a/news/26957728.html>

6. Кухарчук Р. Капеллани українського фронту [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://prochurch.info/index.php/news/more/31736>
7. Манжул В. Протестантизм в Україні 2014 года. события, тенденции, вызовы, перспективы / Электронный ресурс / Режим доступу: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/58704/
8. Отчет Комиссии США по международной религиозной свободе (USCIRF) за 2015 / Электронный ресурс / Режим доступу: http://www.uscifr.gov/sites/default/files/Russia%202015_Russian.pdf
9. Релігійна мережа в Україні: стан і тенденції її розвитку / Електронний ресурс / Режим доступу: http://www.razumkov.org.ua/ukr/files/category_journal/NSD119_ukr_1.pdf
10. Спогади капелана про бої в Донецькому аеропорту [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/interview/58908/

11. Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і церква. Позиції релігійних діячів, експертів, громадян / Електронний ресурс / Режим доступу: http://www.razumkov.org.ua/upload/1400155420_file.pdf
12. Филипчук С.В. Досвід капеланства в умовах АТО / С.В. Филипчук // Серія "Історично-релігієзнавство". Випуск 12. 2015. – С. 161-169.
13. Черенков М.М. Евангельские протестанты в условиях войны: кем быть, что делать? / Электронный ресурс / Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/26726-evangelskie-protestanty-v-usloviyax-vojny-kem-byt-cto-delat.html>
14. Щудло С.А. Релігія в системі пізнавальних орієнтацій мешканців Заходу та Сходу України / С.А. Щудло // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики, 2014, вип. 64. – С.134-142.

Надійшла до редколегії 21.05.16

V.A. Запорожец

СОСТОЯНИЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА НА ВОСТОКЕ УКРАИНЫ И ВРЕМЕННО НЕПОДКОНТРОЛЬНЫХ ЕЙ ТЕРРИТОРИЯХ В 2014-2016 ГГ.

В статье подробно анализируется положение с протестантскими сообществами на Украине и на неподконтрольных ей территориях в свете событий 2014-2016 годов. Подробно освещаются основные события и социологические данные с обозначенной проблематике. Осуществляется сравнительный анализ ситуации с протестантскими религиозными организациями на территориях АР Крым и на неподконтрольных частях Донецкой и Луганской области.

Ключевые слова: протестантизм, Украина, Автономная республика Крым, Донецкая область, Луганская область, "ДНР", "ЛНР".

V.A. Zaporozhets

STATUS OF PROTESTANTISM IN UKRAINE AND TEMPORARILY UNCONTROLLED TERRITORIES IN 2014-2016 YEARS

In the article the situation with protestant communities in Ukraine and on the uncontrolled their territories in the light of events of 2014-2016 is analyzed in detail. The key events and the sociological events from the range of the problems are lighted up in detail. The comparative analysis of the situation with protestant religion organizations on the territories of AR of Crimea and on the uncontrolled parts of Donetsk and Luhansk region is made.

The key words: Protestantism, Ukraine, Autonomous Republic of Crimea, Donetsk region, Luhansk region, "DNR", "LNR".

УДК 2+29+297

А. А. Ішханішвілі, магістр релігієзнавства

ЛАТЕНТНІ ПРОЯВИ КРОВНОЇ ПОМСТИ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ (ІСЛАМСЬКА ДЕРЖАВА: КАМЕНЯРІ ДЖИХАДУ АБО ПОМСТА ЗА ВКРАДЕНИЙ ХАЛІФАТ)

Розглядаються приховані прояви кровної помсти в сучасному світі. Звертається увага на роль помсти в становленні Ісламської держави та зв'язок фундаментальних основ останньої з поняттям помсти, а також її реалізації в межах методології дії Ісламської Держави.

Ключові слова: помста, кровна помста, відплата, Ісламська Держава, ІД, ІДІЛ, халіфат, Абу Бакр аль Багдаді, сирія, коран, джихад, монотеїзм, кінець світу, апокаліпсис, Дабік, Аллах, іслам.

За останній рік проблема Ісламської Держави стала не просто широко обговорюваною, а спільною для всього цивілізаційного світу, який в сучасності протидіє цьому явищу силовими методами, яких досить часто не вистачає, що пов'язано з фактом нерозуміння Ісламської Держави, її прагнень, її сутнісної будови та фундаментальних мотивів, які є ґрунтом для подальших рухів та дій того, що в світових ЗМІ визначається просто та однобоко – "терористична організація". В дослідницькому аспекті актуальною є проблема релігійної складової ІД, але не з позиції її існування, або відсутності, а в щільній взаємодії з поняттями "помста" та "кровна помста", які є, в більшій мірі, наслідком релігійних почуттів бійців ІД, але іноді й причиною конкретних кровопролитних дій. Питання не в тому, чи є Ісламська Держава ісламською, і зовсім не в тому, щоб усвідомити який "іслам" є "правильним" – іслам, який постулюється західним світом, чи той, прихильниками якого є бійці ІД, а в тому, як і чому релігійні переживання цілої структури, "нового халіфату" рухають армії, впливають на соціальні та економічні процеси, стають детермінантою політичного курсу світових лідерів. Протягом останнього року, ми могли спостерігати низку кровопролитних актів, які повторюються з необхідною частотністю і є цілим методологічним блоком в комплексі Ісламської Держави, але всі відповіді на них є, без сумніву, хаотичними спробами реваншизму як з боку Європи, США, так і Росії.

Вкрай важко говорити про ступінь розробленості цієї проблематики, адже вона знаходиться на стику декількох багатозначних питань. Говорячи про ІД, ми можемо умовно визначити дві тенденції розуміння цього явища, які постулюються двома простими тезами. По-перше, йдеться про те, що Ісламська держава – це не іслам. Постулюється ця теза такими відомими дослідниками – світськими і релігійними, як доктор Юсуфаль-Карадаві, професор Бернард Фрімон, Барак Обама, Патріарх Кирил, Девід Кемерон, Рада улемів РФ, верховний муфтії Єгипту шейх ШаукіАллам і муфтії Єрусалиму і Палестини шейх МухаммадАхмад Хусейн, РамзанКадиров, Джон Керрі та ін.

По-друге, Ісламська Держава – це іслам. Ця теза є актуальною в працях таких мислителів, як Абу Бакр аль-Багдаді, Грем Вуд, Мартін Сміт, Айман С. Ібрагім, Шаді Хамід, Стівен Мазі та ін.

Більш детальні ознаки цих тенденцій будуть наведені нижче, але ми маємо постійно пам'ятати, що будь-яке намагання об'єктивного аналізу та вивчення ІД – це дуже важка та неоднозначна справа, адже джерельною базою виступають ЗМІ, коментарі самих бойовиків, судження військових журналістів та заяви політиків. Звичайно ми могли б сказати, що ця проблематика щільно пов'язана з аналізом ісламу та геополітичних питань Сходу, але на нашу думку – це дуже натягнутий та ілюзорний зв'язок. Так само й проблема помсти, яка сама по собі розглядалася дуже поверхово, а у зв'язку з релі-

© Ішханішвілі А. А., 2016

гійними війнами чи релігійними явищами подібними до ІД, взагалі, не зачіпалася.

Нас абсолютно не цікавить, якого саме ісламу є носієм сили ІД і чи є це ісламом взагалі, хоча це питання ми вже побіжно згадали, говорячи про тенденції розуміння цього явища, і метою статті дослідження того, що в цьому випадку ми можемо назвати "релігійною складовою", яка без перебільшення займає одне з основних місць в структурі ІД, працює не лише на рівні текстів, культу та абстрактних понять, але й на рівні соціальної доктрини, яка реалізується кожної миті, на рівні практичної філософії, яка постійно змушує діяти, і діяти не просто за принципом "удару у відповідь", що властиве ворогам ІД, а бити першими, складаючи в кожній удар свою вищу ідею, а потім, у разі необхідності, бити у відповідь, керуючись принципом таліону, але м'яко кажучи, вже не в еквівалентній формі. Проблема ІД не є чимось, що можна залишити на потім, адже це ніщо інше як жива сила, котра не стане чекати, котра вже не стала чекати, яка діє успішно та продуктивно і зовсім не тому, що в них особлива зброя чи кожен другий там є надлюдиною, а тому, що методологія ІД є чіткою та непохитною, адже ґрунтується вона не на фінансовому інтересі, який часто в ЗМІ ставлять першим номером, а саме в глибинній ідейності, де кожен мотиваційний елемент є частиною нової-старої-давнозабутої системи цінностей, а система в цілому відповідає кожному окремому елементу, який відіграє важливу роль у методології дій, яка працює за принципом помсти. Грем Вуд у статті "Що таке Ісламська Держава" дуже вдало звернув увагу на вислів генерал-майора Майкла К. Нагата, яка звучить наступним чином: "Ми не те що не вбили ідею, ми її поки, навіть, не зрозуміли" [3]. Саме це нерозуміння й призводить до того, що скільки би вдалих бойових операцій не проводилося проти ІД, нічого, навіть приблизно схожого на перемогу, не буде, адже ідея, яка жевріла століттями, яка стає лейтмотивом життя мільйонів віруючих, не зникне, навіть якщо знищити кожного з них. Науковий інтерес до ІД має бути не просто захочений, а всіляко проаналізований та системно розроблений. В цій статті і йдеться про окремі складові релігійної доктрини в зв'язку з методологією дій, яка на нашу думку, не є чимось хаотичним, а працює чітко за принципом релігійної війни загарбницького характеру, яка базується на онтологічній потребі помсти, й розгортається, в подальшому, за рахунок накопичення причин для помсти кровної та релігійної.

Методологія дій Ісламської Держави не є акцією, а навпаки – постає як суцільна реакційна система, тобто, будь-який вчинок ІД як системи, або окремого її елемента – це завжди реакція, питання лише в тому, наскільки вона масштабна. Ступінь реакції можна розглянути на двох рівнях, де другий є наслідком першого, а перший, в свою чергу, постає як онтологічна духовна система релігійних уявлень Ісламської Держави. Говорячи про умовно названий перший рівень реакції, варто розпочати з основної мети ІД – побудова Халіфату, який би відповідав всіма складовими тій формації, яка існувала за правління Мухаммеда. Не варто розуміти побудову тут як творчий процес, адже це ніщо інше, як масштабна релігійна війна, яка спрямована на помсту Західній цивілізації та культурі, а особливо мусульманам, які не підтримують дій Ісламської Держави. Останніх же вбивають не тому, що ті з чимось не погодилися, а тому що, маючи можливість приєднатися до Халіфату, вони цього не роблять, чим, на думку ідеології ІД, йдуть проти Аллаха. Говорячи про релігійну війну, варто зазначити, що будь-яка релігійна війна, по своїй суті, є реакцією, є помстою. Релігійна війна, як правило, починається

через її заохочення релігійною організацією, хоча й це не є обов'язковим чинником. Набагато важливіше розуміти, що ідейне підґрунтя базується на тому, що та чи інша група людей веде війну за свого Бога, якого розуміє як єдиного істинного. Справа в тому, що в межах політеїзму подібна проблема була відсутня, адже конфлікт міг розпочатися на ґрунті образи тотему, або будь-якого Бога, але це, як правило, не було масовим явищем, оскільки образа Бога – це не заперечення його існування. Ми маємо зрозуміти фундаментальну відмінність між язичником та людиною, яка живе в межах монотеїстичної системи: язичник може не визнавати іншого Бога, але це невизнання, як правило, не стосується його існування, а стосується лише визнання його влади. Якщо й виникало питання стосовно божества, воно формулювалося за принципом авторитету останнього, а не сумніву в його існування. Це дуже важливий момент для розуміння реакційності ІД в її прагненні вести війну під гаслом ісламу. Відомий вчений М.П.Новіков визначає релігійну війну наступним чином: "Релігійні війни – це збройні конфлікти, що відбуваються в силу різних причин під прапором захисту релігійних ідей. За зовнішньою релігійною оболонкою релігійних війн завжди криються глибокі соціальні причини, зіткнення економічних і політичних інтересів різних класів і соціальних верств" [5, с.44]. Створення халіфату – це не просто політична забаганка, а необхідність доктринального рівня для прихильників ІД, адже вони постійно говорять про клятву бай'а'а (вірності), померти без якої – означає померти в безвір'ї. Логічно виходить, що з часу занепаду халіфату до 2014 року, коли він був проголошений ІД, всі мусульмани померли в безвір'ї. Відновлення халіфату – це єдино можливий шлях для правовірних мусульман, на думку представників Ісламської держави, жити за законами шаріату та померти як дійсно віруюча людина. Логічно зробити висновок, що для Ісламської Держави війна за утворення халіфату – це не просто війна з невірними, або релігійна війна – це перш за все, необхідність, яка є обов'язковою умовою для праведного життя. Не важко уявити, які емоції переживали прибічники Ісламської Держави в день проголошення халіфату, адже його відсутність протягом тисячоліття – це вина не правовірних мусульман, які викривлено інтерпретують заповіді Пророка, які позбавили себе й інших можливості жити в межах законів шаріату, а разом з тим і забрали у мусульман можливість блаженного життя після смерті. Грем Вуд звертає увагу на коментарі одного з прихильників Ісламської держави, які подає наступним чином: "Серантоніо розповідає про щастя, яке пережив, коли Багдаді проголосили халіфом 29 червня – і про раптовий потяг який Месопотамія раптом почала чинити на нього і його друзів" [3]. Вся ідея відновлення халіфату – це реакція, це своєрідна помста в межах релігійної війни, адже цей конфлікт не розуміється Ісламською державою як війна загарбницька за гроші чи за нафту – це релігійна помста за вкрадені можливості та вкрадене тисячоліття. Не просто так Ісламська держава постійно демонструє потужно, навіть для них самих, ненависть до Туреччини, адже саме там завершилося існування халіфату з руки Мустафи Кемалю Ататюрка.

В сучасному світі ми звикли розуміти іслам як одну з релігійних організацій, яка хоча й потужно інтегрована в соціальне життя своїх adeptів, але все ж таки розуміється як духовне вчення та настанови. Проте, для Ісламської держави іслам та халіфат – це союз без існування якого не можливе повноцінне існування ні одного, ні іншого. Муса Серантоніо зазначає: "Я б ризикнув сказати, що іслам Perezаснований халіфатом" [7]. Наступним важливим елементом для нас є віра Ісламської

держави в кінець світу, адже їх есхатологія стає одним із основних факторів, який впливає на прагнення створити халіфат та прагнення до війни, або ж, на нашу думку – помсти всьому світу за все, чого той позбавив правовірних мусульман. Ісламська Держава вірить у свою особливу роль у реалізації кінця світу, адже він можливий лише за умови існування халіфату, який в кінці має бути знищений хрестоносцями. Атаюрок не був хрестоносцем, тому, цілком логічно припустити, що сценарій з кінцем світу, в якому халіфат знищується хрестоносцями дещо порушився, якщо не був взагалі знищений. Виходить, окрім того, що мусульмани не могли правомірно жити за законами шаріату, так вони ще були й позбавлені можливості дочекатися кінця світу, як живі так і мертві, адже той не буде реалізований без фінальної битви у сакрального міста Дабік. Саме в цьому місці були страчені перші жертви Ісламської держави, що є своєрідним викликом. Вбивство Пітера Кесіга, якого вони назвали першим хрестоносцем вбитим в Дабіку було нічим іншим, як демонстрацією ритуалу помсти та виклику на бій всього "воїнства хрестового". Зазначимо, що саме подібне есхатологічне вірування повністю виключає спроби зробити з Ісламської Держави суто комерційний проект. ІД не прагне до повного тотального захоплення світу, адже це також не дасть можливості "запустити" апокаліпсис. Вони очікують на фінальну битву, яка має трапитися саме в Дабіку і ніде більше. Ми можемо побачити, що емоційна сторона просякнута ейфорією фанатичних бійців ІД та їх ненавистю, образою, не стільки за віру, або не віру в Аллаха, а за всі спроби людства позбавити їх можливості жити, вмирати та зустріти кінець світу. Звичайно, тут виникає ситуація, коли воля Аллаха діє не на все, якщо групі людей довелося відновлювати халіфат для перезапуску кінця світу. Можна сказати, що побудова халіфату – це помста за його знищення, реакція на відомі зміни в ісламі, необхідність для правовірного життя, єдиний шлях до кінця світу, який, в свою чергу, є необхідністю волі Аллаха – а все це, ніщо інше як реакція, нехай і необхідна з точки зору ІД, але реакція в якій проявляє себе жага помсти. Відомий вчений, доктор політичних наук М. Шевич у статті "ІДІЛ та їх "кінець світу": як апокаліптичні увявлення впливають на їх терор" акцентує увагу на наступному: "Не помиляйтеся стосовно ІДІЛ, яка хоче залучити такі країни, як Сполучені Штати, Франція і Росія в остаточний конфлікт на Близькому Сході. Вони вважають, так само, як християнські фундаменталісти, що там буде велика війна, яка реалізує релігійні пророцтва. Ви знаєте, що вони божеволіють, коли навіть Аль-Каїда каже ним "закінчувати з цим"" [10]. Вони виманюють своїх ворогів, які, по суті, їм не стільки вороги, оскільки інструмент, без якого не стане кінець світу. Велика кількість військових аналітиків та журналістів звертають увагу на те, що створення та формування територіального халіфату розглядалося ІД як захист. Ми розуміємо, що за відсутності будь-якого клаптику землі захищати нема чого, але ідея захисту була головною. Захисту чого? – захисту не стільки ісламу, скільки можливості жити за законами шаріату, а захист – це завжди реакція, відповідь на удар, помста за кривду. Після більш-менш зрозумілого малюнку кордонів ІД почала вибудовувати право "наступального джихаду", яке дозволяє заключати мир не більше, ніж на десять років та ніколи не погоджуватися на фіксовані кордони. Халіф має вести війну хоча би раз на рік. Ведучий каналу youtube Абу Бара говорить наступне з приводу можливості відправити представника в ООН від ІД: "Це не дозволяється. Надіслати посла в ООН означає визнати владу ООН вище влади Аллаха. Ця

форма дипломатії вважається ширком, багатобожжям, і за неї Багдаді негайно оголосять еретиком і усунуть. Навіть наблизити перемогу якогось кандидата у демократичний спосіб – наприклад, проголосувавши за прихильника халіфату на виборах – це теж ширк" [8]. Тут варто відзначити, що дійсно, відповідно до законів шаріату мусульманин не має права приймати участь у виборах, або громадському житті будь-якої державної формації окрім халіфату.

Тепер, коли ми розглянули деякі з фундаментальних аспектів, які відображають інтереси Ісламської Держави ми можемо сказати, що перший рівень реакції методології дій ІД полягає в наступному: помста за тисячоліття без халіфату, помста всім мусульманам, які не боролися за халіфат та адаптували іслам до сучасних умов, а не реалізовували його за принципами, які були притаманні шостому сторіччю, відплата за "відстрочку" кінця світу та спробу його вкрасти у прихильників ІД – все це зведення до примітивного та прихованого емоційного сенсу, який полягає в потребі не стільки будувати, оскільки відплатити, кризь призму релігійної війни, яка є провокаційною та ігровою. Будь-яка помста реалізується за принципом ведення рахунку та почергового нанесення ударів. Саме цим і займається ІД, яка втягує в цю гру своїх ворогів. Ми маємо зрозуміти, що глибинні ідеї ІД – це не новий іслам, не видозмінений іслам, а повернення до старої забутої традиції в її найрадикальніших та найбільш послідовних проявах, насадження якої можливе лише під егідою відплати всім невірним та зрадникам, котрі стали на сторону невірних. Дивно, але факт залишається фактом – Ісламська Держава часто діє як первісна група, яка спрямована всередину себе, а всі дії назовні – це дії ворожі, адже ззовні лише чужинці. Система відносин ІД та всього іншого світу – це не діалог, а війна, і не загарбницька, а війна, що пронизана духом помсти, яка постійно повторюється, розширюючи свої власні межі. Ми побачили її перший, фундаментальний рівень, який є наслідком будь-чого, але точно не творчих акцій. Він же стає причиною, зерном для подальшого розгортання насилля на масштабному рівні та локальних місцевих проявах. Цікаво, що зрозуміти це нам допомагає відомий дослідник Джессі Бюк, який досліджував кровну помсту в середньовічній Англії. Він надає більше п'ятнадцяти основних характеристик цього явища, одна з яких зараз актуалізується в умовах боротьби ІД та всього людства й полягає в наступному: "Помста прагне якнайшвидше розгорітися на ранніх стадіях, коли майже будь-яка причина для неї розуміється як квазі-економічна проблема (особливої конкуренції, питання доступу до ресурсів, втрата матеріальних благ, або ж не матеріальної репутації). Після декількох раундів помста розкручує себе самостійно, а першопричина відходить на другий план. Помста розширює обрії соціальної взаємодії. Кожна нова образа розглядається відірвано від попередніх, що не дає циклу помсти зупинитися" [9, с. 76]. Коли ми говорили про перший рівень реакції Ісламської держави мова йшла саме про ранню стадію конфлікту, коли дійсно, будь-яка дії, будь-якої зі сторін навіть не потребувала глибинного аналізу, а тим більше в умовах включення потужного релігійного чинника у вигляді ісламу. Зазначимо, що Бюк вважає, що пізніше все розгортається самостійно, проте у випадку з Ісламською Державою, всі вищезазначені першопричини нікуди не зникли, а навпаки набувають все більшої легітимності в межах ІД, формуючи при цьому дотичні до них, по своїй суті мізерні локальні конфлікти. Тут була б вдала проста та зрозуміла аналогія зі сходженням лавини, яка може починатися з маленького поштовху, але набуває загрозливих масштабів.

Достатньо просто поглянути на поведінку деяких світових лідерів політичних та духовних, окремих організацій, конкурентів та прихильників Ісламської Держави, щоб зрозуміти, що характеристика, яка надавалася помсті середньовічної Англії залишається актуальною та повторюваною, реалізуючись не у відкритому, а у гарно прихованому, під ковдру релігії, вигляді. Російська Федерація почала наносити активні авіаційні удари по позиціям ІД і всі чудово розуміють, що геополітичні інтереси РФ в цьому регіоні є дуже чіткими та стратегічно важливими, але ми бачимо, що російські ЗМІ позиціонують це майже як священну війну. Цікаво те, що навіть без ЗМІ, основний пласт російської спільноти сприймає Ісламську Державу не як політичного ворога, або образника сирійських мирних жителів, а саме як ворога релігійного, як ворога православної системи. Звичайно, відкрито про це ми навряд чи почуємо, але благословення Патріарха Кирила є доволі показовим не дивлячись на те, що це далеко не перший раз, коли бойові дії за участю РФ, позиціонуються як "війна з легким присмаком православного благочестя". Патріарх Кирил висловив свою позицію наступним чином: "Поки ця війна носить оборонний характер – вона є справедливою. Церква розглядає військові дії як виправдані, коли вони захищають людину, суспільство, державу" [6]. Так само Патріарх у цій заяві нагадав про пережиті росіянами теракти і додав, що нинішні дії Росії в Сирії є відповіддю і обороною для того, що б такі теракти в Росії більше не повторилися. Окрім того, за словами Патріарха, в Сирії терористами знищується православне населення, а це означає, що воно потребує захисту. Відповідь – це реакція, помста, перемога ІД, яка втягує всіх у гру "почергового удару". Окремі військові журналісти та очевидці часто говорять про чеченських бійців, які ведуть бої з Ісламською Державою, без будь яких знаків, які б відносили їх до РФ. Подібні явища спецслужби РФ коментують наступним чином: "На Близькому Сході також діють ті, хто виїхав у район бойових дій за особистою ініціативою, виключно з метою пошуку та ліквідації своїх кровників, причетних до скоєних раніше бойовиками вбивств їх рідних" [4].

Окремо варто звернути увагу на цикл подій та погроз, які передували терактам в Парижі. 15 вересня в будівлі МЗС Франції на міжнародній конференції ООН Олланд назвав знищення ІД основною метою зборів. 22 вересня ІД в офіційному зверненні почала погрожувати нападами на країни, які долучаться до антитерористичної коаліції (США, Франція). 27 вересня відбулися перші бомбардування з боку французьких сил, яким передували двотижневі розвідувальні польоти. 9 та 10 жовтня французькі винищувачі знищили тренувальний табір ІД та декілька нафтових об'єктів. 14 жовтня бойовики Ісламської Держави дали відповідь терактами у Парижі. Теракти в Парижі – це знову-таки не акція, а реакція на дії французької сторони, це ніщо інше, як помста, яку бойовики реалізували єдиним можливим для них чином. Спочатку ІД втягує та провокує політичну спільноту в цілому, не обираючи собі окремих ворогів, а коли та чи інша країна починає активні бойові дії, чого й чекає ІД, останні завжди готові до рішучих дій. Цікаво те, що як правило, ІД попереджає про ці дії заздалегідь, звичайно без особливих деталей, але завжди є офіційна заява-погроза, тобто, бойовики абсолютно не намагаються приховувати чи відсторонюватися від своїх дій та мотивів. Вони навпаки відкрито заявляють про це всьому світові, запрошуючи нових потенційних ворогів приєднатися до гри, яку вони самій й розпочали. Достатньо звернути увагу на заголовки новин, які стосуються ІД і ми побачимо, що слово "помста" зву-

чить із високою частотністю, адже прив'язується представниками ЗМІ до майже всіх дій бойовиків (збиття літаків, наземні теракти, ритуальні вбивства та ін.). Звичайно, ЗМІ не вдається в глибинний аналіз того, що й чому відбувається, але тут на диво вони, дійсно, вгадали та попали в точку, використовуючи поняття "помсти", але самі бойовики подарували їм це, адже вони в своїх відео-зверненнях не просто беруть відповідальність за свої дії, а чітко пояснюють за що саме це було зроблено. Там, де ми чуємо вставку "це за" – це однозначний прояв помсти та її мотиваційних механізмів. Зрозуміло, що після терактів у Парижі французькі винищувачі нанесли більше 20 бомбардувань за короткий проміжок часу – це знову та сама помста, яка вже почала розкривати себе самостійно, не заглиблюючись у першопричини. Політолог Г. Бовт на питання, які країни можуть бути після Франції, відповів наступним чином: "Та які завгодно можуть бути. І не тільки ті, які беруть участь у боротьбі проти ІДІЛ в Сирії. Адже, скажімо, з Британії досить багато ісламістів вирушили воювати в Сирію на боці терористичних організацій. І ці люди можуть повернутися на батьківщину" [2]. Подібна думка є не просто помилковою, але й дуже небезпечною, адже позбавляє світову спільноту правильної стратегії та методології й методики дій. Ми звертаємо увагу на те, що подібні коментарі помилкові в силу абсолютного нерозуміння ІД як духовного феномену, як релігійної групи, яка має глибоке коріння, котре не виникло в умовах фінансової або макроекономічної боротьби. Політологи та публіцисти пояснюють вищезгадані події з різних позицій, але поширено й помилково думають, що Франція просто стала випадковою жертвою. Франція сама себе обрала на роль жертви для ІД. Ми зараз не коментуємо жодні політичні орієнтири та їх правильність, але факт залишається фактом, Франція сама розпочала бомбардування, чим і запросила бойовиків до прямих дій. Ісламська Держава, таким чином, сама для себе отримую дозвіл на подібні вчинки. Існує велика кількість інтерв'ю, де політологи вважають, що на місці Франції могла бути будь-яка країна, вважають що це – випадковий вибір, але ІД не грає в лотерею. Вони чітко знають "хто", а головне – "за що".

Ідея помсти розгортає себе та втілюється у життя не лише на глобальному, світовому рівні, але має й більш локальні прояви. Так, у кінці жовтня 2015 року почали з'являтися новини, що на бік армії Башара Асада перейшло жорстоке та велике плем'я "Шайтат", яке зазвичай воювало на боці опозиційних сил Сирії. "Шайтат" назвали свій бойовий загін "Леви східної провінції" на противагу ударній штурмовій групі ІД – "Леви халіфату". Абдуль Саттар Алхалаф заявив, що війна з ІД – це справа кровної помсти, за те, що ті вирізали велику частину племені, яке не визнало закони халіфату. "Це помста за те, що вони стали різати наших людей. Але наша головна помста – за нашу країну, яку вони намагаються захопити" [1]. Дивно, що група, котра постійно воювала проти Асада перейшла на його бік, але саме помста була названа основною причиною, адже тут для "Шайтат" почав діяти принцип "Ворог мого ворога – мій друг".

Таких прикладів дуже велика кількість. Все, що відбувається в Сирії, прямо чи опосередковано, пов'язано з ідеєю помсти. Стосується це великих держав, окремих груп, племен, релігійних організацій, політичних лідерів, тощо. Абсолютно всі сторони, які задіяні в цьому конфлікті діють за принципом помсти. Кожен із гравців може мати власний план, бачення ситуації та стратегію, але в кінцевому рахунку, реалізація відбувається "руками помсти", яка розгортається на першому рівні, запускаючи

себе в подальшому на рівень другий, який ми розглянули на прикладі окремих кровопролитних актів.

Таким чином, ми бачимо, що Ісламська Держава – це не просто примітивна зграя жорстоких фанатиків, це не Аль-Каїда та не афганські Моджахеди – це щось нове-старе-давню забуте. Те, що має ґрунтовну основу, настільки потужну й приховану, що дозволяє своїм прибічникам діяти з архаїчною жорстокістю, затуманюючи цим уми та очі світової спільноти. Абсолютно всі дії ІД так чи інакше базуються на ідеї помсти, яка виступає завжди як реакційна дія, а не творча акція. Ми умовно виділили два рівні на якому існує та актуалізується ідея помсти. Рівень перший – глибокий, духовно обґрунтований та всеосяжний, адже торкається абсолютно всього комплексу вірувань бойовиків ІД. Другий рівень є похідним від першого, але він постійно замикає це коло і не дає йому зупинитися, адже розкручує бойові дії саме за рахунок механізму помсти. Ми зрозуміли, що для боротьби з цим страшним та стародавнім явищем не достатньо грубої фізичної сили. Дійсно, війна неминуха, але знищити ІД – це значить знищити ту анти-ціннісну ідею, жагу помсти та озлобленості, відчуття образи на всіх за "вкрадену" доктрину та "зламану наперед-визначеність". Вже абсолютно не важливо, чи є іслам в Ісламській Державі, чи може все це абсолютно химерне трактування, набагато важливішим є результат, який існує не у вигляді халіфату чи бойових загонів, а у вигляді ідеї, яка як живий організм сама себе віднайшла, запустила та продо-

вжує розгоратися в умах не тільки прибічників ІД, але й їх ворогів, яким не залишається нічого іншого, як вступати в бій за правилами суперника.

Список використаних джерел

1. Абдуль Саттар Алхалаф На сторону Асада перешло племя, о жестокости которого ходят легенды / LifeNews – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lifenews.ru/news/166005>
2. Бовт Георгий Интервью для комсомольской правды / комсомольская правда – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kp.ru/daily/26458.7/3328386/>
3. Грем Вуд Чего хочет ИГИЛ? / Радион Раскольников Спутник и погром. – [электронне джерело]. – Режим доступу: <http://sputnikpogrom.com/greatermiddleeast/40008/what-isis-really-wants/#.VtxpBrSLTIV>
4. Интерфакс Чеченцы воюют с ИГИЛ по закону кровной мести / Интерфакс – [электронне джерело]. – Режим доступу: <http://www.ves.lv/chechentsy-voyuut-s-igil-po-zakonu-krovnoj-mesti/>
5. Новиков М. П. Карманный словарь атеиста / Под общ. ред. М.П. Новикова. – М.: 1987. – С. 56.
6. Патриарх Кирилло Патриарх Кирилл назвал операцию в Сирии "оборонительной войной" / РБК – [электронне джерело]. – Режим доступа: <http://www.rbc.ru/rbcfreenews/568e42249a79477603af9985>
7. Серантонио Я и католицизм / youtube – [электронне джерело]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=0lEuzJzDKZg>
8. AbuBaraa Anjem Choudary & Abu Baraa last talk before Arrest / youtube – [электронне джерело]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=j5gmS6LXc0>
9. Byock Jesse Defining Feud: Talking Points and Iceland's Saga Women. In Feud in Medieval and Early Modern Europe / Jeppe Büchert Netterstrøm and Bjorn Poulsen – Aarhus Universitets Forlag.; 2007. – P. 69-94.
10. Schewitz Manny ISIS and the "End of the World": How Apocalyptic Beliefs Influence Their Terror / Forward Progressives – [электронне джерело]. – Режим доступу: <http://www.forwardprogressives.com/isis-end-world-beliefs-influence-terror/>

Надійшла до редколегії 21.05.16

А.А. Ишханишвили

ЛАТЕННЫЕ ПРИЗНАКИ КРОВНОЙ МЕСТИ В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ (ИСЛАМСКОЕ ГОСУДАРСТВО: КАМЕНЩИКИ ДЖИХАДА ИЛИ МЕСТЬ ЗА УКРАДЕННЫЙ ХАЛИФАТ)

Рассматриваются скрытые проявления кровной мести в современном мире. Обращается внимание на роль мести в становлении Исламского государства и связь фундаментальных основ последней с понятием мести, а также реализации в рамках методологии действий Исламского Государства.

Ключевые слова: месть, кровная месть, возмездие, Исламское Государство, ИД, и деловые, халифат Абу Бакр аль Багдаде, Сирия, Коран, джихад, монотеизм, конец света, апокалипсис, Дабик, Аллах, ислам.

A.A. Ishkhanishvili

LATENT SYMPTOMS OF A BLOOD FEUD IN THE MODERN SOCIAL AND CULTURAL SPACE (THE ISLAMIC STATE: MASONS OF JIHAD OR REVENGE FOR A STOLEN CALIPHATE)

We consider the existence of a hidden blood feud in the modern world. Attention is paid to the role of revenge in the formation of Islamic state and communication fundamentals of the latter with the concept of revenge, as well as the implementation of the methodology of action of the Islamic State.

Keywords: revenge, blood feud, retribution, The Islamic State, IS, ISIS, Caliphate, Abu Bakr al-Baghdad, Syria, Koran, jihad, monotheism, doomsday, apocalypse, Dabiq, Allah, Islam.

УДК 2.28

Л.Г. Конопот, д-р філос. наук, проф.

ПРОТЕСТАНТИЗМ ЯК ІНВАРІАНТ СУЧАСНОГО КУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ

Стаття присвячена аналізу протестантизму в сучасному соціокультурному просторі. Йдеться про сьогодення протестантизму, який виступає своєрідним викликом та рухливою силою в сфері традиційного мислення і традиційних культур. Робиться висновок, що протестантизм продовжує домінувати у розвитку християнства, в таких галузях, як економіка, політика, наука і подекуди він спрямовує як суспільство, так і християнство на шляхи з непередбаченими наслідками. Протестантизм не має достатньої повноти традиційної духовної культури й це обмежує його здатності вирішувати масштабні проблеми сучасних глобалізаційних процесів. Цінності сучасного західного суспільства не тільки не існують на незалежній культурній основі, що створюється у сьогоденні, але й є розвитком ідеалів протестантського віровчення. У певному розумінні, протестантське забарелене етичне і естетичне бачення світу, у багатьох випадках, сприяє відчуженню у соціумі.

Ключові слова: людина, свідомість, культура, протестантизм, відчуження, соціум, глобальні процеси, ідеали, традиція, інновації.

Сьогодення України виявляє спроби побудови концептуальної моделі подолання глибинної кризи у сфері культури. При цьому важливим є те, що дослідницький простір, у багатьох випадках, обмежений аналізом суто зовнішніх проявів кризи, в той час. коли увага повинна концентруватися на передумовах цієї кризи, що закладена у духовному ґрунті сучасної цивілізації. Саме тому актуальним постає дослідження християнства, в особливості його феномена – протестантизму, оскільки роз-

виток сучасного державного устрою, науки, освіти, технології бізнесу та сучасної професійної етики відбувається п'яти століть у щільній єдності з культурою протестантизму. Відомий дослідник П.Бергер наголошує, що "протестантизм стикається з сучасністю ширше і довше, ніж будь-яка інша релігійна традиція" [11, с. 198]. Окрім того, відомий вчений зауважує, що "парадоксальним чином увесь світ постав протестантським" [11, с. 213]. Інший відомий автор – теолог Л.Джуссані вважає, що

значною складовою сучасного культурного розвитку є християнська релігія, але це послаблено або применшено тим, що можна було би назвати "протестантським впливом" [3, с. 144]. В такий спосіб, виявлення джерела проблем сучасного стану може залежати від прояснення їх взаємозв'язку з протестантизацією соціуму й індивідуальною свідомістю. Тому важливим є дослідження цього явища як показника як позитивних, так і негативних рис сучасності. Що стосується України, то вона має багатий досвід як протистояння, так і взаємозв'язку з західним християнством і західною культурою, як на світському, так і релігійному ґрунті.

Протестантизм детально досліджений як релігійне вчення, але недостатньо проаналізовано його значення як феномену культури, його внесок у процеси становлення сучасної цивілізації. Щодо духовної сутності протестантизму та цього типу свідомості, то слід відмітити праці таких дослідників, як К.Барт, Д.Бонгоффер, С.Кіркгор, П.Тілліх. Необхідно також звернути дослідницьку увагу на праці та діяльність слов'янофілів, зокрема О.Хомякова, який стверджував, що православна релігія й протестантизм – це тенденції, що взаємодоповнюють раціоналізацію та одухотворення культури. Про внесок протестантизму в культурні процеси писали М.Арсеньєв, М.Бердяєв, С.Булгаков, Б.Вишеславцев, І.Ільїн, Л.Карсавін, Л.Шестов. Особливу увагу викликають положення німецького соціолога М.Вебера, який розкрив взаємообумовленість протестантської етики і духу капіталізму, проаналізував значення впливів протестантської етики на індивідуальну свідомість. Окрім того, процеси "протестантизації свідомості" розглядалися в працях М.Бубера, Р.Гвардіні, Г.Зіммеля, Г. Марселя, Э.Мунье, М.Гайдеггера, К.Ясперса. Історичні аспекти протестантизму, особливості Реформації аналізувалися в працях Ф.Броделя, Ж.Габреля, І. Гейзінгі, Г.Зассе, А.Макрата, Х.Г.Міттера, М.Нолла, А. Тойнбі, Б.Фонтенеля та ін. Слід зазначити, що західні дослідники, у більшій мірі, приділяли увагу систематизації емпіричного матеріалу з метою аналізу конкретних проблем минулого і сучасності (особистість і колектив, професія й індивідуальність, родина і соціум та ін.), але не досліджували сучасні кризові явища у взаємопов'язаності з протестантською культурою. В українському релігієзнавстві протестантизм досліджувався з багатьох позицій – про це свідчать праці таких вчених, як Леда А.Я. "Протестантські течії в релігійному житті українців Галичини у міжвоєнний період (1919 – 1939)" [4]; Литвяк О.М. "Вплив протестантизму на становлення державності в Німеччині (XVIII – XX ст.)" [5]; Мокієнко М.М. "Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991-2004 рр.)" [6]; Опря І.А. "Становище та діяльність пізньопротестантських громад Правобережної України (1900 – 1917 рр.)" [7]; Спир О.А. "Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства" [8]; Черенков М.М. "Європейська реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідних засад, особливості соціокультурних трансформацій" [9] та ін. Слід зазначити, що протестантизм детально досліджено як в історичному, так і релігійному аспектах, але, на нашу думку, недостатньо в плані розгляду його як феномену і зв'язку з аналізом вторинних наслідків його розвитку. Незважаючи на те, що присутність протестантизму у надрах сучасної культури має не очевидний характер, структура її цінностей й парадигм свідчить про домінуючі позиції протестантизму, який є інваріантом сучасного розвитку, організуючою ланкою багатоманітності елементів сучасної західної цивілізації та культури.

Метою статті є дослідження протестантизму як унікального явища культури, визначення його впливів на сучасну культуру, систему цінностей, соціум та людину.

В умовах фактичного домінування на Заході протестантської культури, на нашу думку, не слід виділяти у її носіїв тільки прагнення до створення однополярної моделі світової спільноти. Все більше актуальним стає пояснення того, до яких саме позитивних і негативних наслідків може призвести сучасний протестантизм. Безперечно, не можна говорити лише про його деструктивні впливи на культуру, але необхідно враховувати можливість та необхідність самокорекції протестантизму завдяки привнесенню досвіду інших культур, тим більше, що протестантизм мав досвід не тільки міжконфесійних суперечок, але й взаємозбагачуючих контактів всередині історичної церкви і, в такий спосіб, джерела оновлення. Сьогодні протестантизм, у певній мірі, вже є позитивом, тому що виступає своєрідним викликом та рухливою силою в сфері традиційного мислення і традиційних культур. Протестантизм продовжує домінувати у розвитку християнства, в таких галузях, як економіка, політика, наука і подекуди він спрямовує як екуменізм, так і християнство на шляхи з непередбаченими наслідками. Протестантизм не має достатньої повноти традиційної духовної культури й це обмежує його здатності вирішувати масштабні проблеми сучасних глобалізаційних процесів. Цінності сучасного західного суспільства не тільки не існують на незалежній культурній основі, що створюється у сьогоднішній, але й є розвитком ідеалів протестантського віровчення. У певному розумінні, протестантське забарвлене етичне і естетичне бачення світу, у багатьох випадках, сприяє відчуженню у соціумі. Окрім того, цінності протестантизму, що стимулюють організацію діяльності, реалізацію матеріального поступу, розвиваються у безперервній динаміці та виступають статичним ґрунтом для орієнтації в світі. На відміну від цих, суто зовнішніх цінностей, творчі цінності (суто внутрішні) мають значення цінностей другого порядку. Сучасний соціум характеризується повсюдним розвитком контрактної системи взаємовідносин, накладанням певних схем на всі сфери життєдіяльності людини і соціуму, а звідси – й ціннісний плюралізм, й релятивізм. що постали одні із головних вимірів сучасної культури. Релігійна сфера постала об'єктом "опредметнення" та формалізованого оцінення. При цьому, та можливість "опредметнення" людини і культури, що закладена від початку в протестантизмі, здійснюється сьогодні у повному обсязі, оскільки давніший союз протестантизму і держави, а також співвіднесеність із поточними цінностями є обґрунтованими як ніколи. Протестантизм у сьогоднішній прагне зберегти власні позиції і в соціумі, і в культурі, все більшу владу він надає структурам влади і сучасним суспільним механізмам управління. завдяки цьому протестантизм стає провідником сучасної політики і сучасного способу життя. В таких умовах людина і культура особистості як самоцінна складова культури виявляються під загрозою уніфікації та маніпулювання, тому що все частіше і частіше затверджується утилітарний шлях розвитку та своєрідні методи досягнення успіху (Д.Карнегі, А.Маслоу та ін.). Головною цінністю постає технологія володарювання та "менеджмент" успіху, етика втрачає свою органічність і розвивається як метод управління, як засіб для прибуткового виробництва. У певному розумінні такий стан речей прояснює відомий румунський дослідник культури і релігії К.Нойка, який зазначає, що "Реформація і особливо пуританський світогляд привнесли ідею поступу на Захід. Пуритани вірили, що існує зв'язок між ветхозавітною покірливістю і культурним

розвитком. Такий оптимістичний погляд було секуляризовано мислителями сімнадцятого століття і його занепад у двадцятому столітті загрожує виживанню західної гуманістичної цивілізації" [12, с. 127]. Завдяки Реформації світобачення із статичного, незмінного, перетворилося на рухливе і в цьому процесі відіграв важливу роль кальвінізм, який перейшов вді середньовічної системи світобачення, що ґрунтувалася на вічному та природному порядку, до сучасного, динамічного. Слід зазначити, що реформаторство виділилося в окрему та офіційну позицію церкви, при цьому християнські новаторські зміни протестантизм перетворив на культурні зміни. Такі швидкі зміни були потрібні для протестантизму, який від початку боровся за своє виживання, тому укріплення релігії відбувалося за рахунок устанавлення відносин підкорення державі, надання їй тих прав, що відішли від звичних привілеїв церкви, а також нових повноважень, що були встановлені протестантською церквою. Таким чином, від тієї пори динаміка реформ постає однією з головних традицій протестантської релігії. Кінець ХХ – початок ХХІ ст. постійно нагадують про "кордони людського зростання", водночас протестантизм порушує ці кордони, що пов'язано з лібералізацією сучасної культури, що в латентній формі є ґрунтом нігілізму. Фактично, сьогодення демонструє, що філософія, релігія, теологія є вторинними у відношенні до держави, економіки, сучасних інноваційних процесів. Такий підхід й призводить до сегментації уявлень про природні права та природні потреби людини. Гнучкість протестантизму висвітлюється в його постійних трансформаціях, залежним від економічних і політичних подій і, таким чином. його динаміка розвитку як така не означає справжнього поступу.

Протестантизм пройшов не такий великий відрізок історії, щоб віднести всі його положення до історичних ідеалів і традицій. Феномен протестантизму нерозривно пов'язаний з поняттям "спосіб життя", який в протестантському світобаченні стає вже не *Homo ludens*, але *Homo faber*, не зовнішнім засобом організації життєдіяльності й творчості людини, а їх сутнісним наповненням. Якщо в добу становлення протестантизму і стиль, і спосіб життя ще були пов'язані з виживанням протестантської культури, то в сучасному суспільстві проблеми виживання вирішуються державою, соціумом, але все більше і більше актуальною є проблема повноцінного і вільного життя людини, здоров'я суспільства і людини. Безперечно, стиль у сьогоденні – це необхідний, ефективний механізм, який допомагає діяти найбільш природно і органічно в сучасному суспільстві, оскільки все більшого значення набуває візуальний, матеріальний бік комунікації.

Якщо не так давно стиль життя був умовністю, то сьогодні він є ірраціональним у своїй послідовній спрямованості, в необхідності його постійного оформлення та забезпечення. Стиль життя є предметом філософської антропології, оскільки, у певних випадках, він приходиться до протиріччя з природними потребами та прагненнями людини. Отже, протестантизм створив закритий варіант культурної моделі, що виглядає як процес відкритого створення все нових та нових культурних образів та форм. Спрямованість на реалізацію суто матеріальних цінностей, максимальне використання всіх сутнісних сил людини з метою досягнення успіху, вихолощує духовний зміст культури та перетворює його на шоу-культуру.

Цінністю виступає уособлене "я", саме воно містить у собі конкретні, суто індивідуальні цінності, які не проєктуються на суспільство. Індивідуальні вчинок, думка, пристрасть самі по собі стають цінностями. Свобода людини нічим не обмежена, цінності формуються абсолютно автономно і не залежать від жодних

впливів – ні від болю, ні від страху, ні від нормативних вимог спільноти і суспільства.

Гіпертрофія свободи волі переростає, у цьому випадку, в дике свавілля, у шаленість суб'єктивності, у нестримне самоствердження. В цілому, повна автономія людини, її індивідуальна мораль, виявляється автономією і від загальнолюдської моралі – від любові, доброзичливості, справедливості. В цьому варіанті виникає питання: чи це мораль? Чи, взагалі, можливо використовувати поняття "мораль" до анархічної, нічим необмеженої стихії "я"? Кордони в розумінні свободи волі й автономії моралі, безперечно, неприйнятні. Необхідно наголосити, що в німецькій традиції філософування ХХ століття вибудовується амбівалентна інтерпретація цінностей – такою є позиція М.Шелера, Г.-Г.Гадамера, А.Штерна. Наприклад, М.Шелер підкреслював подвійний характер цінності, для нього – з одного боку, цінності не є фактами, але породжені саме ставленням людини до них, а з іншого – цінності протистоять свавіллю людини, вони диктують визнання реальним того, що людина відчуває.

Окрім того, в межах пізнавального аспекту людської діяльності ціннісний компонент виявляється багатоплановим, але головною формою його існування є проблема істини. М.Шелер зазначає, що співвідношення "цінність – істина" в історії культури людства має багато інтерпретацій. Саме поняття істини вживається на двох рівнях – повсякденному і філософському. Філософський аспект – це гносеологічний, йдеться про рівень адекватності знання суб'єктом конкретного об'єкту. В такий спосіб, воно розкриває характер взаємовідносин між нашими знаннями, предметами та процесами в об'єктивному світі. У повсякденному розумінні ми розглядаємо істину в плані онтології, як форму дійсного буття. Але виникає і наступне питання: чи ми маємо право вважати істину належною до аксіології? Очевидно, що істина, яка функціонує в культурному просторі не може не мати аксіологічного змісту, аксіологічної наповненості. Вона існує не в абстрактному вимірі, а в конкретиці людських взаємовідносин, відображає людські думки, прагнення, бажання.

Те, що стосується релігійної свідомості, то вона онтологізує цінність міфологічних уявлень, які беруть свій початок у первісному суспільстві. Взагалі, релігійна свідомість постає важливим чинником у ставленні людини до світу, але "...невідповідність матеріальних і духовних світів, причому значну роль в останніх відіграє чинник релігійної віри, релігійних традицій, створює реальні соціальні проблеми. Ситуація ускладнюється й згаданим незбігом офіційного рівня доктрин, в тому числі релігійних, з реальними нормами й цінностями соціальних та етнічних груп. У сучасному світі релігії мають універсальні ідеали добра (принаймні, це можна сказати про основні світові релігії), без яких неможливе вдосконалення людського співтовариства. Водночас, як і в середні віки, в традиційних спільнотах вже ХХІ ст. релігія, ознака віри нерідко є приводом протиставлення в опозиції "свій" – "чужий", "добрий – злий", "той, хто заслуговує на наше ставлення, як до самих себе" й "той, хто не має з нами рівної вартості" [1, с. 47]. Але, безперечно, цінності, як світського, так і релігійного характеру мають динамічний характер, їх духовна наповненість змінюється протягом соціально-історичного розвитку людства. Як не може бути застиглою та чи інша національна культура, так не можуть бути застиглими і цінності цієї культури, "... досвід ХХ ст. демонструє можливість розвитку, принаймні, в соціальному напрямку і релігійних доктрин, і самих етосів релігійних спільнот. Цей розвиток відбувається шляхом універсалізації, раціоналізації моральних норм і цінностей і відповідає загальним соціальним тенденціям" [1, с. 47]. Поняття

"любові", "довіри", "стиду", "вини", "героїзму" та ін. і сьогодні мають свою аксіологічну наповненість. В сучасному світі ефективність функціонування багатьох з цих понять забезпечується соціальними і психологічними факторами, що виступають ґрунтом життя і культури, а також конкретним морально-естетичним сенсом, якого вони набули завдяки мистецтву. Морально-естетичний смисл, який міститься у самих категоріях, впливає у ціннісно-орієнтуючому і ціннісно-вмотивованому плані на поведінку і спілкування, вводить людину в проблемне поле сучасної культури, пропонує їй набір оцінок і нормативів, без яких, взагалі, неможливо уявити собі подальший культурний розвиток життя людини, його змістовну наповненість. Одним із понять, які мають конкретне функціональне навантаження, є поняття "духовність", що прояснює смисл життя людини, протистоїть його фальшивим інтерпретаціям. Модифікації поняття "духовність" можна побачити і в етиці буддизму, і стоїцизму, і християнства і, нарешті, це поняття з'являється в культурі XIX – XX ст. Відомий дослідник культури А.Швейцер в праці "Культура і етика" зазначає: "Головним в культурі є не матеріальні досягнення, а те, що індивіди осягають ідеали вдосконалення людини і покращання соціально-політичних умов життя народів й всього людства, й у своїх поглядах постійно керуються цими ідеалами. Тільки у тому випадку, якщо індивіди в плані духовних сил будуть працювати над вдосконаленням себе самих і суспільства, постане можливим вирішити проблеми, що породжує дійсність і забезпечити всезагальний поступ, що буде таким, який буде творити благо у всіх відносинах. Чи будуть матеріальні досягнення, за деякою мірою, – більшими або, за деякою мірою, – меншими, не є вирішальним для культури. Її доля визначається тим, в якій мірі впевненість людей збереже владу над фактами" [10, с. 98].

Вищезазначені категорії здатні здійснювати ціннісно-орієнтуючий вплив тільки на тих людей, які, за думкою І.Канта, "розвивають власну культуру". У певному сенсі, вищезазначені поняття – "любів", "духовність", "дружба", "гідність" та ін. – це "знакова культура" і процес морального розгортання сутності людини передбачає тривале і цілеспрямоване осягнення соціальних і моральних "значень", "смислів", які містяться у цих поняттях.

Кожна людина, бажає вона цього або ні, знаходиться перед моральним вибором, мусить постійно приймати моральні рішення, які іноді визначають не тільки ті або інші життєво важливі проблеми, але і, взагалі, формують спрямованість усього життя. В такий спосіб, людина не може не звертатися (якщо вона прагне того, щоб такі рішення були б раціональними) до тих ціннісних надбань людства, яким віддавали свої сили, серце та розум найвидатніші представники людства. Оволодіння такою спадщиною значно розширює можливості вибору цінностей, дозволяє спиратися у своїх рішеннях на значно обґрунтовані висновки, ніж ті, до яких ще необхідно дійти самостійно. Вибір цінностей постане більш усвідомленим, раціональним і вільним, чим більше він обумовлений знанням розвитку, знанням процесу формування ціннісних орієнтацій людства. Отже, аксіологія виявляє свою головну проблему – проблему ієрархії цінностей. Безперечно, ця проблема виникла ще в Античності, мала своє теоретичне обґрунтування в Олександрійській школі неоплатонізму, в добу Середньовіччя.

Але, слід підкреслити, що людина в цій ієрархії буття, до доби Ренесансу мала чітко зафіксоване місце – вона знаходилася посередині, між небесним і земним світом, була пов'язуючою ланкою між ними. І тільки в культурі Ренесансу, людина, в залежності від своєї поведінки мала можливість рухатися по цій ієрархії, могла

піднятися до рівня Творця або перейти на тваринний рівень існування, керуватися суто фізіологічними потребами. Отже, доба Ренесансу постала переламним, ключовим моментом в історії людства – тепер все залежало від рівня духовності людини. На нашу думку, це положення є актуальним і для сучасної людини – в залежності від того, як людина прилучається до цінностей, які цінності вона обирає та засвоює, в такий спосіб вона і вибудовує свою поведінку, стратегію власного життя. Кожна людина має достатньо сил для того, щоб стати духовною істотою, звичайно, ми не можемо зараз вести мову про маргінальні форми поведінки. Але, якщо людина є самодостатньою, вона має реальні можливості реалізувати власну сутність, розгорнути свій духовний зміст, а не тільки досягти матеріального успіху, як це пропонується протестантизмом. Відомий німецький дослідник Д.Генрих у праці "Свідоме життя. Дослідження суб'єктивності та метафізики" [2] наголошує на наступному: "Стародавнє основне питання, що ж нас взагалі може переконувати в тому, що ми схоплюємо дійсне в наших думках, безпосередньо стосується результату дослідження знання про нас самих. Адже було показано, що ми взагалі спроможні бути такими істотами, якими ми є, лише тією мірою, якою ми здійснюємо "Я – думки" (IchGedanken). Відносно них цілковито немає підстав для розрізнення між тим, що мислиться в таких думках, і дійсністю змісту думки (desGedachten). Не може бути жодної "самої лише" "Я – думки". Радше завдяки кожній такій "Я – думці" взагалі тільки є дійсною певна істота, який властиве її існування в "бутті – для – мене" [2, с. 56].

XX століття і перша чверть XXI ст. розкрили значення формування особистості, її важливу роль у культуротворчому процесі. Що стосується аксіологічного аспекту, то він існує не тільки в культурі, його можна виокремити в політичній сфері, в економічній та ін. галузях діяльності людини. Може виникнути питання: чому в кожній галузі людської діяльності? Відповідь одна: тому, що йдеться про діяльність людини – єдиної в світі духовної істоти.

Висновки. Аналіз протестантизму спрямовує на те, щоб розглядати його не тільки в якості феномену історії релігії та культури, але й інваріантом сучасного культурного розвитку. В історичному русі протестантизму зникає тотожність його релігійної складової і практичної діяльності, остання й визначає його специфіку в сьогоденні західного світу. Традиційне прагнення представників протестантизму до матеріального, до успіху, у багатьох випадках, постає шоу-культурою, яка змінює структуру культурних цінностей, наслідування історичних традицій. В умовах сучасного глобалізованого світу протестантська культура, безперечно, сприяє соціальному і технічному розвитку, але при цьому негативно впливає на культурну й особистісну сфери цього розвитку. Йдеться про все більшу стандартизацію та безособливість культурних і духовних цінностей, уніфікацію абстрактних культурних стандартів, що нівелюють уявлення про багатоманітність культурних проявів, типів свідомості й життя, тобто, відбувається суб'єктивізація і релятивізація культурних уявлень – з одного боку, а з іншого – авторитаризм і беззмістовність соціокультурних зразків. В цьому аспекті протестантизм виступає не стільки релігією, оскільки способом життя.

Список використаних джерел

1. Аболіна, Т.Г., Етичні норми і цінності: проблеми обґрунтування / Аболіна Т.Г., Ермоленко А.М., Кисельова О.О., Малахов В.А. – К.: Стіло, 1997. – с. 24 – 79.
2. Генрих, Д. Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики. / Д.Генрих. -К.: КУРС, 2006. – 188 с.
3. Джуссани Л. Християнство как вызов. / Л. Джуссани. – М., 1993. – 154 с.

4. Леда, А.Я. Протестанські течії в релігійному житті українців Галичини у міжвоєнний період (1919 – 1939): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / А.Я. Леда; Львів. нац. ун-т ім. І.Франка. – Л., 2006. – 20 с. –
5. Литвяк, О.М. Вплив протестантизму на становлення державності в Німеччині (XVIII – XX ст.): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.02 / О.М. Литвяк; Донец. нац. ун-т. – Донецьк, 2005. – 19 с.
6. Мокієнко М.М. Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991-2004 рр.): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / М.М. Мокієнко; Запоріж. нац. ун-т. – Запоріжжя, 2007. – 20 с.
7. Опря, І.А. Становище та діяльність пізньопротестантських громад Правобережної України (1900 – 1917 рр.): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / І.А. Опря; НАН України. Ін-т історії України. – К., 2006. – 20 с.
8. Спіс, О.А. Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства:

- автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 / О.А. Спіс; Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2007. – 20 с.
9. Черенков, М.М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідних засад, особливості соціокультурних трансформацій: автореф. дис... д-ра філософ. наук: 09.00.11 / М.М. Черенков; Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2009. – 36 с.
10. Швейцер, А. Культура и этика. / А.Швейцер. – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.
11. Berger, P. The capitalist revolution. / P.Berger. – N.Y.: Basicbooks, 1986. – 187p.
12. Noica, C. Six maladies de l'esprit contemporain. / C. Noica. – Paris: Criterion, 1991. – 201 p.

Надійшла до редколегії 11.05.16

Л.Г. Конотоп

ПРОТЕСТАНТИЗМ КАК ИНВАРИАНТ СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Статья посвящена анализу протестантизма в современном социокультурном пространстве. Речь идет о современном протестантизме, который выступает своеобразным вызовом и движущей силой в сфере традиционного мышления и традиционных культур. Делается вывод, что протестантизм продолжает доминировать в развитии христианства, в таких отраслях, как экономика, политика, наука и иногда он направляет как общество, так и христианство на пути с непредсказуемыми последствиями. Протестантизм не имеет достаточной полноты традиционной духовной культуры и это ограничивает его способности решать масштабные проблемы современных глобализационных процессов. Ценности современного западного общества не только не существуют на независимой культурной основе, которая создается в настоящем, но и является развитием идеалов протестантского вероучения. В определенном смысле, протестантски окрашенное нравственное и эстетическое видение мира, во многих случаях, способствует отчуждению в социуме.

Ключевые слова: человек, сознание, культура, протестантизм, отчуждение, социум, глобальные процессы, идеалы, традиция, инновации.

L.G. Konotop

PROTESTANTISM AS AN INVARIANT OF THE CONTEMPORARY CULTURAL DEVELOPMENT

The article is devoted to analysis of Protestantism in the modern socio-cultural space. We are talking about the present of Protestantism, which is a challenge and a moving force in the realm of conventional thinking and traditional cultures. The conclusion is that Protestantism continues to dominate the development of Christianity, in such sectors as economy, politics, science and sometimes he directs both – the society and Christianity in ways with unpredictable consequences. Protestantism does not have sufficient completeness of the traditional spiritual culture and this limits its ability to solve major problems of modern globalization processes. Values of modern Western society not only does not exist independent of the cultural framework established in the present but is a development of the ideals of the Protestant faith. In a sense, Protestant painted the moral and aesthetic vision of the world, in many cases, contributes to alienation in society.

Keywords: human, consciousness, culture, Protestantism, alienation, society, global processes, ideals, tradition, innovation.

УДК 2–42:608.1

Р. В. Мартич, канд. філос. наук, доц.

СУЧАСНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПИТАНЬ БІОЕТИКИ (АБОРТ, ЕВТАНАЗІЯ) У КАТОЛИЦИЗМІ ТА ПРОТЕСТАНТИЗМІ

Поняття евтаназії та абортів є полісемантичним, поєднує в собі медичний, правовий, релігійний, морально-етичний та інші аспекти. Релігійний аспект є одним із важливих, оскільки формує самоідентифікацію особистості, що безпосередньо впливає на вибір особистості в морально-етичній площині. Ставлення сучасних теологів протестантського та католицького віровчення є струмуючим фактором для людини у знищенні власної природи.

Ключові слова: життя, людина, біоетика, аборт, евтаназія.

Нині, коли людина генерує безліч інноваційних технологій, 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 біоетику, біополітику, біотеологію та інші галузі науки. 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 абортів; клонування людини; створення стовбурових клітин з ембріональних тканин; проведення клінічних дослідів; сурогатного материнства тощо. На сьогодні науковці не мають одностайної думки щодо бачення та оцінювання результатів розвитку нових технологій та ідей у медицині та біології в цілому. З огляду на наявність наукових неузгоджень етико-правового характеру у поглядах на проблему 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.

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 Християнської церкви. 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 вчення християнських теологів утверджується краса і праведність життя, створеного Богом. Усе живе, природа і людина в ній, розуміється як щось сакральне. Дії спричинені проти нього, – грішні і недопустимі, бо руйнують творіння Боже. По-третє, основа людського жит-

тя закорінена в духовному світі людини, співвіднесеному з божественною трансценденцією.

Дана стаття не репрезентує особистих переконань автора та не висвітлює його особистої суб'єктивної позиції щодо порушених питань, оскільки є спробою здійснити аналітичний огляд теоретико-методологічного підходу до розв'язання окремих проблем біоетики (аборт та евтаназія) у спектрі релігійних доктрин та вчень теологів (протестантів та католиків).

Проблему загрозливого поширення біомедичних технологій вивчала проф. І. Сілуянова. У докторській дисертації "Філософсько-методологічний аналіз сучасних проблем біоетики" автор дослідила низку актуальних питань біоетики, в тому числі кризь призму взаємодії лікарської етики з моральною філософією. В інших працях увагу зацентровано на теологічному осмисленні проблеми сучасними богословами.

Дослідниця розглядає моральні принципи християнства, ісламу та іудаїзму в контексті біомедичних положень як їх соціокультурні передумови [12], [13].

Наступним глибоким комплексним дослідженням основних концептуальних моделей сучасної біоетики стала дисертаційна робота С. Пустовіт "Філософсько-методологічний аналіз передумов, засад та принципів біоетики", у якій подано порівняльний аналіз моделей, розкрито їх значення у становленні та трансформації біоетичного знання, їх практичну спрямованість, перспективи використання у теорії та практиці; з'ясовано особливості теоретико-методологічних підходів щодо обґрунтування системи нормативних принципів та цінностей американської та європейської біоетики у залежності від особливостей відповідних етосів; проведено критичний аналіз парадигми "принципізму" та цінностей ліберального індивідуалізму як засадничих у сучасній біоетиці; визначено філософсько-світоглядні, теоретико-методологічні та аксіологічні засади сучасної біоетики як глобальної біоетики. Серед інших дослідників питання релігійного тлумачення біомедичних технологій в сучасному суспільстві, дискурсивної етики доцільно вказати таких сучасних науковців та теологів: К. В. Айзерсон (Kenneth V. Iserson), Д. Предко, І. Бойко, А. Логін, С. Шевчук, К.-О. Апель, Я. Гартман, В. Тамбоне, Ф. Діканов, Н. Сергеева та інші.

За Д. Беллом, люди мають бути носіями автономії, сучасна автономія культури вносить зміни у стиль життя та цінності суспільства, а відтак впливає на його моральну оцінку власної сутності. Оскільки, як зазначав Д. Белл, суспільство є сукупністю систем, його слід аналізувати з різних точок зору, залежно від поставлених питань. Реалізуючи мету дослідження, ми зробимо спробу дати відповіді на наступні: осмислення понять "евтаназія", "аборт", "ембріон" теологами католицького та протестантського віровчення, тлумачення евтаназії та абортів у правовому контексті [8] як частини життя суспільства, визначення статусу ембріона. Актуальність проблеми залишається оскільки католицизм і протестантизм дві провідні релігійні системи, а відтак під їх впливом формується світогляд майже 32 % світу.

У своєму інтерв'ю британському політику і журналісту Дж. Фрімену К. Юнг зазначив, що смерть так само психологічно важлива як і народження, смерть є невід'ємною частиною життя; відвертатися від смерті – уникати життя, роблячи його безцільним [16]. Нині цю думку можна розглядати та розуміти більш широко, ніж у час її виникнення, оскільки на сьогоднішнє питання життя та смерті певною мірою залежить від статусу, тобто правового становища (сукупність прав та обов'язків) фізичної чи юридичної особи. І. Бойко вказує на взаємозв'язок узаконених процедур евтаназії та абортів із суїци-

дальними діями: "у країнах, де ухвалюються закони, які толерують асистоване самогубство (допомогу у скоєнні самогубства), узаконюють евтаназію, аборти тощо", рівень скоєння суїциду є значно вищим, що зумовлено "непошаною до людського життя" [3].

Серед біоетичних проблем, які пов'язані з сучасним розвитком науки, найдискусійнішими в релігійних аспектах є ті, що стосуються полегшення людини життя. Загостреність проблематики зумовлена світоглядними змінами, передбаченими зміною системи мислення, що безпосередньо залежить та є взаємопов'язаною з типом світогляду, основними концепціями світорозуміння. Релігійний тип світогляду зумовлює релігійну свідомість і диктує розуміння та, власне, і якість життя суб'єкта. Приймати чи ні всі блага цивілізації, що забезпечують комфортнішу життєдіяльність при потребі, визначає саме віровчення того чи іншого напрямку релігії. Розглядаючи християнство, бачимо оновлені підходи до вивчення біоетичних питань, що зумовлено трепетним ставленням теологів до життя як такого.

Один із вчителів та лідерів євангелістського руху Дж. Стотт (1921 – 2011 рр.), визнаний журналом "Time" в 2005 р. одним із найвпливовіших людей світу, вивчав проблеми етики життя і здійснив вагомий внесок у формування світоглядного бачення євангелістами проблем біоетики. Так, у своїй праці підняв актуальні сучасному суспільству питання.

Сучасні представники протестантизму апелюють до католицьких та греко-католицьких теологів, так Ф. Діканов (євангеліт) розкриваючи проблему евтаназії використовує праці Дж. Стотта (євангеліста), Е. Сгречча (представника римо-католицької церкви), В. Тамбоне (католик за віросповіданням) та посилається на звернення Матері Терези. Дж. Стотт у свою чергу звертався до надбань католицької церкви – Інструкція щодо поваги до людського життя. Так, розуміння протестантами сучасних біоетичних проблем пов'язане та подекуди зумовлене католицькими поглядами [14, с. 439, 462]. Об'єднує їх єдине непорушне розуміння життя як найвищої цінності. Н. Сергеева зазначає "На Заході консервативні позиції позначені офіційною церквою лише на основі різних релігійних догматів (до прикладу, жорсткі позиції Ватикану по відношенню до нових біомедичних технологій)" [10, с. 5], на сьогодні ці жорсткі позиції незмінні тільки по відношенню до процедур, які передбачають нанесення шкоди або спричинення загрози життю (Інструкція Ватикана).

Оскільки протестантизм зорієнтований на автономію особистості, моральну автономію, то в етиці життя вони стають фундаментальними принципами поваги до автономії пацієнта. Етика життя в протестантизмі зводиться до "етики відповідальності" [7, с. 41], що, зокрема, чітко простежується в праці Дж. Стотта "Нові проблеми сучасних християн". Корінням дане положення сягає філософії Канта – протестантського філософа. Протестантські теологи трактують його як фундаментальний моральний принцип про те, що людина має розглядатися як мета і до неї треба ставитися як до мети, а не як до засобу досягнення якоїсь іншої мети, навіть найблагішої. В "моральному законі всередині нас" і в Божественному Одкровенні розкрита мораль християнської етики. Для Канта, як протестанта (зокрема, П. А. Флоренський у праці "Філософія культу" [15, с. 104], вказував, що І. Кант "до мозку кісток протестант"), таким внутрішнім законом, вищою моральною цінністю є обов'язок, підпорядкування якому і становить власну моральну максиму. Як зазначає І. Сілуянова, "завдяки Канту слово деонтологія ... стає синонімом морального вчинку", тому "егоїстичне свавілля не сумі-

сне із професійною етикою лікаря". Сучасна європейська традиційна біоетика представлена "християнською біоетикою" католицизму і протестантизму [11, с. 21].

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. Питання автономії людини протестантськими теологами на порядок денний виносять як одне з головних, оскільки у сучасному техногенному суспільстві автономія особистості інтерпретується як можливість активного діяльного ставлення до дійсності.

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" [6, 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.

Люди вживають поняття любові, прагнення оберегати життя як повсякденний принцип, не завжди задумуючись про глибину питання. Важливу роль відіграють почуття людей, сформовані на принципах гуманізму. Панівною парадигмою співчуття та переживання пронизані деякі закони у законодавстві, – як ухвалені так і ті, що є ще проектами: принцип гуманізму та співчуття до особистості, забезпечення прав особи є вирішальним у формуванні ставлення до неї. Процедура проведення евтаназії якраз і виходить із принципу гуманізму, як зазначено у проекті Закону України "Про застосування евтаназії в Україні". Забезпечення моральної автономії особи в питаннях дітородіння і сексуальності дає право на репродуктивний вибір громадянина, як зазначено в коментарі до медичного законодавства у розділі "Репродуктивні права пацієнта". Сучасні хоспіси (від старофранц. *"hospitium"* – гостинність) історично пов'язані з християнською духовною культурою, їх діяльність спрямована на активну всебічну допомогу пацієнтів, що потерпають від прогресуючих захворювань [8, с. 184]. Тобто, щоб до суб'єкта ставилися гуманно, милосердно він має отримати певний статус, щоб користуватися власними правами. Для претендування на певний правовий статусу особи, суб'єкту як мінімум необхідно, щоб його визнали людиною (суб'єктом права). Сфера охорони материнства та дитинства так само визнана значимою. Як підтвердження її значимості і як наслідок, ми маємо ряд нормативно-правових актів у сфері медичного забезпечення дитячого населення, з-поміж інших ми виділимо "Загальну декларацію прав людини від 10.12.1948 р." [5].

У полеміці про евтаназію виносять питання про самовизначення. Оскільки людина створена Богом із "свободною волею", то свобода має межі, як зазначають протестантські богослови, релігійна свобода передбачає життя у згоді з природою, даною нам Богом, а "не в бунті проти неї", а поняття повної автономії людини вважається "міфом" [14, с. 480]. Саме життя є даром Божим, і лише Бог дає і віднімає життя: "і немає Бога, окрім Мене: Я умертвляю і оживляю, Я уражаю і Я уздоровлюю; і ніхто не визволить від руки Моєї" (Вт. 32:39). Життя усвідомлюється як дар людині, вона оберігає і охороняє його, тому людина зобов'язана

дбайливо ставитися до нього, підтримувати, лікуватися при потребі. За подібною логікою, переривання життя є недопустимим процесом з точки зору протестантських християн. Саме "самонадіяність перед Богом", несмиренність, а не "автономію особистості" виражає людина, вирішивши взяти на себе відповідальність у питанні добровільного переривання життя. Так трактується саможиттєвість людини у питанні життя та смерті.

Закцентуємо також увагу на клятві Гіппократа, який має виступати цілителем та оберегом людського життя (що стосується як абортів, так і евтаназії): лікарі не можуть бути "агентами смерті" [19]. Сучасні протестанти також посилаються на те, що вибір евтаназії людина робить через страх перед болем та залежністю від інших. Але протестанти завжди пам'ятають про актуальність відповідальності за власний вибір, тому виходом слід вважати підтримку, зокрема і моральну, таким хворим; до того ж посилаючись на сучасну медицину, наголошують, що 90 % болю може регулюватися болезамовуючими засобами.

Актуальність питання евтаназії важко переоцінити з огляду на те, що умови, принципи та процедура проведення евтаназії виходять із засад милосердя та передбачають надання допомоги смертельно хворим пацієнтам, які переживають тяжкі фізичні і психічні страждання, задля реалізації права на гідну смерть. Чи може здійснення процедури евтаназії забезпечити гідну смерть суб'єкту, чи здійснюється задля зменшення страждань оточуючих, зокрема своїх близьких?

Використовуючи термін вбивство з милосердя (у Британській енциклопедії евтаназією називається "милосердне вбивство *"Mercykillling"*), Коментар медичного законодавства України визначає його як вчинення медичним працівником або виконавцем евтаназії через почуття милосердя до пацієнта, медичних маніпуляцій, спрямованих на дострокове припинення життя пацієнта без його згоди [8, с. 350].

За визначенням в коментарі до медичного законодавства, а саме в проекті закону України "Про застосування евтаназії в Україні", "евтаназія в Україні – це дострокове припинення життя компетентного пацієнта, який відчуває страждання, які він оцінює як нестерпні", з метою "реалізації його права на розпорядження життям, що здійснюється виконавцем евтаназії на основі індивідуального клопотання цього пацієнта відповідно до підстав та умов". Також статтею 3, пунктом 3 передбачається наступне: "кожна людина, незалежно від раси, ..., релігійних та інших переконань, має право на розпорядження своїм життям" [8, с. 351], також стаття 5 цього Закону передбачає, що в Україні релігійні переконання не є законною підставою для обмеження прав пацієнта на евтаназію в Україні [8, с. 351]. Дискусії навколо евтаназії включають в себе медичний, юридичний, теологічний, етичний, соціальний і особистісний аспекти, адже людина – це найбільша соціальна цінність у суспільстві, що зазначено у Конституції України.

Питання евтаназії широко коментує Дж. Стотт, ґрунтовно вивчив явище. У своїх аргументах теолог спирається на християнські доктрини про Бога і людину, а саме – про верховну владу Бога та недоторканість людського життя. Звісно, що давати і відбирати життя у людини належить тільки Богу. Заповідь "Не вбий" богослов трактує як таку, що дозволяє вкоротити людині віку за певних обставин; до таких він відносить смертну кару та священну війну. Та питання життя і смерті актуалізується не тільки у свідомому погодженні суб'єкта на припинення життя, але й у випадках штучного переривання вагітності, де суб'єктом вбивства є дитина, навіть якщо вона ще у стадії бластули. Буду-

чи солідарним із думкою Матері Терези, Дж. Стотт переконаний, що так люди претендують на функції Бога, і це є найжахливішим, що може заподіяти людина. Повертаючись до питання гідної смерті людини, яку "реалізує" процедура евтаназії (за коментарем до медичного законодавства України), згідно з думкою Ф. Шейфера і С. Е. Куп сама процедура заперечує біблійне уявлення про гідність людини як таку [18].

Ще одна процедура, явно пов'язана з евтаназією, – це штучне переривання вагітності. Незважаючи на те, що евтаназія пов'язана із закінченням життя, а аборт – з його початком, вони порушують моральну проблему – переривання життя та його цінності. Дане питання на сьогоднішній день коментарі до медичного законодавства України розкривається у розділі IV "Репродуктивні права пацієнта". Репродуктивні права трактуються як передбачені законом та гарантовані державою можливості людини на здійснювати та охороняти своє репродуктивне здоров'я і вільно приймати рішення стосовно народження чи відмови від народження дитини в шлюбі чи поза ним, а також репродуктивне здоров'я включає право на медичну, соціальну, інформаційну і консультативну допомогу в цій сфері. Право на репродуктивний вибір передбачає вільне прийняття рішення щодо кількості дітей і часу їхнього народження, інтервалів між народженнями, необхідних для збереження здоров'я матері і дитини. Основу репродуктивних прав громадян складає право на планування сім'ї. Як зазначено у коментарі до медичного законодавства, практикувати це право можна, з одного боку, "шляхом запобігання небажаній вагітності", а з іншого боку, "якщо вона все-таки настала, то шляхом штучного переривання". Репродуктивне право жінки на аборт, як зазначають автори коментаря до медичного законодавства "викликає неоднозначне ставлення". Зміст права на штучне переривання вагітності встановлює можливість жінки здійснити таку операцію, як продовження права розпоряджатися власним тілом. Мається на увазі, що ембріон не є ні особистістю, ні людською істотою. Основною неоднозначністю в даному питанні є термін, після якого ембріон належить визнавати людиною (наприклад термін розвитку нервової системи) чи особистістю (поява можливості відчувати та страждати чи пам'яті). У коментарі до медичного законодавства зазначено: "Деякі вважають, що аборт морально допустимий навіть якщо ембріон має право на життя і є людською істотою" [8, с. 142]. Найпоширеніший варіант такого аргументу проводить аналогію між примусом жінки до збереження небажаної вагітності та насильницьким використанням людського тіла в якості донора в інтересах іншої людини, що потерпає від хвороби нирок.

Абортом у медицині називають передчасне припинення вагітності і вилучення з матки плідного яйця чи плоду, ще не здатного до життя поза тілом матері. За даними Всесвітньої організації охорони здоров'я, у світі щороку роблять 53 млн. абортів, а за останні 30 років таких операцій виконано понад мільярд. Також дослідження свідчать, що в деяких країнах (наприклад США, Росія чи Данія) аборти зробило 2/3 жінок. В 2007 році в 97% держав світу були дозволені аборти, необхідні для збереження життя жінок. А от у Ватикані, Мальті, Нікарагуа, Сальвадорі, Чилі аборти повністю заборонені. З 1995 по 2005 рік три країни розробили законодавство, що регулює дану сферу більш жорстко; це Нікарагуа, Сальвадор та Польща.

Рівень абортів в Україні високий, як стверджує Міністерство охорони здоров'я. Інститут демографії та соціальних досліджень НАН прогнозує, що до 2050 року нас може залишитися лише 36 мільйонів. В Україні лише у

2000 році було зроблено абортів 434223, що на 12,7 % більше за народження дітей. У ХХ ст. багато режимів намагалися встановлювати чи послаблювати контроль за репродуктивним життям жінки. Так у Німеччині в 1943 році аборт був прирівняний до вбивства і карався смертною карою (лікаря/акушерки та жінки). В СРСР, аборти були заборонені постановою ВЦВК та РНК "Про заборону абортів, збільшення матеріальної допомоги вагітним, державної допомоги багатодітним сім'ям, про розширення мережі пологових будинків ... посилення покарання за невивлату аліментів". А от дозволені були аборти лише за умови загрози життю чи здоров'ю вагітної жінки, а також у випадках захворювання батьків тяжкими спадковими хворобами. Реальна загроза життю матері є причиною дозволу штучного переривання вагітності в католицькій Ірландії. Аналогічної думки дотримуються й представники протестантизму. Свої заняття наукою протестанти розуміли як розкриття слави Божої Премудрості, тому і на сьогодні богослови обґрунтовують свою позицію щодо абортів та евтаназії не лише Словом Божим, а й оперуючи передовими знаннями у сучасній медичній сфері. Більшість релігій світу негативно ставиться до абортів та забороняють їх, з точки зору теологів ембріони – недоторкані, статус ембріона залежить від того, з якого моменту його визнають людиною. Так у коментарі до медичного законодавства України зазначається, що "ембріон не є людиною, оскільки людиною можна вважати лише ту істоту роду *Homo Sapiens* яка здатна існувати і розвиватися поза тілом матері". Категорично не згодний з таким технічним вирішенням питання та упередженим ставленням до людини, нехай навіть ще не народженої християни, Ватикан [17]. Єдиним виправданням може слугувати те, що штучне втручання, а саме – пренатальна діагностика, має носити терапевтичний характер і здійснюватися заради самого ембріона. В інструкції чітко вказано, що будь-яке втручання, не терапевтичного характеру, а зумовлений регулюванням (домінуванням) над процесами продовження роду, неприйнятне для релігії, хоча може дозволити людині "взяти в свої руки свою долю". Однак головне – що будь-які втручання піддають людину "спокусі вийти за межі розумного панування над природою". Вони можуть являти собою приклад служіння людині, але також пов'язані з серйозними ризиками. Через страх, що будуть порушуватися цінності та права людської особистості, віруючі звертаються за порадою та гарантією непорушності прав людини до Церкви. Представники католицької церкви зазначають, що не втручаються на підставі визначеної компетенції (on the basis of a particular competence) в галузі експериментальних наук але взявши до уваги дані досліджень і технологій, мають намір висунути, в силу своєї євангельської місії і апостольського обов'язку, моральне вчення, що відповідає гідності людини і її інтегральному покликанню. Бут. 1:28 проголошує "... Плодіться і розмножуйтеся, і вповнійте землю, і володійте нею ...". Тому католицька Церква погоджується, що наука і техніка можуть у цьому допомогти людині як ресурс, але вони самі по собі не можуть правити за сенс існування і людського прогресу. Історія свідчить, що медична допомога була невід'ємною частиною християнської культури. Так один з учнів Христа, апостол Лука, був лікарем. Та наукові дослідження і їх застосування не є морально нейтральними. Таким чином, наука і техніка вимагають, виходячи з їх власної значущості, безумовного дотримання основних критеріїв морального закону: тобто, вони повинні служити людській особистості, її невід'ємним правам і її істинному і цілісному благу за задумом і волею Творця. Протестантські теологи трактують цю тезу як фундамен-

тальний принцип про те, що людина має розглядатися як ціль і до неї треба відноситися як до цілі, а не як до засобу досягнення якоїсь іншої цілі, навіть найблагішої.

Християнська позиція наполягає на розумінні і визнанні двох суб'єктів, які між собою взаємопов'язані – це мати і дитина, причому як католицької [21], та протестантської [14, с. 446] теологи, так православні визнає людське достойнство за ембріоном на будь-якій стадії розвитку, включаючи бластоцитну (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 [4, с. 240]. На цій підставі Церква з давніх часів розглядала навмисний аборт на будь-якій стадії вагітності як убивство, як злочин, як 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. Відтак, виникає необхідність визначення статусу ембріона.

І. Бойко у статті "Ідентичність і статус людського ембріона у сучасних біоетичних дискусіях" і зазначає, що поняття статусу людського ембріона можна розуміти як "сукупність його характеристик, які визначають позицію ембріона з позиції буття (онтологічний статус), обов'язку та відповідальності (етичний статус), а також закону (юридичний статус). Ми погоджуємося з таким трактуванням, оскільки ці аспекти взаємозумовлюють один одного" [2, с. 218]. У "Інструкція щодо життя людини за своїм походженням", представники католицької церкви чітко виразили ставлення до ембріона: "людська істота має поважатися – як людина – з самого першого моменту свого існування". Хартія прав сім'ї, опублікованих Святим Престолом, зазначила, що "Людське життя має абсолютно поважатися і захищатися від моменту зачаття", та уточнила: "з того часу, як яйцеклітина запліднюється, нове життя починається" – посилення на наукові дані про зиготу, яка унаслідок запліднення має вже сформовану біологічну ідентичність нового людського індивіда) і вважається теологами першим моментом нового людського існування [17]. Виходячи з цього, саме момент утворення зиготи є вихідним для надання плоду прав людини, до яких належить "непорушне право кожної невинної істоти на життя" [17]. З огляду на вище сказане аборт засуджується у будь-якому їх вигляді" аборт і дітовбивство є огидними злочинами". Це доктринальне нагадування забезпечує фундаментальний критерій для вирішення різних проблем, пов'язаних із розвитком біомедичних наук у цій сфері: з того часу як до ембріона потрібно ставитись як до людини, він також повинен бути захищеним у своїй цілісності, треба доглядати та піклуватись про нього, таким самим чином, як і про будь-який інший людський вияв. Це стосується і медичної допомоги.

Якщо позиція щодо абортів чітко визначена католицькими богословами, що значно складнішим є питання нових пренатальних діагностичних методів: наскільки вони моральні. Тут чітко спостерігається наступна позиція: якщо ці методи спрямовані тільки на терапевтичний ефект для плоду, покращення його стану чи охорону, то відповідь однозначна: католицька церква ставить до таких методів – позитивно. Але пренатальна діагностика – це діагностичні процедури, що використовуються в ході обстеження вагітної для виявлення генетичних чи яких-небудь інших аномалій розвитку плоду при застосуванні даної діагностики медики можуть виявити різні відхилення та поставити діагноз, який показує наявність вад розвитку або спадкової хвороби дитини, що, на думку теологів, не повинно стати / бути еквівалентом смертного вироку ("Один Бог є Владика життя від його початку до його

кінця: ніхто не може, ні за яких обставин, вимагати для себе права безпосередньо знищити невинну людину"), "Дитина не є об'єктом, ..., вона не може розглядатися як об'єкт права власності: швидше, дитина є даром, "вищий дар" [20]. Стверджується, що ембріон недоторканий, ніхто не має права позбавити його життя, навіть якщо він неправильно розвивається чи є "зайвим" [17]. Цю позицію повністю підтримують представники протестантизму [9] та православ'я [1].

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 невиваженого підходу до майбутнього, адже суспільство, для якого науково-технічний прогрес стає самоціллю, позбувається "людських вимірів" і може зазнати катастроф.

Таким чином, у сучасній християнській думці формується нова ціннісна парадигма життя, що бере свій початок від загальнолюдських цінностей. Тому сучасні християнські богослови, поєднуючи релігійні та наукові досягнення в царині осмислення живого, все ж залишаються на усталених позиціях церкви, де особлива увага звертається на духовно-етичні регулятиви поведінки людини задля подальших перспектив коеволуції природи і людини. Ставлення протестантів та представників католицизму щодо новітніх технологій в галузі медицини досить ліберальна, доки ці відкриття відіграють терапевтичну роль, сприяють творенню живого, його збереженню. Якщо вони набувають загрозової позиції для життя людини на будь-якій його стадії, теологи категорично відкидають подібне втручання та ризику.

Список використаних джерел

1. Балашов Н. Искусственное оплодотворение : что думают православные? / Н. Балашов // Биоэтика : принципы, правила, проблемы. – М., 1998. – С. 147–153.
2. Бойко І. Є. Ідентичність і статус людського ембріона у сучасних біоетичних дискусіях / І. Бойко // Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]. Сер.: Філософія. – 2011. – Вип. 8. – С. 217–229.
3. Бойко І. Кожен із нас покликаний попередити суїцид / Ігор Бойко. – Режим доступу : <http://www.credo-ua.org/2012/05/63896>.
4. 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).
5. Загальна декларація прав людини від 10.12.1948 – Режим доступу : http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_015
6. Йонас Г. Изменившийся характер человеческой деятельности / Г. Йонас // Человек. – 1999. – № 2. – С. 18–21.
7. Колланж Ж.-Ф. Биоэтика и протестантизм // Медицина и права человека. Нормы и правила международного права, этики, католической, протестантской, иудейской, мусульманской и буддийской религиозной морали. Совет Европы. Европейский Секретариат по научным изданиям. А/О ИГ "Прогресс". "Прогресс-Интер". – М., 1992. – С. 41–44.
8. Лавриненко О. О. Коментар медичного законодавства України: станом на 01.03.2011 р. / О. О. Лавриненко, О. Г. Рогова, С. А. Панасюк та ін. – К.: Видав. дім. "Професіонал", 2011. – 360 с.
9. Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика / Сгречча Э., Тамбоне В. – Москва : ББИ, 2002. – 434 с.
10. Сергеева Н. В. Биоэтика как культурный комплекс: автореф. дис. на соиск. уч. степ. докт. филос. наук : спец. 24.00.01 "теория и история культуры" / Н. В. Сергеева. – Волгоград, 2010. – 50 с.
11. Силуянова И. В. Биоэтика в России: ценности и законы / Ирина Силуянова. – М. : Грант, 2001. – 192 с.

12. Силюянова И. В., Антропология болезни/ Ирина Силюянова – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007. – 304 с.
13. Силюянова И. Этика врачевания. Современная медицина и православие [Электронный ресурс] / Ирина Силюянова. – Режим доступа: <http://life.orthomed.ru/zhizn/etika/00034.htm>
14. Стотт Джон Новые проблемы христиан / Джон Стотт. – Черкассы: СМІРНА, 2004. – 610 с.
15. Флоренский П. Философия культа / П. Флоренский. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
16. Юнг Карл. Интерв'ю – Режим доступа <https://www.youtube.com/watch?v=L9IA5b3aVm8>
17. Donum Vitae: Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation Replies to certain questions of the day – Режим доступа: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html

18. Francis A. Schaeffer, Everett Koop The basis for human race // Whatever happened to the human race? / Francis A – London : Marshall Morgan & Scott, 1980. – P. 68 – 69.
19. Nigel M. de S. Cameron. The New Medicine: Life and Death After Hippocrates / Cameron, Nigel M. de S.. – Chicago : Bioetics press, 2002. – 187 p.
20. The suffering caused by infertility in marriage // Donum Vitae: Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation Replies to certain questions of the day – Режим доступа: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html
21. What Respect Is Due to the Human Embryo, Taking into Account His Nature and Identity? // Donum Vitae: Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation Replies to certain questions of the day – Режим доступа: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html

Надійшла до редколегії 29.05.16

P.B. Martich

СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВОПРОСОВ БИОЭТИКИ (АБОРТ, ЭВТАНАЗИЯ) В КАТОЛИЦИЗМЕ И ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

Понятие эвтаназии и аборта является полисемантическим, сочетает в себе медицинский, правовой, религиозный, морально-этический и другие аспекты. Религиозный аспект является одним из важных, поскольку формирует самоидентификацию личности, непосредственно влияет на выбор личности в морально-этической плоскости. Отношение современных теологов протестантского и католического вероучения является сдерживающим фактором для человека в уничтожении собственной природы.

Ключові слова: жизнь, человек, биоэтика, аборт, эвтаназия.

R. V. Martych

MODERN INTERPRETATION OF QUESTIONS OF BIOETHICS (ABORTION, EUTHANASIA) IN CATHOLICISM AND PROTESTANTISM

The concept of euthanasia and abortion is polysemantic, and combine in itself medical, lawful, religious, moral-ethical and other aspects. Religious aspect is one of the most important, so far as it forms person's self-identification, that influence directly on the choice of a person in moral-ethical area. The attitude of modern theologians of protestant and catholic doctrine is a promotional factor for a person in destroying of own nature.

Key words: life, human, bioethics, abortion, euthanasia.

УДК 283 (410.1)

О. Ю. Новенченко, бакалавр релігієзнавства

ІДЕНТИФІКАЦІЯ АНГЛІКАНСТВА. ТОЧКИ ДОТИКУ З ПРАВОСЛАВ'ЯМ

Стаття присвячена релігійному напрямку в рамках протестантизму – англіканству, його становленню та відносинам з православ'ям. Основні моменти висвітлюють причини й мотиви утворення англіканства в XVI столітті, звернено увагу на доктринальну та догматичну особливість даного релігійно-історичного руху, розглянуто спроби конфесійного діалогу між англіканцями та православними вірянами.

Ключові слова: англіканство, Англіканська Церква, протестантизм, Реформація, англікансько-православний діалог.

Англіканство одна з провідних течій в протестантизмі, котра вийшла за рамки своєї етнічної та територіальної заангажованості і, на сьогодні, має близько 80 мільйонів прибічників майже в кожній країні світу. Цьому сприяла колоніальна політика англійських монархів, яка протягом останніх століть сприяла тому, що англіканське християнство поширилося серед багатьох народів на всіх континентах. Завдяки англіканським місіонерам незалежні Англіканські Церкви сьогодні існують в таких регіонах як Австралія, Північна Америка, Африка та Нова Зеландія. Багато англікан є в Індії, Південній Африканській Республіці, США, Канаді, Китаї, Японії, Судані, і ще в 153 країнах. На території України проводять свою діяльність два приходи пов'язані з Англіканською Церквою. Зокрема, в Києві була утворена Церква Христа для англомовних вірян.

У контексті європейських настроїв нашої держави актуально познайомитися з етнокультурними площинами європейських країн, які формувались і стверджувалися під покровом християнської традиції. Корисним може бути звернення до аналізу історії та сучасного стану духовної культури Великої Британії, однієї з найпотужніших країн Європи за своїм економічним та інтелектуальним потенціалом. Особливий інтерес бути направлений на релігійне поле країни, яке представляє саме англіканство, провідна релігія сучасної Англії. Дана тема вже фігурувала в наукових доробках українсь-

ких дослідників Колодного А. М., Філіпович Л. О., Лубського В. І, Кисельова О. С. та інших.

Метою даної статті є ідентифікація англіканства – гілки протестантизму, що виникла під впливом реформаційних процесів в XVI столітті як окремої конфесії, а не звичайної деномінації та визначення точок дотику з православним світом. Проблемою англіканської ідентичності цікавилися вже не раз і приходили до висновку, що англіканство – це одна з самостійних християнських конфесій. До того ж, англіканство є протестантською течією, котра за своєю специфікою і особливостями веде вартій уваги діалог з православним світом.

Що ж стало відправним пунктом для виходу на історичну сцену нової релігійної течії в рамках протестантизму? Становлення в другій половині XVI століття третьої основної гілки Реформації – англіканської – в силу історичних умов істотно відрізнялося за своїм характером від зародження німецької та швейцарської гілок. Реформація в Англії відрізнялася порівняльним консерватизмом і збереженням ієрархічного устрою церкви. Крім того, англійська Реформація запізналася у часі в порівнянні з європейською, і все це сприяло своєрідності її розвитку. Вона прийняла пом'якшений характер компромісу між Римом і Реформацією в Європі. Основи католицького віровчення і церковного життя з часом все більше розмивалися під натиском крайнього протестантизму, переважно, кальвіністської традиції.

З достовірністю можна сказати, що Реформація в Англії, на відміну від інших європейських країн, розпочалася з ініціативи керівних кіл. Її початок найчастіше пов'язують з ім'ям Генріха VIII, проте її сірим кардиналом, творцем і ідеологом був його сучасник – архієпископ Кентерберійський Томас Кранмер, і запорука її успіху передбачалася в тому ж загальному невдоволенні станом Римо-Католицької Церкви, яке і викликало європейську Реформацію. Дослідники виявили, що до початку Реформації в Англії Кранмер в області богословських питань симпатизував поглядам Еразма Роттердамського і стримано, навіть, критично ставився до ідей Мартіна Лютера. Уже в другій половині 1520-х років Кранмер потрапив в поле зору короля Генріха VIII.

Англiканство, як продукт реформаційних процесів, за словами Мішеля Малерба, могло виникнути в результаті шлюбних проблем Генріха VIII, який хотів, щоб Папа анулював його шлюб з Катериною Арагонською. Отримавши відмову, король так розгнівався, що вирішив відділити англійську церкву від Риму: так в 1534 році виникла Англiканська Церква. До того ж, король оголосив себе її головою. Архієпископ Кентерберійський Томас Кранмер відіграв не останню роль як в королівському розлученні так і в становленні англiканства [5, с. 283].

На перших стадіях розвитку англійської Реформації в 1530-40-х роках Томас Кранмер виконав в церковній історії Англії одну з найзначніших ролей з усіх англійських богословів-сучасників. Доки був живий до 1547 року король Генріх VIII, занадто активно проявляти завзяття в захисті протестантських богословських поглядів було смертельно небезпечно. Згодом, після сходження на престол Едуарда VI саме Томас Кранмер знаходився в центрі подій щодо подальшого реформування церкви на протестантській основі. Кранмер разом з прибічниками підготував і опублікував офіційний збірник складених в протестантському дусі проповідей – "Книгу гомілій". В кінцевому підсумкові, під безпосереднім керівництвом архієпископа Кентерберійського Кранмера в 1552 році в церкві Англії з'явився чітко виражений антикатолицький молитовник. У 1553 році були опубліковані так звані 42 члена віровчення. Їх теж склав Томас Кранмер. У них міститься вчення про Церкву і про порятунок в дусі протестантизму (написане містить визначальний вплив кальвінізму).

Спочатку ініціатива автономності Англiканської Церкви не мала жодних богословських претензій: зберігалися католицькі догмати і літургія, церковна ієрархія виглядала як і попередня структура. Потім, під впливом Реформації, англiканство стало забарвлюватися кольоровою палітрою кальвінізму. З часом вплив протестантизму на англійську Церкву посилювався, що призвело до її розмежування з католицизмом. 1571 року, у період правління Єлизавети I, парламент ухвалив англійський Символ Віри, котрий складався із 39 статей [4, с. 148], де заперечувались католицький догмат про чистилище, практика індульгенцій, папська влада, поклоніння іконам, святим, безшлюбність духовенства. Кранмерові 42 члена віри були перероблені і скорочені до 39.

Щодо постаті королеви Єлизавети можна сказати, що для неї головною метою і завданням було підтвердження усіх прийнятих раніше при Генріху VIII та Едуарді VI законодавчих актів, котрі знаменували розрив з папством і самостійність Англiканської Церкви. Німецький історик А. Тілле писав, що Єлизавета не мала і не вбачала в своїх діях жодних релігійних переконань. Їй було байдуже чи досягається спасіння душі відданістю церковному віровченню чи завдяки моральній поведінці, адже вона зовсім не переймалася возвеличенням Англії в Царстві Небесному [2, с. 312].

Як і більшість релігійних утворень, що ставали продуктом історичних процесів, Англiканській Церкві від свого початку і впродовж століть вдалося зберегти своє державне значення. В міру того як Велика Британія захоплювала все нові колонії на різних територіях світу, місіонери-англійці нав'язували місцевим жителям християнство у вигляді англiканського протестантизму. Для таких захоплених земель була встановлена офіційна острівна церква.

Коли ми звернемося до доктринального змісту англiканства, то побачимо, що Англiканська Церква в роки Реформації ухвалила базисні протестантські догмати про виправдання вірою і про Святе Письмо як єдині джерела віри, заперечення вчення католицизму про індульгенцію, поклоніння іконам. При цьому, визнавався католицький догмат про спасенну силу Церкви, про Церкву як необхідного посередника для спасіння людей, залишився недоторканим єпископат. Таким чином, Англiканська Церква еkleктично поєднала в собі протестантські та католицькі догмати. Вона є прикладом компромісного варіанту протестантизму, якого було досягнуто внаслідок тривалої боротьби англійської королівської влади проти політичних домагань папського двору.

Джерелами віровчення Англiканська Церква також визнає три Символи віри: Нікейський з додатком філоке, Афанасійський і Апостольський, а також, частково, рішення Вселенських Соборів. Англiканська Церква стверджує, що Святе Письмо містить в собі все необхідне для порятунку віруючого.

Виразні сліди впливу Реформації ми бачимо у вченні про первородний гріх. Англiканське віросповідання, в основному, повторює лютеранський погляд на природу людини після гріхопадіння. Для нього первородний гріх це як є псування і понівечення природи кожної людини, природної від Адама, котре відбувається через те, що кожна людина за своєю природою, схильна до зла.

У вченні про спасіння англiканці дотримуються загального уявлення Реформації про те, що для виправданні людини потрібен лише Бог. Ми можемо виправдатися перед Богом лише заслугами Ісуса Христа через віру, а не лише нашими добрими справами.

Для англiканства хрещення і Євхаристія – це таїнства євангельські. Інші є таїнства церковними і не можуть вважатися повноцінними, хоча в цьому відношенні особливе значення зберігається за таїнством священства. Англiканське розуміння Євхаристії, подібно лютеранству, відрізняється певною внутрішньою суперечливістю.

Єдиної церковної організації в англiканстві немає, усі церкви поділяються на три групи: висока, близька до католицизму, низька – пуритансько-пієтичного спрямування, широка – панівна, котра прагне до об'єднання з усіма християнськими течіями. Англiканська Церква повністю зберігає церковну ієрархію і три ступені священства: диякон, священник, єпископ (при чому, до останніх двох ступенів, віднедавна, почали допускати і жінок). Крім того, в Церкві існують два архієпископи. Архієпископ Кентерберійський вважається примасом, тобто першим єпископом Церкви, її фактичним главою. В той же час, король або королева – номінальний голова Церкви, котрий має право призначати вищих церковних ієрархів, скликати збори духовництва країни і вважається останньою інстанцією у вирішенні різних за складністю богословських питань.

Консультативний орган сучасного англiканства – Ламбетські конференції, які скликаються раз на 10 років його примасом – архієпископом Кентерберійським [3, с. 312]. У 1968 році було створено Англiканську консультативну раду з 50-ти членів, яка виконує функції синоду. Разом з тим, вирішальний вплив на справи Англi-

канської Церкви має Національна Асамблея Церкви Англії. В інших англійських церквах вона має назву Генеральної Конвенції. Тут пропорційно представлені єпископи, нижче духовництво і делегати від мирян.

У 1988 році на одній з конференцій було прийнято постанову про можливість існування в англійській церкві жіночого єпископату. Жінки-єпископи вже є в ряді країн Північної Америки. Перша жінка-єпископ була рукопокладена в Канаді.

Одну з яскравих сторінок в історії міжконфесійного діалогу складають англійсько-православні зв'язки. До них ми і звернемося на прикладі українського та російського православних кіл. Говорити про перші контакти англійства з православними потрібно починати з періоду перебування Петра Великого в Лондоні в складі Великого посольства. Цар Петро брав участь у переговорах з непересічними англійськими духовними постатями (архієпископом Кентерберійським Томасом Тенісоном, єпископом Солсбері Гілбертом Бернетом та ін.) з питань церковного управління. Російський монарх переслідував певну мету – передбачаючи церковну реформу, Петро бажав детально ознайомитися з устроєм церков в протестантських країнах. Не випадково, цар в першу чергу звернувся до англійського досвіду, оскільки з часів Реформації саме король керував англійською церквою, призначаючи архієпископів і єпископів.

Чергова спроба англійських богословів зблизитися з православним духовенством була зроблена на початку XVIII століття в ході візиту в Лондон делегації від Олександрійського патріарха Самуїла Капазуліса. Делегацію очолив Фіванський митрополит Арсеній, який прибув до Англії в 1714 році та одразу ж встановив тісні відносини з єпископом Лондонським Генріхом Комптоном. Митрополит Фіванський Арсеній зумів зацікавити російського царя ідеєю церковного об'єднання [1, с. 433]. В ті ж роки від імені влади оголошено порадку східним патріархам розглянути проект, в результаті чого в тому ж році в Константинополі був скликаний собор за участю Константинопольського патріарха Єремії III, Олександрійського патріарха Самуїла, Єрусалимського патріарха Хрисанфа, Антіохійського Афанасія III і багатьох православних архієреїв. На соборі були прийняті так звані відповіді англійцям, котрі являють собою великий інтерес для вивчення православної богословської думки Нового часу. Саме за часів діяльності Арсенія англійське віровчення мало змогу потрапити і на українські землі.

Англійські єпископи М. Кемпбелл, Арчибальд Шотландський двічі зверталися до Святішого Синоду РПЦ з роз'ясненнями своїх позицій і проханням сприяти справі церковного об'єднання. У другій половині XVIII століття російсько-англійські церковні зв'язки зміцніли завдяки діяльності Андрія Опанасовича Самбірського та Якова Смирнова, що служили настоятелями посольської церкви в Лондоні.

В XIX-XX століттях англійство формально навіть не мало на слов'янських теренах офіційного визнання, в законодавчих актах того часу про цю конфесію взагалі не згадується. При цьому, фактично, парафії Англійської Церкви існували лише в Санкт-Петербурзі, Москві та Одесі.

Цікавою постаттю в рамках сучасних реалій конфесійних контактів між англійцями та православними є митрополит Калліст Уер, голова змішаної комісії з питань англійсько-православного діалогу. Церковний діяч зазначає, що завдяки діалогу з англійцями православні можуть краще зрозуміти своє православ'я, особливо наочно бачачи ті проблеми, які є в Англійській Церкві. Таким чином, нинішній діалог вносить свій вклад в

певне взаєморозуміння і він повинен тривати, навіть незважаючи на відсутність перспектив єдності в найближчому майбутньому.

В одному з своїх інтерв'ю професор Калліст Уер висловив цікаву думку про те, що православних в англійцях (і навпаки) приваблює те, що англійці ідентифікують себе з єпископальною Церквою, котра зберегла нитку апостольського спадкоємства, і саме це відрізняє їх від лютеран та інших протестантів на континенті. Англійці завжди шанували Святих отців і Вселенські собори. Проте, будучи, в певному сенсі цього слова, втіленням єпископальної Церкви, вони не підкоряються Папі і мають статус Церкви національної. В такому ж руслі й православні стоять на вірі стародавньої Церкви, що не входить в папську юрисдикцію. Тому, коли православні зверталися до Заходу, вони природно відчували особливу симпатію до англійців. Особливо дружні відносини між православними і Церквою Англії склалися в 20-30-х роках XX століття. У ті роки справді була надія на деяку єдність, на відновлення спілкування в таїнствах між двома церквами. Однак, офіційний міжнародний діалог між вселенською Православною Церквою і всесвітньої громадою англійських Церков почався тільки в 1973 році. І якщо раніше міг бути між православними і англійцями богословський діалог, метою якого ставилося об'єднання з англійською церквою, то тепер, після введення ними жіночого священства і жіночого єпископства, це, звичайно, неможливо.

Розглядаючи кроки нашої держави в напрямку англійсько-православного діалогу, можна звернутися до 2011 року, коли до України прибула комісія, яка представляла Англійську Церкву. До складу делегації входили єпископ Уейкфілд Стівен Платтен – голова літургічної комісії Англійської Церкви, член Палати лордів Британського парламенту, а також, два священники Англійської Церкви – секретар архієпископа Кентерберійського (духовного глави Англійського співтовариства) у єкуменічних справах Джонатан Гудал та відомий англійський богослов, спеціаліст з православної літургії Х'ю Уайбру. За словами учасників делегації, метою їхньої поїздки було вивчення на місці стану міжконфесійних відносин в нашій країні, можливість налагодження регулярної співпраці між Англійською Церквою та християнськими конфесіями в Україні. Особливо, метою їхнього візиту було безпосереднє знайомство з життям Православної Української Церков Київського та Московського патріархатів. Англійська Церква була зацікавлена на власні очі побачити реальну картину буття українського православ'я, а не судити про нього за інформацією з чужих джерел. Всі учасники цієї конференції висловили впевненість у тому, що цей візит – це запорука вдалого початку й плідної співпраці Англійської Церкви та українських Церков.

На сьогоднішній день в Україні основна частина представників англійства перебуває в Києві та Одесі, відповідно до розміщення двох англійських релігійних общин. Ці релігійні одиниці підпорядковуються Англійському співтовариству. Зокрема, для англомовних вірян та послідовників релігійного напрямку було створено Церкву Христа в Києві.

В підсумку з впевненістю можна сказати, що Англійська Церква являє собою основну національну конфесію для англійського народу. В свій час англійство слідом за лютеранством висунуло актуальні уявлення про можливе місце церкви в системі держави, ставши активним апологетом і опорою абсолютної монархії. Англійська церква є однією з основних протестантських церков, що з'явилися в ході Реформації. Її становлення тісно пов'язане з історією взаємин англійської монархії та

Римо-католицької церкви та відображає розвиток релігійної ситуації в Європі, і, в подальшому, в цілому світі.

Якщо прослідкувати релігійні настрої того часу, то можна зрозуміти, що одним із моментів, яким керувалися прагнення отців англіканства було уникнути крайнощів як від католицизму, так і від протестантизму. Звісно, Реформація в Англії, на відміну від інших європейських країн, розпочалася з ініціативи короля. Вся діяльність Генріха VIII була під чітким зором архієпископа Кентерберійського Томаса Кранмера [6]. Завдяки його влучно вибудованій політиці і в сфері релігійного життя країни, і в сфері особистих відносин королівської родини, головні моменти англіканства знайшли своє місце на історичній арені. У англіканстві змішалися різні віровчення: щось дісталось від католиків, щось від стародавньої нерозділеної Церкви, щось носить виразний протестантський характер. На відміну від всіх інших протестантів, англікани хоча і не визнавали священство таїнством, але все ж до останнього часу зберігали єпископальний лад і апостольське спадкоємство ієрархії. Англікани відкинули індульгенції і вчення про чистилище. Святе Письмо вони визнають єдиним джерелом віри.

О. Ю. Новенченко

ИДЕНТИФИКАЦИЯ АНГЛИКАНСТВА. ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ С ПРАВОСЛАВИЕМ

Статья посвящена религиозному направлению в рамках протестантизма – англиканству, его становлению и отношениям с православием. Основные моменты освещают причины и мотивы образования англиканства в XVI веке, обращено внимание на доктринальную и догматическую особенность данного религиозно-исторического движения, рассмотрены попытки конфессионального диалога между англиканами и православными верующими.

Ключевые слова: англиканство, Англиканская Церковь, протестантизм, Реформация, англикано-православный диалог.

O. Y. Novenchenko

IDENTIFICATION OF THE ANGLICANISM. FROM THE ORTHODOX POINT OF CONTACT

The article is devoted to religious trend within Protestantism – Anglicanism; it is formation and relations with Orthodoxy. The main moments highlight the causes and motives formation of Anglicanism in the XVI century, drawn attention to the doctrinal and dogmatic feature of this religious-historical movement, are considered attempts confessional dialogue between Anglicans and Orthodox believers.

Keywords: Anglicanism, Anglican Church, Protestantism, Reformation, Anglicans, Orthodox dialogue.

УДК 2:28+[303-304]

О.І. Панич, канд. істор. наук, доц.

ЄВАНГЕЛЬСЬКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ: ВИМІРИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Стаття присвячена аналізу підходів до вивчення історії та культури євангельського протестантизму в Україні. Автор показує, як сучасні дослідження релігійних спільнот розглядають актуальні питання про колективну ідентичність, соціальну приналежність, глобалізацію релігії і подолання культурних кордонів.

Ключові слова: євангельський протестантизм, методологія дослідження, науковий дискурс, релігійна спільнота, ідентичність

Протестантизм в Україні ніколи не був масовим явищем. Він цікавий для дослідників саме як релігійна меншина зі своїми специфічними практиками, взаємовпливами і внутрішніми імплікаціями, що забезпечили його життєздатність в умовах домінування православної релігії та секулярної культури. Метою цієї статті є показати характерні тенденції наукового дискурсу, що сформувався навколо протестантизму в Україні, основні підходи і ракурси, в яких стало прийнятим його розглядати. Досліджень, проведених на цю тему, на сьогодні не так багато. Здебільшого вони зводяться до історіографічних оглядів в дисертаціях, монографіях [16, с. 18-62] та окремих статей [18, с. 136-148]. А проте, аналіз тих дослідницьких рефлексій, що здійснюють науковці з приводу місця протестантизму в історико-культурному просторі України, є важливим і актуальним з методологічної точки зору.

Перед тим, як здійснити спробу такого аналізу, слід підкреслити кілька характерних моментів. Перш за все, говорячи про протестантизм в Україні, можна лише умовно обмежити його географічними кордонами. Роз-

Ситуація змінилася лише в ХХ столітті коли вони ввели жіноче священство.

Англіканська Церква це історична християнська Церква, що виникла на території Англії, а потім поширилася по всьому світу, і, відповідно, частина Єдиної Стародавньої Вселенської Єдиної Церкви, заснованої апостолами. Говорити про результати англікано-православного діалогу в умовах реалій сучасного світу говорити складно. Незрозумілість і розходження точок зору присутні як в православному світі, так і в англіканському.

Список використаних джерел

1. Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. / Н.А. Арсеньев. – Париж, 1948. – 518 с.
2. История человечества. Всемирная история / Под общей редакцией Г. Гельмонта. Т. 6. – 640 с.
3. Кислюк К. В., Кучер О. М. Релігієзнавство. / К.В. Кислюк, О.М. Кучер. – К.: Кондор, 2004. – 646 с.
4. Крывелев И. А. История религий в 2-х томах: Т 1. М.: Мысль, 1998. / И.А. Крывелев. – 445 с.
5. Малерб М. Религии человечества. / М.Малерб. – Р.: Университетская книга, 1997. – 602 с.
6. Смирнова Н.А. Реформация в Англии и деятельность Томаса Кранмера в первой половине XVI века. / Н.А. Смирнова. – М., 1990.

Надійшла до редколегії 29.07.16

глядаючи протестантську релігійну спільноту (faith community), важко виявити її "національну" ідентичність, хоча її зв'язок з національною культурою і місцева укоріненість в ньому безперечно присутні. Історично перебування України у складі Російської імперії та СРСР великою мірою спричинилися до формування цілісної протестантської спільноти на цих територіях зі своєю особливістю, окремою релігійною культурою. Хоча після падіння радянського режиму протестантів почали розглядати в національному контексті [15, с. 130-155, 280-320], проте їхній власний погляд на самих себе, на свою історію нерозривно пов'язаний з (пост)радянським простором в цілому [23, с. 13-33, 45-58].

Другою характерною обставиною є те, що серед різноманіття протестантизму в сучасній Україні виразно помітне домінування євангельських течій. Це відображено у назвах найбільших протестантських конфесій: євангельські християни-баптисти, християни віри євангельської (п'ятидесятники), Українська Християнська Євангельська Церква тощо. Українських протестантів можна розглядати як частину всесвітнього євангельсь-

кого руху його з фундаментальними цінностями євангелізму, таким як місіонерство, наголос на особистому спасінні, "народження згори", бібліоцентризм.

Звичайно, серед протестантсько-євангельських конфесій є ті, що виводять свою історію ще з дорадянських часів, є і новіші, що з'явилися у 1990-ті роки. У цій статті буде приділено увагу найстарішій протестантській конфесії євангельських християн-баптистів, яка є хорошим дослідницьким прикладом для виявлення різноманітних проблемних і суперечливих аспектів, пов'язаних з протестантизмом в Україні.

Історично євангельські християни-баптисти виникли в наслідок об'єднання двох деномінацій – євангельських християн і баптистів, що відбулося у 1944 році. Втім загалом історія цієї конфесії розпочалася у другій половині XIX століття, коли у різних місцях Російської імперії виникли перші осередки баптизму та близьких до нього груп євангельських християн [8, с. 324-343]. На території України баптизм почав поширюватися з середини 1860-х років.

Тривалий час євангельський баптизм на наших землях розглядали як "сектантство". Відповідна школа "сектознавства" сформувалася наприкінці XIX століття. Першими її представниками були православні священники, які досліджували "баптистську секту" з цілком практичних мотивів. Вони намагалися з'ясувати причини його привабливості для місцевого православного населення [7, с. 3-40].

Згодом термін "сектантство" перекочував і в радянську історіографію. Він також широко використовувався в офіційних документах та матеріалах атеїстичної пропаганди. Визнаним "сектознавцем" радянської доби був історик та релігієзнавець Олександр Ілліч Клібанов, який сформував "магістральний наратив" історії євангельсько-баптистської спільноти [12-13]. Досліджуючи сектантство в Росії та СРСР, О.І. Клібанов бачив його витоки у автохтонних навколорославних сектах, які виникали на території Російської імперії ще у XIV-XVIII століттях. Він дотримувався думки, що в Росії, як і в Європі, також були релігійні рухи, яких слід вважати "реформаційними", протестантськими за своїм характером. Звичайно, О.І. Клібанов не заперечував те, що баптисти, як і інші сучасні для нього секти, з'явилися великою мірою під впливом іноземних місіонерів, але він вписував їх в загальну картину розвитку релігійного сектантства в Росії, і вони виглядали як спадкоємці попередньо існуючих сект, зокрема, хлістів, дубоборів, молокан [12, с. 35-56, 187-239].

Слід сказати, що концепція О.І. Клібанова мала не лише наукове, але й політичне значення. Вона дозволяла позиціонувати баптистів не як "чужу віру", але як спільноту з цілком автохтонним східнослов'янським корінням. Самі баптисти таким чином отримали аргументи для відповіді на закиди радянської атеїстичної пропаганди, яка зазвичай подавала їх як "чужорідне" для радянського суспільства явище. Хоча їм не вдавалося ефективно використати ці аргументи в політизованому радянському суспільстві, але згодом концепція О.І. Клібанова лягла в основу фундаментальної праці "Історія євангельських християн-баптистів в СРСР", виданої Союзом євангельських християн-баптистів у 1989 році [9, с. 21-52]. Відтак історичний наратив тягlosti євангельсько-баптистської історії на східнослов'янських землях був покладений в основу історичної самосвідомості цієї релігійної групи.

Учень О.І. Клібанова Л.М. Мітрохін, що також здобув авторитет як дослідник "сектантства", вважав баптизм релігійним явищем західного походження, глибокого пов'язаним з західною культурою [16, с. 63-122]. На його

думку, живучість баптизму на східнослов'янських територіях, в умовах домінування православної культури, зумовлювалася його здатністю відповідати на духовно-релігійні запити місцевого населення. Він писав: "Релігійні іммігранти проявляють вітальну силу тільки тоді, коли обидві культури об'єднують певні спільні потреби, взаємний потяг, котрий ніяк не зводиться до натиску ревнох місіонерів" [17, с. 674]. Поміркований погляд Л.М. Мітрохіна на проблему історичних та культурних коренів баптизму, все ж таки не став розв'язанням проблеми. В радянському та пострадянському суспільстві баптистів ще довгий час продовжували вважати "чужими". В сучасному українському релігієзнавстві усталилася думка про баптизм як загалом європейській релігійний рух, хоча й з власними особливостями [15; 11].

В пострадянський період почався підйом зацікавленості до історії та культури євангельсько-баптистської спільноти. Великою мірою це був інтерес баптистів до самих себе, своїх культурних коренів та колективної ідентичності, який згодом призвів до появи серйозних наукових досліджень. Низка історичних обставин передували посиленню цього інтересу. Насамперед, мав місце своєрідний інтелектуальний "голод", який виник в радянські часи і зміг бути задоволений лише після падіння радянського режиму. Оскільки баптисти протягом тривалого часу були репресованою меншиною, їхні можливості вільно рефлексувати над своєю традицією та культурною ідентичністю були обмеженими. Основи віри передавалися з покоління до покоління через усні передавання, церковні проповіді, індивідуальні записи тощо. Лише з кінця 1980-х, з часу появи на території СРСР перших протестантських семінарій, цей процес зміг набути академічного характеру.

Ще однією передумовою стало те, що розпад СРСР призвів до відчуття історичного розриву. Звичні форми посвячення віруючих людей раптово змінилися. Настала нова епоха, в якій збереження пам'яті про попередні часи відчувалося як культурна потреба. У період 1990-х років з'явилися нові течії і віяння в протестантському середовищі. Зарубіжні місіонери, притік яких спостерігався у великій кількості, принесли з собою відмінні релігійні звичаї, світогляд, цінності. Оскільки вони приїжджали як "брати по вірі" до місцевих євангельських віруючих, то їхні зустрічі набували характеру міжкультурних контактів.

Поява богословських коледжів і семінарій у 1990-тих роках [26] згодом призвела до того, що в середовищі євангельських християн-баптистів почав формуватися прошарок інтелектуальної еліти. Її представники часто опинялися перед вибором: чи приймати високе академічне богослов'я західної традиції, чи ж захищати власну, автохтонну традицію, яка існувала здебільшого в наративах та переданнях. В таких умовах конфлікт між "модерністами" та прихильниками "віри батьків" був неминучим.

У одному зі своїх проявів конфлікт розгорнувся навколо базової проблеми протестантської сотеріології – визначеності до спасіння. В західному світі це питання відоме в контексті дискусії між кальвіністами та армініанами. Класична кальвіністська доктрина стверджує, що обрані Богом люди є визначеними до спасіння раз і на завжди, вони не можуть протистояти своїй обраності, так само як і не можуть втратити спасіння. Поширеність кальвіністського богослов'я призвела до того, що його доктрини почали розповсюджуватися серед євангельських віруючих колишнього СРСР, зокрема, серед молоді. Згодом виявилось, що консервативна частина служителів і старшого покоління віруючих не приймає кальвіністських доктрин, хоча й не може протиставити

їм достатньо обґрунтованої альтернативної позиції. Пам'ять про переслідування, яких зазнали представники конфесії від радянського режиму, утверджувала їх в думці, що спасіння, а також віра, церква та інші вагомні християнські цінності, цілком можуть бути втрачені, якщо їх не оберігати від зовнішнього недружелюбного світу. Через це кальвіністське тлумачення спасіння не могло бути сприйнятим в цьому середовищі.

Природньо для баптизму, розвиток дискусії вів до необхідності дати відповідь на питання: чи можна кальвіністське тлумачення вважати по-справжньому "біблійним", чи все ж таки воно розходиться зі Святим Письмом? Хоча було ясно, що для кальвіністських доктрин в Біблії можна знайти достатньо обґрунтування, все ж таки кальвінізм засуджували як хибний, "небіблійний" підхід до проблеми спасіння. В таких умовах прийнятною богословською альтернативою виявилось армініанство. На хвилі цього прокинувся інтерес до праць Армінія, і з'явилася тенденція відносити євангельських християн-баптистів до армініанської традиції [21, с. 60-143]. Звичайно, вона випливала з мотивів, заснованих на місцевому досвіді. Армініанство як богословська парадигма не мало глибоких коренів в місцевому протестантизмі. Воно було прийняте з мотивів практичної доцільності, як маркер, що дозволив відмежуватися від "чужих" світоглядних ідей. А проте, прийняття армініанства стало спробою зберегти власну богословську ідентичність, одночасно віднайшовши її наново в західній протестантській традиції [6, с. 161-178].

Окремим напрямком дослідницької діяльності всередині баптизму стали збір та публікація першоджерел з історії своєї конфесії – архівних документів, спогадів віруючих та служителів. Наприкінці 1990-х – початку 2000-х в ході проекту дослідження усної історії було зібрано і оприлюднено близько трьохсот свідчень служителів і віруючих людей [10]. Також видана низка підручників для баптистських шкіл і семінарій України [8; 22; 24].

Рефлексії над власною релігійною традицією здійснювалися через призму західної методології. Зокрема, слід відзначити три історико-богословські дисертації, написані вихідцями з середовища євангельських християн-баптистів колишнього СРСР під час їхнього навчання у богословських семінаріях Великої Британії та Чехії. Ці праці є знаковими у розрізі тих підходів, які були використані авторами для своїх досліджень. У всіх трьох випадках помітний вплив теорій соціального конструювання [2, с. 54-74], схильність розглядати конфесію як своєрідну "уявлену спільноту" з власними інтелектуально-символічними саморепрезентаціями.

Перша праця, яку слід відзначити в цьому контексті, є книга Андрія Пузиніна "Традиція євангельських християн: Вивчення самоідентифікації і богослов'я від моменту її зародження до наших днів" (2010) [20]. Це нарис богословсько-інтелектуальної історії євангельських християн з часів Російської імперії до початку 2000-х рр. А. Пузинін акцентує увагу саме на євангельських християнах, ігноруючи вплив баптистів, який, як можна припустити, з часу об'єднання цих конфесій в 1944 р. був доволі значним. Традицію євангельських християн він виводить із другої половини XIX століття, а її батьком-засновником відзначає місіонера лорда Гренвіла Редстока, представника британського ревайвелізму. Богословські погляди Редстока та його учнів детально аналізуються в книзі як підвалини східнослов'янського євангельського руху. Характерним для книги А. Пузиніна є те, що розвиток своєї традиції він розглядає виключно через призму того, яким чином наступники змогли розвинути ключові богословські ідеї Редстока та британського євангельського богослов'я. Він критикує праці су-

часних йому українських та російських євангельських авторів за те, що вони начебто відходять від фундаменту віри, закладеного лордом Редстоком [20, с. 379-397]. Об'єктивні причини та передумови того, чому відбувається такий відхід, автором не аналізуються. Вітчизняна традиція в його розумінні не має права на автентичність, культурну оригінальність. Автор апелює до чистоти традиції, проповідає повернення до її витоків та захист її від "відхилень" і "єресей".

Якщо для А. Пузиніна євангельські християни пост-радянського простору є лише відгалуженням британського євангельського протестантизму, то інші автори приділили увагу саме автентичним особливостям своєї конфесії, а також тих місцевим культурним чинникам, які мали на неї вплив. Зокрема, це стосується дослідження Костянтина Прохорова "Російські баптисти і православ'я, 1960-1990. Порівняльне вивчення теології, літургії і традицій" (2011) [33], проведеного на базі баптистської семінарії у Празі. Автор аналізує культуру і звичаї баптистів, хоча чітко не відокремлює їх від євангельських християн. Головний аспект, який його цікавить, це вплив православ'я на баптистську традицію. В праці показано, що східнослов'янський баптизм має багато спільного з православ'ям на рівні світогляду і богослужбових практик. Автор проводить паралель між хрещенням Русі та принесенням євангельської віри німецькими місіонерами на територію Російської імперії. В обох випадках, на думку К. Прохорова, мав місце "вибір віри" місцевим населенням, яке проявило до цього добру волю [33, с.22-59]. Також у обох випадках цей вибір не міг би відбутися без західних місіонерів. В інтерпретації К. Прохорова східнослов'янський баптизм, хоча й був великою мірою принесений з заходу, засвоїв багато автохтонних культурних рис, "оправославився", адаптуючи місцеві релігійні практики і смисли. Через те, на думку К. Прохорова, немає сенсу говорити про належність східнослов'янського протестантизму до армініанської традиції, оскільки концепція спасіння в ньому радше православна, аніж європейсько-протестантська [19].

Третьою працею в цьому ряду є дисертація Олександра Попова "Євангельські християни-баптисти в Радянському Союзі як герменевтична спільнота: вивчення ідентичності Всесоюзної Ради ЄХБ через способи використання Біблії у їхніх публікаціях" (2010) [32]. Автор використав концепцію інтерпретаційних спільнот для того, щоб проаналізувати автентичне богослов'я євангельських християн-баптистів, як воно сформувалося протягом повоєнного радянського часу. Аналіз проведено на матеріалах журналу "Братський вісник", єдиного офіційного часопису, який баптисти видавали в СРСР після Другої світової війни. Автор показує, як в умовах відсутності академічного богослов'я євангельським християнам-баптистам вдалося розвинути власну традицію інтерпретації Біблії. Свою роль у цій традиції відіграв повсякденний досвід життя віруючих. Зокрема, на його основі сформувалося специфічне радянсько-баптистське тлумачення святості. "Святість" в цій концепції – це сукупність моральних і духовних норм поведінки, правил, яких повинна дотримуватися віруюча людина для того, щоб вважатися членом спільноти. В концепції євангельсько-баптистської святості відзначено чотири грані: "дружба з Христом", "практики посвячення", "членство в помісній церкві" і "страждання" [32, с. 252-262]. Дискурсивно "дружба з Христом" означала такий спосіб життя, який дозволяє віруючому представляти себе "світові грішників". "Дружити з Христом" означало "не дружити зі світом", уникати тих гріхів, які характерні для "світу", зокрема, розваг, вживання

алкоголю, розпусти. Практики посвячення здебільшого зводилися до обов'язку щоденно читати Біблію.

Звертає на себе увагу, що невід'ємним елементом святості вважалося страждання. Для обґрунтування цього знаходилося багато біблійних посилань, зокрема, щодо страждання Христа, апостолів, перших християн, які піддавалися переслідуванням. Переслідування радянської державою віруючих зміцнювало останніх у переконанні, що вони є справжніми духовними нащадками ранньої християнської церкви. В такій інтерпретації страждання виглядало необхідним елементом життя християнина.

Праця О.Попова показує, яким чином в умовах соціальної ізоляції релігійна група може розвинути власну богословську традицію. Автохтонність богослов'я, яке при цьому виникає, зумовлюється його орієнтацією на практичний досвід, спробою знайти богословське пояснення повсякденню, подивитися на нього як на "Богом дану" реальність, яку необхідно "вписати" в наратив самоідентифікації.

Радянський період в історії євангельських християн-баптистів привертає увагу багатьох дослідників. Книга Вальтера Заватського "Євангельський рух в СРСР після Другої світової війни", опублікована у 1981 році, була першою спробою комплексно описати становище баптистів в СРСР, політику держави щодо них, основні події їхньої історії, способу і характеру життя [35]. Оскільки В. Заватський проводив дослідження, користуючись матеріалами Кестонського інституту (Велика Британія), де були зібрані архіви релігійних дисидентів, то велика частина його праці присвячена розколу в середовищі євангельських християн-баптистів і діяльності опозиційної дисидентської групи – Ради Церков. Погляд В. Заватського на проблему баптизму в СРСР диктувався цікавістю західного місіонера, який досліджував особливості життя віруючих в умовах атеїстичної держави.

Серед українських авторів слід відзначити дослідження істориків Ю. Вільхового, В. Войналовича, Я. Стоцького, П. Бондарчука [4; 5; 25; 3], засновані на матеріалах архівів уповноважених Ради у справах релігій при Раді міністрів СРСР. Концептуально ці автори робили наголос на репресивній політиці радянської держави стосовно релігії та церкви і розглядали протестантів як об'єкт такої політики. Слід відзначити також історичне дослідження О. Лахна "Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів в Україні (1940-1980-ті роки)" (2009), окремо присвячене опозиційному рухові Ради Церков [14].

На відміну від українських дослідників, західні автори велику увагу приділили стратегіям виживання і опору баптистів в Радянському Союзі. Кризь тексти офіційних документів вони намагалися почути голос віруючих. В цьому контексті заслуговує на увагу монографія канадської дослідниці Хезер Колман "Російські баптисти і духовна революція 1905-1929" (2005) [27]. Авторка аналізує те, як суспільно-політичні зміни 1920-х років вплинули на самоорганізацію баптистів, їхнє бажання пристосуватися до нового радянського суспільства. Особливо її увагу привертають спроби євангельських віруючих створювати комуни та артлі за прикладом радянських колективних господарств. Післявоєнному періоду життя євангельських християн-баптистів присвячена дисертація Олександра Каширіна "Протестантські меншини в радянській Україні, 1945-1991" (2010) [29]. Автор приділив увагу практичній реалізації радянської антирелігійної політики на місцях і стратегіям опору баптистів цій політиці. Серед найновіших досліджень з цієї теми є дисертація Майкла Фінча "Підтримання культури і ідентичності серед радянських євангельських віруючих: дослідження опору" (2015) [28]. Вона засно-

вана на інтерв'ю з віруючими, і в основі її лежить інтерпретативний феноменологічний аналіз. Автор аналізує особисті свідчення, спогади євангельських християн-баптистів про радянський час, і робить висновок, стан соціальної ізоляції великою мірою допомагав представникам спільноти встановлювати чіткі кордони між своєю субкультурою і зовнішнім світом. Перше системне дослідження релігійного досвіду жінок-баптисток було здійснене Н.Беляковою і М. Добсон і оприлюднене в книзі "Жінки в євангельських громадах післявоєнного СРСР, 1940-80ті роки" (2015) [1]. Авторки концентруються на аналізі особистих свідчень віруючих жінок (включаючи не лише баптисток, але й п'ятидесятниць). Вони виділяють характерні моделі жіночої поведінки в євангельських громадах, зокрема, таких як "хранителька традиції", "мучениця за віру", а також традиційні жіночі ролі – матері та дружини. Книга містить упорядковану підбірку першоджерел і документів, які ілюструють концепцію авторів.

Для аналізу євангельських християн-баптистів у пострадянській Україні американська дослідниця Кетрін Ваннер [38] застосувала концепцію "моральної спільноти" (moral community). К. Ваннер аналізувала історію повернення баптистів і дійшла висновку, що "народження згори" в традиційному українському баптизмі тлумачиться і переживається віруючими саме як внутрішні моральні зміни особистості. Характер моральної спільноти дозволяв євангельським християнам-баптистам чітко відмежувати себе від "грішного світу" [36, с. 273-285]. Особливості євангельсько-баптистської культури і звичаїв, які сформувалися ще в радянські часи тлумачилися в наративному богослов'ї як невід'ємна частина духовності. Певний виклик цій духовності склали зарубіжні місіонери, які активно взаємодіяли з місцевими євангельськими церквами. Зустріч українських віруючих з зарубіжними місіонерами, за спостереженнями К.Ваннер, мала елементи культурного конфлікту [37, с. 273-287].

Схожих висновків дійшла інша американська дослідниця – соціолог Естер Лонг, яка вивчала євангельські громади в Україні в 2000-х роках [30-31]. Вона виявила, що серед євангельських християн-баптистів були розповсюджені уявлення про західний світ (Європа, США), а також контакти з ним, які причину моральної деградації пострадянського суспільства [30, с. 150-157]. Серед українських служителів церкви Естер Лонг відзначала споживацьке ставлення до американських місіонерів та зарубіжних жертводавців. До того ж, за висновками дослідниці, рівень патріотизму стосовно України серед євангельських християн-баптистів також був порівняно невисокий. Такі погляди в середовищі євангельських віруючих та служителів зумовлювалися їхнім бажанням захистити свою автентичну духовність і моральність.

Примітною є також стаття американської місіонерки Мері Рейбер про добродійну діяльність євангельських віруючих в Україні. Спостереження авторки стосуються етики стосунків та ставлення віруючих до пожертв, які надходили у їхні церкви з-за кордону. Оскільки більшість добродійної діяльності в 1990-ті роки в Україні здійснювалася за фінансової підтримки закордонних добродійців, виявилось, що гроші, отримані від них, в середовищі віруючих уявляються як такі, що мають містичне походження ("гроші від Бога"). М. Рейбер зазначає, що планування бюджету, яке вона звикла бачити в американських церквах, в Україні не практикувалося. Натомість побутувала віра в те, що "Господь дасть стільки, скільки потрібно", а тому не варто турбуватися про фінансові розрахунки [34, с. 218-219].

В цілому погляд закордонних дослідників до української ситуації доволі симптоматичний. Вони першими

поставили питання про значення міжкультурних контактів та глобалізаційних тенденцій для розвитку протестантизму в Україні.

Окресливши характерні підходи та напрямки досліджень, слід зазначити, що невивченими залишаються багато інших аспектів життя і культури протестантів в Україні. Перш за все, актуальними для дослідження є внутрішні зміни, які переживають євангельські церкви під впливом суспільних і культурних трансформацій пострадянського часу. З релігієзнавчої точки зору цікавими є характер общинного життя віруючих, динаміка стосунків між поколіннями, лідерство і формування церковних авторитетів, специфіка протестантського релігійного виховання. Викликають також інтерес соціальні ініціативи сучасних українських протестантів, їхнє ставлення до актуальних політичних подій та процесів, таких як російсько-український конфлікт, реформи в Україні, боротьба з корупцією тощо. Все це дало б можливість краще зрозуміти, що таке протестантська церква сьогодні.

Список використаних джерел

1. Белякова Н., Добсон М. Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940-1980-е гг. Исследование и источники. – М.: "Индрик", 2015. – 512 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: "Медиум", 1995. – 323 с.
3. Бондарчук П.М. Релігійність населення України у 40-80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін. – К.: Інститут історії України НАНУ, 2009. – 382 с.
4. Вільховий Ю.В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40-70-х років ХХ ст.): Дис... канд. іст. наук: спец. 09.00.11. "Релігієзнавство (історичні науки)" – Полтава, 2002. – 298 арк.
5. Войналович В.А. Партино-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940-1960-х років: політологічний дискурс. – К.: Світгляд, 2005. – 741 с.
6. Гололоб Г. Устоять в истине. Апология арминьянства. – Одесса: Христианское просвещение, 2008. – 892 с.
7. Євангельське движение в Российской империи (1850-1917): Екатеринославская губерния (Сборник документов и материалов) /Сост. и ред. О.В.Безносова. – Днепропетровск; Штайнхаген: Samensom, 2006. – 320 с.
8. История баптизма: Сборник./Сост. С.В. Санников. – Одесса: "Богомыслие", 1996. – 496 с.,
9. История Евангельских христиан-баптистов в СССР. – М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989. – 408 с.
10. История Евангельского движения в Евразии. Материалы и документы. Компакт диск. ЕААА, 2001.
11. Історія релігії в Україні. У 10-ти т./ Ред кол.: А.Колодний та ін./ – Т.5: Протестантизм в Україні. / За ред. П.Яроцького. – К: Світ знань, 2002. – 424 с.
12. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.). – М.: "Наука", 1965. – 348 с.
13. Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М.: "Наука", 1973. – 256 с.
14. Ляхно О. П. Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів в Україні (1940-1980-ті роки). – Полтава : Друкарська майстерня, 2009. – 287 с.
15. Любашенко В.І. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій. – Львів: Просвіта, 1995. – 350 с.
16. Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб.: РХГИ, 1997. – 480 с.
17. Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008. – 1046 с.
18. Панич О.І. Євангельські християни-баптисти в СРСР після другої світової війни: огляд історіографії // Вітчизняний євангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми/ За науковою редакцією А. Колодного і О.І. Панич // Українське релігієзнавство. – К.: УАР, 2011. – №58. – С.136-148.
19. Прохоров К. Почему отечественные баптисты не арминьяне, и не кальвинисты. <http://pastoronline.org.ua/ru/resursi/biblioteki/pastorski-knigi/177-pochemu-otechestvennye-baptisty-ne-arminiane-i-ne-kalvinisty>.
20. Пузынин А. Традиция Евангельских Христиан: Изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней / А. Пузынин – Москва: ББИ, 2010. – 528 с.
21. Пути славянского богословия арминьянской традиции. Материалы конференции. Ред.: Санников С., Романюк И., Гололоб Г. – Львов: Баптистская Теологическая Семинария, 2009. – 204 с.
22. Решетников Ю. Санников С. Огляд історії Євангельсько-баптистського братства в Україні. – Одеса: Богомисліє, 2000. – 230с.
23. Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. Ч.2. (1917-1967). – СПб.: "Библия для всех", 2001. – 422 с.
24. Санников С. В. Огляд історії християнства: Навч. посібник. – К.: Світ знань, 2007. – 720 с.
25. Стоцький Я. Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики. 1944-1964. – К.: ФАДА, ЛТД, 2008. – 510 с.
26. Эффективность богословского образования в Украине. Одесса: ЕААА, 2007.
27. Coleman, Heather J. *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905-1929*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
28. Finch, Michael R. Identity and Culture Maintenance among Soviet Evangelicals: A Resistance Study. PhD Dissertation, Regent University, 2015.
29. Kashirin A. Protestant Minorities in the Soviet Ukraine, 1945-1991. PhD Dissertation, University of Oregon, 2010.
30. Long, Esther Grace. *Identity in Evangelical Ukraine: Negotiating Regionalism, Nationalism, and Transnationalism*. PhD Thesis. University of Kentucky, 2005
31. Long, Esther Grace. Views of the West: Transnationalism in contemporary Ukrainian Baptist churches, *Religion, State and Society*, 2007, 35:4, 335-353
32. Popov, Alexander, The Evangelical Christians-Baptists in the Soviet Union as a hermeneutical community: examining the identity of the All-Union Council of the ECB (AUCECB) through the way the Bible was used in its publications. PhD thesis. University of Wales, International Baptist Theological Seminary, Prague, 2010.
33. Prokhorov, Constantine. *Russian Baptists and Orthodoxy, 1960-1990: A Comparative Study of Theology, Liturgy, and Traditions*. PhD Thesis. University of Wales, International Baptist Theological Seminary, Prague, 2011
34. Raber Mary. 'Visible and Invisible: Observations on Social Service Ministries among Evangelicals in Ukraine since Independence', in *Eastern European Baptist History: New Perspective*, Praha: International Baptist Theological Seminary, 2007, p. 210-223
35. Sawatsky, Walter. *Soviet Evangelicals since World War II*. Kitchener, Ontario, Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1981.
36. Wanner Catherine. Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine, *Religion, State & Society*, 31(3) 2003, p. 273-287.
37. Wanner, Catherine (2004) "Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine." *Slavic Review* 63(4) 2004, p. 732-755.
38. Wanner Catherine. *Communities of the Converted. Ukrainians and Global Evangelism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2007.

Надійшла до редколегії 11.06.16

Е. И. Панич

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАИНЕ: ИЗМЕРЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Статья посвящена анализу подходов к изучению истории и культуры евангельского протестантизма в Украине. Автор показывает, как современные исследования религиозных сообществ рассматривают актуальные вопросы о коллективной идентичности, социальной принадлежности, глобализации религии и преодолении культурных границ.

Ключевые слова: евангельский протестантизм, методология исследования, научный дискурс, религиозное сообщество, идентичность

O. I. Panuch

EVANGELICAL PROTESTANTISM IN UKRAINE: RESEARCH DIMENSIONS

The article analyzes research approaches and strategies regarding history and culture of Evangelical Protestantism in Ukraine. The author shows how the contemporary studies of a faith community treat the topical questions of collective identity, social belonging, globalization of religion and crossing the cultural borders.

Keywords: Evangelical Protestantism, research methodology, research discourse, religious community, identity.

РЕЛІГІЙНІ ВІЙНИ В ЄВРОПІ XVI-XVII СТ. ЯК НАСЛІДОК РЕФОРМАЦІЇ

Після Реформації в Європі XVI-XVII ст. розпочається період релігійних війн, які торкнулися більшості європейських країн. Ці війни сприяли появі нових державних утворень. Іспанія та Німеччина зазнали занепаду. Зросла роль таких держав як Англія та Нідерланди. В релігійному плані головним підсумком релігійних війн було законодавче закріплення рівності між протестантами та католиками.

Ключові слова: Реформація, релігійні війни, протестанти, католики, Тридцятилітня війна, Вестфальський мир.

Реформація, що виникла в XVI ст. в Німеччині, з самого початку не була виключно релігійним рухом. На думку відомого дослідника історії церкви, Е.Кернса, серед її причин були такі як: небажання середньовічної Римської католицької церкви проводити реформи, виникнення національних держав, що заперечували папські зазіхання на абсолютну світську владу, поява середнього класу, який був невдоволений економічним становищем церкви [4, с. 154]. Очевидно, своєю успішністю новий релігійний рух був зобов'язаний, в тому числі і здатності захищати свої доктрини зі зброєю в руках (точніше – наявності серед прихильників нових ідей людей, які були ладні захищати ці ідеї в тому числі зброєю). Метою даного дослідження є простеження впливу нових релігійних ідей, що з'явилися внаслідок Реформації, на суспільно-політичне життя Європи XVI-XVII ст., що вилилось в таке явище як релігійні війни. Тема впливу релігії на політичні та військові конфлікти є актуальною і в наш час. Так або інакше цю тему розглядали дослідники історії християнської церкви (особливо – західної), такі як Ф.Бецольд, Х.Гонсалес, Е.Кернс, Дж.Норт, М.Смірін, М.Смірнов та інші. Серед українських дослідників даної тематики можна згадати М.Любовича, О.Левицького, М.Грушевського, М. Драгоманова, П.Кралука, П.Яроцького, М.Черенкова, Л. Стасюка та інших. Об'єктом дослідження є історія Європи XVI-XVII ст., предметом – релігійні війни цього періоду. При цьому використовуються загальнофілософські методи порівняння, аналізу та синтезу, дослідження джерел.

Реформація, яка відбулась в період між 1527 р. та 1545 р. була спробою повернутись до "колишньої чистоти християнства Нового Завіту" [4, с. 156]. Найголовнішим наслідком Реформації в релігійному плані була поява такого напрямку християнства як протестантизм. З іншого боку, вона сприяла зростанню національної самосвідомості, оскільки "в практичному плані Реформація призвела до введення національної мови богослужінь" [6, с. 10].

Проте, з іншого боку, вона була тим чинником, за яким більшість країн тогочасної Європи поділились на два політичні табори, і критерієм такого поділу було відношення до Реформації. Це було причиною численних військових конфліктів, які тривали в Європі ціле століття – від початку Шмалькальденської війни в 1546 р. і аж до Вестфальського миру в 1648 р. [6, с. 4]. Релігійні війни цього періоду і досліджуються в даній статті.

Перш ніж перейти до розгляду цього періоду, варто визначити відношення до насильства і війни в християнській релігії взагалі. В сучасній масовій свідомості існує стереотип про нібито пацифістичність християнства (або навіть ширше – релігії). Серед слов'янських неоязичників навіть є точка зору про те, що "християнство виховує смиренних та покірних рабів" [3, с. 25], які завжди підставляють ліву щоку, коли їх б'ють по правій, і таким чином малопридатні для будь-якого спротиву (особливо – здійсненого у військовій формі). Дійсно, в Новому Завіті можна знайти відповідні місця, як, наприклад, таке: "А Я вам кажу не противитись злому. І коли вдарить тебе хто у праву щоку твою, підстав йому й другу" (Мт. 5:39). Втім, будь-яке місце з Біблії можна

тлумачити різним чином, підлаштовуючи його під потреби часу. У питаннях війни та миру (коли потрібно виправдати війну) в християнстві більш популярним є інше місце: "Не думайте, що Я прийшов, щоб мир на землю принести, Я не мир принести прийшов, а меча" (Мт. 10:34). Обстоювали право християн на справедливу війну такі авторитетні церковні письменники як Аврелій Августин та Фома Аквінський. Також яскравим прикладом відсутності у християн проблем з проведень війн є Хрестові походи, коли завоювання здійснювались саме під християнськими гаслами і в ім'я християнства (причому проводились Хрестові походи як проти іновірців мусульман так і проти еретиків в самій Європі).

Як зазначалось вище, після завершення Реформації, всі країни Європи поділились на два табори, які сформувались за релігійною ознакою. Неформальним лідером католицьких країн вважалась Іспанія, яка в той період перебувала на вершині своєї могутності. На думку Е.Кернса, це сталося тому, що в цій країні націоналізм та релігія об'єднались набагато раніше, під час вигнання мусульманських маврів та іудеїв [4, с. 199]. В той же час, протестанти різних країн змушені були співпрацювати, щоб зберегти незалежність перед таким потужним супротивником. Втім, в перший період релігійних війн найголовнішим супротивником Іспанії була Англія. Це зумовлювалось, серед іншого, і тим, що Реформація в цій країні була проведена "згори", за відсутності значного спротиву серед населення. Кульмінаційним моментом у протистоянні цих двох держав було знищення так званої "Непереможної армади" (у 1588 р.), коли іспанський флот намагався провести висадку армії на Британських островах, але в силу обставин (насамперед – погодних умов) та англійського спротиву спроба виявилась невдалою. Саме після цього почався період поступового занепаду Іспанії, який тривав аж до XX ст. (цікаво, що незадовго до знищення "Непереможної армади" інша морська битва сигналізувала початок занепаду іншої впливової країни того часу – Османської імперії, флот якої було знищено в 1571 р. у битві при Лепанто як раз об'єднаним європейським флотом на чолі зі зведеним братом іспанського короля Філіпа II Хуаном Австрійським). Франція, після періоду громадянських війн між гугенотами та католиками, у зовнішньополітичних військових союзах переслідувала передусім власні інтереси.

Також слід згадати про роль Римського Папи в релігійних війнах періоду, що розглядається. Головною його метою була "організація хрестового походу проти невірних та еретиків" [5, с. 128]. Тут можна говорити про роль особистості в історії, оскільки політика кожного Папи визначалась багато в чому його особистими психологічними якостями. Так, Пій V сконцентрував свої зусилля на створенні Ліги християнських правителів проти Османської імперії (що йому і вдалося, він дожив до згаданої вище перемоги над турками при Лепанто). При Папі Григорії XIII політика різко змінюється. Замість марних спроб організації хрестового походу проти мусульман починається відкрита боротьба проти західних ересей (тобто – проти протестантизму). З початку

1572 р. він намагається завадити війні між Францією та Іспанією [5, с. 128].

В протестантському таборі особливе місце, як уже зазначалось, займає Англія і, на першому етапі релігійних війн – особисто королева Єлизавета I. Під час французьких релігійних війн вона з різним ступенем інтенсивності підтримує гугенотів, намагаючись обстоювати при цьому англійські національні інтереси. З іншого боку – військово-морське суперництво з Іспанією, перевага в якому, безперечно, було за Англією (піратська війна під керівництвом Хокінса та Дрейка, знищення "Непереможної Армади").

На період релігійних війн в Європі припадає і створення потужного ордену єзуїтів, який був "найбільш ефективним знаряддям католицької позитивної пропаганди" [4, с. 199]. Цей орден було засновано Ігнатієм Лойолою в 1534 р., і затверджений Папою Римським Павлом III в 1540 р. Орден єзуїтів швидко розвивався, і в 1565 р. нараховував близько двох тисяч членів. При цьому головними сферами діяльності ордену були освіта, наука, боротьба з ересями та іноземні місії. Саме шляхом проповіді єзуїтів значна частина німецьких віруючих була повернута до католицької церкви (те саме слід сказати і стосовно чеських протестантів, які, багато в чому зусиллями єзуїтів при відповідній державній політиці Габсбургів, перейшли до католицизму).

Особливе місце серед релігійних війн, пов'язаних з Реформацією займають релігійні війни у Франції, які розпочались у 1559 р. зі смертю короля Генріха II і закінчились підписанням Нантського едикту 1598 р. [5, с. 6-7]. В травні 1559 р. в Парижі збирається перший протестантський синод, який вимагає від державної влади офіційного визнання (за прикладом Аугсбурзького миру 1555 р.) [5, с. 9]. Втім, з початком царювання у Франції короля Франциска II було зроблено вибір на користь тісного союзу з католицькою Іспанією. Однак незабаром після раптової смерті Франциска II, королева-мати Катерина Медичі (дещо демонізована романістом ХІХ ст. А.Дюма) наказує звільнити всіх ув'язнених за релігійними мотивами та відтермінувати юридичні переслідування. Настає період помірної політики в питаннях релігії. Однак цей період швидко змінюється військовими конфліктами, перший з яких завершується підписанням Амбуазського едикту (19 березня 1563 р.), що дозволяє свободу віросповідання, але обмежує можливості відправлення культу певними особами в певних місцях [5, с. 19]. Фактично цей едикт встановлював свободу совісті для аристократії, нехтуючи правами інших верств населення. В результаті наступного військового конфлікту гугенотам вдається вибороти розширення прав на свободу віросповідання, оскільки мир, підписаний в Лонжюмо 23 березня 1568 р. підтвердив Амбуазський едикт без всяких обмежень [5, с. 20]. Втім, мир не протримався довго, і вже наступний мирний договір, підписаний в Сен-Жермені, хоча і засновувався на тих самих принципах, що і попередні, однак містив важливий новий пункт: протестантам, задля забезпечення цього договору, надавались чотири фортеці, Ла-Рошель, Монтобан, Ла-Шаріте і Коньяк [5, с. 22]. Це був небезпечний прецедент, який, тим більше, не знімав протиріч між католиками та протестантами у Франції. Ці протиріччя і привели до події, відомої в історії як Варфоломійська ніч (23-24 серпня 1572 р.). Під час святкування весілля вождя протестантів Генріха Наварського та сестри короля Франції Маргарити Валуа було знищено велику кількість протестантів. Лише в Парижі було вбито 2-3 тис. протестантів, і ще 6-10 тис. в провінціях [5, с. 24]. Генріх Наварський прийняв католицизм, а пізніше втік з Парижу. Це призводить до нової релігійної

війни, яка завершується Булонським едиктом в липні 1573 р. Згідно з цим документом, свобода совісті надається всім протестантам, свобода відправлення культу – лише в кількох містах та в будинках вищої аристократії [5, с. 25]. В наступні 10 років (1573-1584) було ще три релігійні війни у Франції. В 1589 р. Генріха III, французького короля, вбиває фанатик, і згідно з його заповітом королем має стати Генріх Наварський, за умови зречення протестантської віри. В цей період відбувається втручання іспанських військ, які стають вагомим фактором у внутрішньополітичній французькій боротьбі. Генріх Наварський наважується на зречення протестантизму та перехід у католицизм, після чого коронується у 1594 р. Завершенням цього періоду релігійних війн у Франції можна вважати підписання королем у 1598 р. Нантського едикту, який в цілому зрівнює в правах католиків з протестантами (з зовсім невеликими обмеженнями на користь католиків) [5, с. 33-34]. Стосовно наслідків цих війн в житті держави, то можна сказати наступне. Згідно з Ж.Ліве, значних демографічних наслідків релігійні війни у Франції не мали [5, с. 100-107]. В той же час зубожіння населення та падіння промислового виробництва було значним. Разом з тим, релігійні війни (як і будь-які війни) негативно вплинули на розвиток торгівлі в країні [5, с. 122]. Також слід сказати про роль та місце духовенства в цей період. Що стосується католицизму, то основою взаємовідносин церкви та держави був Конкордат 1516 р., згідно з яким що право призначення єпископів перейшло до королівської влади, Святому Престолу ж лишається тільки реєструвати та освячувати призначення [5, с. 36]. Ця система призводить, врешті решт, до сумних результатів – в силу моральних якостей єпископату, він виявляється нездатним протистояти в ідейній боротьбі протестантам. Порівняно з католиками, протестантський рух і справді виглядав у Франції як повернення до начал християнської духовності. Порівняно з католицизмом, французькі протестанти вигравали в єдності, однак програвали в кількості [5, с. 43].

В Німеччині початком релігійних війн після Реформації були так звані Шмалькальденські війни 1546-1552 рр. В 1531 р. в місті Шмалькальдені було укладено союз протестантських князів, спрямований на захист віри силою зброї (у разі необхідності). Рішення про створення цього союзу приймалося як відповідь на тиск імператора Священної Римської імперії Карла V, який вимагав щоб протестанти повернулись до лона католицької церкви. Договір, терміном на шість років, було укладено між лютеранськими князями (такими як Іоганн Фрідріх Саксонський, Філіп Гессенський та ін.) та містами (Магдебург, Бремен, Страсбург та ін.). Пізніше до союзу приєдналися і інші міста. В той же час між імператором та союзом зберігався хиткий мир: з одного боку Карл V не наважувався на агресивні дії, з іншого – сам Лютер закликав протестантських князів не воювати проти імператора. Також необхідність вести війну з турками сприяла миролюбності Габсбургів по відношенню до протестантів. Однак ближче до 1540-х років складалась сприятлива для Карла V зовнішньополітична ситуація, зокрема, мир з Францією в 1544 р., перемир'я з Османською імперією в 1545 р., союз з Римським Папою Павлом III. Таким чином імператор мав перевагу на політичному полі, яку швидко реалізував і у військовій сфері. Зокрема, більшість міст здалися католикам, а 24 квітня 1547 р. в битві при Мюльберзі військо протестантів зазнало повної поразки. Однак в 1552 р. військові дії відновились, і цього разу війна завершилась повною перемогою протестантських князів. Результатом цих війн було підписання миру у місті Аугсбург у 1555 р., за умовами якого правитель міг вільно обирати релігію для

свого князівства, при цьому будь-кому незгодному співідувати цю релігію надавалось право емігрувати [4, с. 167].

Однак найбільшим військовим конфліктом за релігійною ознакою в досліджуваному періоді була Тридцятилітня війна (1618-1648 рр.). Війна розпочалась як конфлікт між протестантами та католиками в Священній Римській імперії, однак згодом у війну було втягнуто більшу частину країн тогочасної Європи. Розпочалась війна з повстання в Празі 23 травня 1618 р., яке було спрямоване проти спроби окатоличення з боку чеського короля [2, с. 18-19]. Саме повстання почалось з дефенстрації (від лат. defenestro – "з вікна"), коли протестанти викинули представників імператора Матвія з вікна замку в Празі (причому всі троє викинутих представників вижили, завдяки тому, що впали на купу вологого сміття) [4, с. 202]. Після смерті імператора чехи обрали собі королем Фрідріха, правителя протестантського Пфальца, втім, це не сподобалось імператорові Священної Римської імперії Фердинанду.

Поділяється війна на чотири періоди: чесько-пфальцьський (1618-1624), данський (1625-1629), шведський (1629-1630) та франко-шведський (1635-1648). Основним результатом першого періоду було придушення протестантського повстання в Чехії Габсбургами, і як наслідок – майже повне окатоличення цієї країни. Втім, це призводить до зміцнення європейської антигабсбурзької коаліції, до якої увійшли Франція, Нідерланди, Англія, Швеція та Данія. Другий період закінчується підписанням Любекського мирного договору, за яким данський король зобов'язується не вмішуватись у внутрішні німецькі справи. Третій період закінчується підписанням ще одного договору, який мав би закінчити війну – Празький мир 1635 р. Однак в цьому ж році розпочався останній період, який характеризується активною участю французьких військ. І нарешті в 1648 р. було підписано Вестфальський мир, який остаточно поклав край Тридцятилітній війні (хоча останній ворожий гарнізон було виведено з Німеччини аж в 1654 р. [2, с. 547]). Мирний договір розв'язав протиріччя, які призвели до військових дій. Найголовніше – було урівнено в правах протестантів та католиків, було проголошено принцип віротерпимості. Голандія та Швейцарія були визнані незалежними протестантськими державами (якраз в цей момент Голандія вступає в період свого розквіту, який дещо припинився після поразки в англо-голандських війнах другої половини XVII ст.) [4, с. 202].

Франція, Швеція та Прусія завоювали собі значні території. Франція стала провідною європейською державою, багато в чому і завдяки продуманій внутрішній релігійній політиці (визнання за протестантами рівних прав з католиками). Священна Римська імперія стала просто географічним терміном і після Вестфальського миру втратила своє політичне значення [4, с. 202], її втрати серед населення та в плані матеріальних цінностей були настільки значними, що минуло не одне десятиліття, перш ніж ці втрати були відновлені (хоча дослідники зазначають, що оцінити втрати серед населення під час подій тридцятилітньої війни в німецьких землях дуже важко, втім, як зазначає С.Веджвуд, в деяких місцевостях "кількість жителів в містах скоротилось на 40 відсотків, а в сільській місцевості – наполовину" [2, с. 556]).

Підсумовуючи значення релігійних війн XVI-XVII ст. в Європі зазначимо наступне. По-перше, всі вони були наслідком Реформації, яка впливала не тільки на економіку (можна згадати М.Вебера з його тезою про зв'язок розвитку капіталізму з протестантизмом) але й на політику. По-друге, релігійні війни сприяли появі держав, сформованих за національною ознакою. По-третє, в результаті релігійних війн відбувся занепад таких держав як Іспанія та Німеччина (оскільки Вестфальським миром була закріплена розробленість Німеччини, що зберігалась аж до XIX ст.) та зростання ролі Англії та Нідерландів. В релігійному плані найголовнішим підсумком досліджуваних військових конфліктів було законодавче закріплення свободи совісті та віросповідання, зафіксоване у Вестфальському мирному договорі.

Список використаних джерел

1. Біблія, або книги Святого писання Старого й Нового Заповіту : Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / Пер. проф. І.Огієнка. – Київ : Українське Біблійне Товариство, 2003. – 1166с. – ISBN 966-7136-29-9.
2. Веджвуд, С. В. Тридцятилітня війна. / С. В. Веджвуд [пер. с англ. І. В. Лобанова]. – М.: "Астрель", 2012. – 571 с. – ISBN 978-5-271-40322-4.
3. Истархов В. А. Удар Русских Богов. / В. А. Истархов. – Вк.-М.: "Русская Правда", 2008. – 416 с. – ISBN 978-5-9243-0044-3.
4. Кернс Э. Дорогами христианства: история церкви / Э. Кернс. – М.: Издательский дом "Протестант", 1992. – 281 с. – ISBN 5-85770-021-3.
5. Ливе Ж. Религиозные войны. / Ж. Ливе [пер. с фр. Г. Мирошниченко]. – М.: ООО "Издательство Астрель", 2004. – 160 с. – (Cogito, ergo, sum: "Университетская библиотека"). – ISBN 5-271-10216-5.
6. Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм: Словарь. / М. Ю. Смирнов. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 197 с. – ISBN 5-288-03727-2.

Надійшла до редколегії 11.05.16

A.C. Пасечник

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЙНЫ В ЕВРОПЕ XVI-XVII ВВ. КАК СЛЕДСТВИЕ РЕФОРМАЦИИ

После Реформации в Европе XVI-XVII вв. начался период религиозных войн, которые затронули большую часть европейских стран. Эти войны способствовали появлению новых государственных образований. Испания и Германия пришли в упадок. Выросла роль таких государств как Англия и Нидерланды. В религиозном плане главным результатом религиозных войн было законодательное закрепление равенства между протестантами и католиками.

Ключевые слова: Реформация, религиозные войны, протестанты, католики, Тридцатилетняя война, Вестфальский мир.

A. S. Pasychnik

THE EUROPEAN WARS OF RELIGION IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES AS A CONSEQUENCE OF REFORMATION

After the Reformation in Europe from 16th to 17th centuries began a period of religious wars that have affected most of the European countries. These wars contributed to the emergence of new state structures. Spain and Germany have declined, Britain and Netherlands prevailed. The main result of the religious wars was the legislative consolidation of equality between Protestants and Catholics.

Key words: Reformation, the European Wars of Religion, protestantism, Catholics, the Thirty Years' War, the Peace of Westphalia.

УДК 316 (091)

О.І. Предко, д-р філос. наук, проф.

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ ПРО РЕЛІГІЙНІ ПОШУКИ В УКРАЇНСЬКИХ МАСАХ У ХІХ СТОЛІТТІ

У статті розглядаються духовні пошуки в контексті релігійного життя України в ХІХ столітті. М.Грушевський звернув увагу на поширення таких релігійних течій як духобори, штундизм, мальованці, хлисти. Унаслідок зовнішніх і внутрішніх факторів у їх середовищі відбувається закономірний процес еволюції, що проявляється у розширенні соціального складу релігійних общин, нововведенні у виро-ченні, зміні у ставленні до центральної та місцевої влади.

Ключові слова: Михайло Грушевський, протестантизм, духобори, штундизм, мальованство, хлисти.

Сьогодні, коли відстежується значне знецінення загальнолюдських ідеалів та посилюється занепад духовності, моральних норм, актуалізується проблема вивчення надбань людства в релігійній царині. Оскільки духовне життя доволі розмаїте, остільки в історичному вимірі воно проявляється в різних формах. На сучасному етапі проблема духовності набуває особливого значення, так як обумовлена нагальною потребою вирішення глобальних проблем, що неможливо без вирішення питання збереження та відродження духовності людини. Загальна девальвація духовних цінностей ставить під сумнів існування самої людської свідомості в її змістовному, ціннісному вимірі, зокрема в такій царині, як релігія.

До проблем осмислення релігії М.Грушевським звертались Л.Кондратик, Л.Филипович та інші. Однак не дослідженими залишаються ряд релігійних течій на території України, яка в ХІХ столітті була епіцентром виникнення й поширення яскравих релігійних рухів, що мали специфічні риси віровчення, світоглядні переконання, часто-густо тяжіли до протестантизму. Відтак метою статті є дослідження Михайлом Грушевським особливостей релігійних пошуків в українських масах у ХІХ столітті.

Безперечно, Реформація значно вплинула на життя Європи ХІ і ХІІ століть. В результаті Реформації протестантизм поширився в ряді європейських країн, стаючи домінуючою релігією. Причому її вплив був набагато ширший, аніж становлення власне протестантських церков. В Європі виникав новий соціальний устрій. Навіть у інших християнських конфесіях відбувалися значні зміни.

Україна перебувала на східній периферії Європи. Релігійні, соціальні, політичні умови, які були притаманні для неї, завдяки історичному процесу свого розвитку, кардинально відрізняли її від Західної Європи, де зароджувалася Реформація. Немає нічого дивного в тому, що власне протестантські церкви, які народилися на Західній Європі, не змогли отримати на Україні належного поширення в тих історичних умовах. Однак міць і широта процесів, викликаних Реформацією, досягнувши України, здійснили і на неї істотний вплив.

М. Грушевський погоджується з П. Бірюковим із мотивацією духовних пошуків мас: "У темній селянській масі релігійне визволення йде впарі з напруженим шуканням правдивої віри – віри Христової. Шукач, письменний чи ні, попадає на Євангеліє, і світло Христової науки яскравим сяйвом освітлює йому завдання життя. Він рішається вступити на новий тяжкий шлях, відступає від церкви і цим накликає на себе многість прикостей. Зустрічає проповідника, який так, як і він, ненавидить православну церкву, так, як і він, любить Євангеліє і який принесе йому несподівану, радісну вість, що таких людей багато і що вони, подібно першим християнам, живуть одним тілом і душею, сходяться вільно і зрозуміло славити Бога та помагають собі навзаєм у роботящій житті. Шукач знаходить усе, що йому потрібне на найближчий час, і пристає до громади євангельських християн, найчастіше баптистів. Багато людей, що є слабшої волі і занадто пригнічених, залишаються на цім першій ступені і проживають усе життя. Однак інші, дужчі,

йдуть далі. Захоплені новим оточенням, вони начебто почувають повне вдоволення, але скоро починають помічати, що над душею їх затягло нове ярмо – догмат і що життя їх зв'язане новими путами – авторитетом провідників і звичаями їх громади, які вони не всі можуть прийняти з легким серцем" [2, с.125]. Зазвичай, дослідники традиційно виділяють "три хвилі" поширення протестантизму в Україні. "Перша хвиля" розпочалась з проникненням на українські землі протестантських ідей в 30–40 х рр. ХІ ст., що уможливилось завдяки сусіднім західноєвропейським країнам. До речі, в 60–80-ті рр. на всіх українських землях діяло тільки до 500 реформатських громад. "Друга хвиля" протестантизму в Україні розпочалась з другої половини ХІІІ ст. Протестантизм починає торувати свій шлях по всій Україні, втрачаючи свій переважно "західноукраїнський" характер. "Третя хвиля" протестантизму на території України наприкінці ХІХ – першій третині ХХ ст. пов'язана з поширенням нових протестантських течій – баптизму, адвентизму, згодом – п'ятидесятництва, а також поновленням діяльності лютеранських і кальвіністських об'єднань на західноукраїнських землях. У ході Реформації релігійні мотиви тісно перепліталися з політичними. Протестанти розширили свою діяльність і досягли певних успіхів, в основному, опираючись на прихильність представників місцевої інтелектуальної еліти. Варто зазначити, що провідники українського національного руху, що був одночасно рухом церковним, освітнім і літературним, використовували доволі активно все те, що, на їх думку, корисного міг дати протестанський рух. При цьому вони не бажали відмовлятися від православ'я, оскільки цінували православну церкву як етнокультурне явище.

"...Вже в середині ХІІІ в. на Катеринославщині утворилось гніздо духоборів – раціоналістичної секти з сильним соціальним забарвленням, дуже критичними поглядами на владу й церкву (ієрархію)" [2, с.115], – зазначав М.Грушевський. Осередками розвитку духовних християн в Україні були території сучасних адміністративно-територіальних утворень Харківської, Дніпропетровської, Полтавської, Херсонської, Луганської, Чернігівської областей. Стрімкість поширення духоборництва пояснювалася надзвичайною енергією його фанатичних ватажків. Їхнє віровчення ґрунтувалося на засадах загальнолюдських цінностей та моральних норм. Особливу увагу вони акцентували на таких якостях людини, як чесність, справедливість, покірність. Духобори звертали увагу на високий рівень моральної досконалості людини. Вони вважали, що в душі людини живе сам Бог. Завдяки пам'яті людина уподібнюється Богу Отцю, завдяки розуму – Богу Синови, а володіючи волею, вона стає подібною на св. Духа. Отець – це світло, Син – життя, а Св. Дух – спокій. Бог, на думку духоборів, існує не лише в природі у формі, доступній почуттям, а й в душі людини як незримий дух.

Також М. Грушевський значну увагу приділяв різноманітним релігійним течіям, пов'язаних із штундизмом. Штундизм (нім. Stunde – година для читання і тлумачення Біблії) – християнський суспільно-релігійний рух,

що набув поширення в XIX столітті спершу в південних губерніях України, а потім і в інших місцевостях Російської імперії. Отже, саме ця назва походить від німецького слова *Stunde*, що означає "час", – це час молитви і вивчення Божого Слова, на який привітні господарі-німці стали запрошувати своїх наймитів і сусідів, бажаючи поділитися з ними тією радістю спасіння, яка прокинулася в них самих. Поступово Боже слово радикально змінювало життя селян. М.Грушевський підкреслював: "Почавши з кінця 1860-х рр., баптистські місіонери починають приїздити на Україну, навідувати українців-євангеліків, їздити з ними, організувати громади з суголосних євангелістських елементів. З ними зв'язуються далі деякі суголосні євангельські течії, що стали від 1870-х рр. творитись серед московської інтелігенції. Це все надає баптизмові у 1890–900-х рр. такої сили, що він абсорбує не тільки майже всі чисто євангелістські елементи т. зв. "штундів" (українських), так що й вони приймають назву баптистів..., але під його впливом творяться і серед інших сект перехідні до баптизму течії, як менонітські брати-баптисти, штундо-молочани" [2, с.117].

Окрім відвідування церкви, штундисти збиралися для спільного читання та вивчення Біблії. Виникненню цій релігійній спільноті сприяли штундисти з німецьких колоній в Херсонській губернії, однак дослідники не вважають російсько-український і німецький штундизм єдиним рухом або конфесією. В кінці XIX століття російсько-українські штундисти, в основному, влилися в Союз російських баптистів. "Спочатку всі послідовники не заперечували за собою назви "штундистів". Згодом, розділяючись на дві частини: на штундистів духовних і штундистів, які сприймають водне хрещення, вони сходилися на відкиданні всіх церковних обрядів і таїнств" [3].

Однією із гілок еволюції штундизму було мальованство. Секта виникла в кінці XIX століття в Київській губернії. Вперше вона була описана в 1891 – 1892 рр. Свою назву релігійна спільнота отримала по імені засновника – міщанина м Тарасі Київської губернії Кіндрата Мальованого. Спочатку він належав до штундистів, але потім проголосив сам себе Ісусом Христом, Спасителем світу і почав пророкувати швидкий кінець світу. Він всіх запевняв, що незабаром Отець Небесний представить його всьому світу і йому поклоняться всі народи.

У молодості Кіндрат, як і багато місцевих міщани, сильно пив, але потім зійшовся зі штундистами, забув про горілку і перейняв у них уміння входити в екстаз. К. Мальований навколо себе зібрав громаду, що оселилася в його будинку на засадах комуни. У ній практикувалися "молитви" з тремтінням і впаданням в транс. У мальованців траплялися слухові і зорові галюцинації, виникало почуття повітряної легкості тіла тощо. Зазвичай, зібрання починалися з співу (ні читання Біблії, ні проповіді не було) потім починалися зітхання, схлипування, і сльози, які згодом переходили в істеричні припадки. Серед загального шуму, крику і безладу одні несподівано падали навзак, інші кричали, плакали, стрибали, плескали в долоні, били себе по обличчю, рвали на собі волосся, тупотіли ногами, танцювали тощо. "Прочани навколішки лізли до його хати, і, входячи, припадали до ніг "первенця", а той, в екстазі, підносячи руки до неба, проповідував духовне відродження, любов до людей, пророчив скорі Царство Боже, яке мають попередити його страждання як Христа" [2, с.126].

Мальованці жили в постійному очікуванні кінця світу, який вони представляли як зміну умов існування людини на цій землі, настання ідеального порядку, загальної рівності і братерства, миру, правди і загального блаженства. "Віра в близький кінець світу, що становила

головний нерв їх релігійного світогляду і поведження в житті, відмінна від інших подібних доктрин, наповняла мальованців не страхом, не покайним і аскетичним настроєм, а навпаки радісним і святочним. Вони вважали себе вже воскресеними Духом, вибраними і оправданими і тому перебували в підвишенім, радіснім, святочнім очікуванні нового блаженного життя" [2, с.127]. Пророцтва новоявленого "месії" К. Мальованого, який віщував кінець світу, посилаючись не лише на біблійні прикмети їх наближення, а й на власні панічні передчуття, провокували деструктивні вияви есхатологічної екзальтації серед мальованців. Чим сильніше К. Мальований пророкував можливу катастрофу вселенського чи індивідуального масштабу, страх перед можливим "кінцем світу", тим інтенсивніше вкорінював у свідомість послідовників віру в особливу свою месіанську призначеність.

Загалом, есхатологічні уявлення, які є наслідком рефлексії трагічних перспектив індивідуального та вселенського буття, іманентно притаманні людській свідомості. Однак вони особливо інтенсифікуються в період криз, під час релігійних пошуків людини. В даному випадку мальованці уявляли кінець світу не як цілковите знищення, а як крашу форму буття, де ніхто не буде вмирати й працювати. М. Грушевський підкреслював, що есхатологічні ідеї, які вкорінені в світосприйняття мальованців, мають не лише деструктивний, а й конструктивний потенціал, оскільки, з одного боку, сприяють продукуванню нових ідей, а з іншого – примушують людство замислитися над екзистенційними драмами буття, що слугує могутнім чинником історичного поступу.

Наростання емоційного напруження і очікування невідворотності викликало панічний страх; особистість втрачала самовладання, орієнтування. При цьому відбувалося звуження свідомості і, як результат, вчинення актів самого несподіваного, іноді навіть трагічного характеру. При таких релігійних епідеміях особистість немично підпадала під владу "непереборних сил"; при цьому відбувався параліч її індивідуальності – вона ставала "іграшкою" випадкових навіювань. У деяких мальованців траплялися галюцинації слуху та зору (слухання повелінь Бога, шепіт Св. Духа, бачення отвору неба тощо). У більшості мальованців галюцинації були епізодичними – один-два рази, а потім зникали, а у деяких галюцинації поновлювалися час від часу; у небагатьох галюцинації залишалися у вигляді постійного симптому. "Таким чином довго працюючи в релігійному напрямку думка, під час підйому душевної діяльності, обумовленого релігійним екстазом, вилилася у формі, відповідній релігійному почуттю, галюцинації, яка таким чином є зобов'язаною самонавіюванню, зумовленого пануванням у свідомості релігійних ідей" [1, с. 266].

Радіння мальованців дуже нагадували молитви п'ятидесятників. Під час молитви К.Мальований піднімав руки вгору і починав тремтіти, потім судоми, які нерідко були ритмічними, поширювалися на все тіло. К. Мальований пояснював це входженням в нього Святого Духа. Безперечно, на його послідовників все це справляло велике враження. Відстежувалася емоційна маніпуляція – прихований психологічний вплив, мета якого полягає в тому, щоб викликати неусвідомлену емоцію і тим самим домогтися необхідних маніпулятору рішень і дій. А щоб досягти своєї мети, маніпулятори здатні на найрізноманітніші хитрощі, здатні використовувати різноманітні вичурні методи впливу, приміром, механізм емоційного зараження.

Особливо сильно ефект емоційного зараження проявляється в натовпі, який характеризується подібністю емоційного стану його членів. У натовпі відбувається взаємне зараження емоціями і, як наслідок, – їх інтен-

сифікація. Людина, стаючи частиною маси, потрапляє під владу пристрастей. Типові ознаки поведінки людини в натовпі – переважання ситуативних почуттів (настроїв), втрата інтелекту, відповідальності, гіпертрофована сугестивність, легка керуваність. Ці стани можна підсилити за допомогою різних засобів. Необхідні настрої викликаються за допомогою відповідного зовнішнього оточення, певного часу доби, освітлення, легких збуджуючих засобів, різних театралізованих форм, музики, пісень тощо. У психології навіть існує спеціальний термін – фасцинація, яким позначають умови підвищення ефективності сприйманого матеріалу завдяки використанню супутніх фонових впливів. Найбільш часто фасцинація використовується і в релігійних (культури) заходах.

До 1890-го року у К. Мальованого налічувалося понад тисячу послідовників. Незважаючи на сувору заборону поліції, до нього постійно йшли прочани з штундистів, щоб поклонитися і принести йому дари. Кожен член секти зобов'язаний був продавати своє майно і віддавати в загальну касу, тому секта і її лідери не відчували браку в коштах. Не дивлячись на матеріальний достаток, К. Мальований часто хворів, крім того, у нього траплялися напади, коли він намагався "піднятися на небо" і, природно, падав з даху будинку, отримуючи важкі удари. Однак це нітрохи не засмучувало його захоплених шанувальників.

Мальованці вірили, що Ісус Христос жив на землі, але вважали його "людиною, що втілила Бога в собі". За вченням мальованців, людські душі після смерті переселяються в тіла новонароджених. Однак справжні християни, які "втілили Бога в собі", не можуть померти. Вони були переконані, що найбільш досконалим чином втілив в собі Бога К. Мальований – він є істинний Христос, Син Божий і Спаситель.

Для очищення тіла від гріхів тисячі послідовників К. Мальованого кидали будинки і всі домашні турботи, йшли в засніжені поля, милися в ополонках. Людям здавалося, що небесні аромати і неземна радість наповнюють їх тіла, роблять їх повітряно легкими і на момент Страшного суду всі вони покинуть Землю і переселяться на хмари, де зустрінуть нового Месію, який втілюється в їх вчителів – К. Мальованому. У 1891 р. К. Мальований був поміщений в богоугодний заклад (Кирилівську лікарню) в Києві. У лікарні він продовжував марити про своє месіанство і його марення, у вигляді записаних з його слів його шанувальниками проповідей, або євангелія Мальованого, поширювалися між штундистами і захоплювали все нових і нових послідовників.

Отже, М. Грушевський розглядає К. Мальованого, як впливового релігійного лідера, який підноситься до божественного рівня, ідентифікуючись з Ісусом Христом. Його надзвичайна екзальтованість передається іншим і

відтак посилює емоційну зарядженість та взаємонавіювання. Проте таке емоційне зарядження не може тривати нескінченно – врешті-решт вичерпується механізм підсилення емоційного напруження, що призводить до поступового затихання релігійної епідемії.

Також М. Грушевський, досліджуючи духовні пошуки в українських масах, звертається до аналізу "хлистів" – однієї з найстаріших позацерковних релігійних течій, екстатичному різновиду духовних християн, що виник в середині XVII століття серед православних селян. Окремі громади хлистів називалися "кораблями". Вони ідентифікували себе як "внутрішня", таємна церква на протигагу від "зовнішньої" православної церкви. Ці кораблі були абсолютно незалежні один від одного. На чолі кожного з них стояв своєрідний керманіч, званий також Богом, Христом, пророком, апостолом тощо, який користувався необмеженою владою і величезним повагою. Самі себе хлисти називали "людьми Божими", в яких, оскільки вони ведуть богоугодне життя, живе Бог. Загалом, хлисти проголошували строгий аскетизм, харчову і статеву стриманість. Вони вважали людське тіло гріховним, що було спричинено покаранням за первородний гріх. "Цей понурий факірський аскетизм відрізняє... "хлистів" від радісно і святочно настроєних "мальованців", з якими їх доволі близько споріднює містична ідеологія. Подібно як і "мальованці", "хлисти" переконані, що через свій релігійний екстаз, викликаний релігійними танцями – "радінням" – вони стають носіями Св. Духа, входять у безпосередній зв'язок з Богом і, нарешті, можуть втілювати в собі Христа (чоловіки) або Богородицю (жінки)" [2, с.130], – підкреслював М. Грушевський.

Отже, духовні пошуки в українських масах у XIX столітті були пов'язані з поширенням релігійності, як своєрідного психічного стану, що підсилювався, поперше, авторитетом вчителя, проповідника, його неординарністю; по-друге, емоційним зараженням – процесом передавання емоційних станів від однієї людини (групи) до іншої людини (групи), що перебувають у безпосередньому візуальному і (або) вербальному контакті; по-третє, навіюванням, самонавіюванням, взаємонавіюванням, які закріплюють необхідні ідеї та бажаний емоційно-чуттєвий стан.

Список використаних джерел

1. Бехтерев, В. М. Внушение и его роль в общественной жизни / В. М. Бехтерев // Гипноз. – Д.: Сталкер, 2000. – С. 125-346.
2. Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні / М.С. Грушевський // Духовна Україна (Збірка творів). – К.: "Либідь", 1994. – С. 5-135.
3. Записка о состоянии сектантства в Киевской епархии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anabaptist.ru/obmen/hystory/ist1/files/texts/3/0047a.html>

Надійшла до редколегії 21.05.16

Е.И. Предко

МИХАИЛ ГРУШЕВСКИЙ О РЕЛИГИОЗНЫХ ПОИСКАХ В УКРАИНСКИХ МАССАХ В XIX ВЕКЕ

В статье рассматриваются духовные поиски в контексте религиозной жизни Украины в XIX век. М. Грушевский обратил внимание на распространение таких религиозных течений как духоборы, штундизм, малеванцы, хлисты. Вследствие внешних и внутренних факторов в их среде происходил закономерный процесс эволюции, который проявлялся в расширении социального состава религиозных общин, нововведениях в вероучении, изменении в отношении к центральной и местной власти.

Ключевые слова: Михаил Грушевский, протестантизм, духоборы, штундизм, малеванцы, хлисты.

O.I. Predko

MYKHAILO HRUSHEVSKY ABOUT RELIGIOUS SEARCH OF UKRAINIAN MASSES IN THE XIX CENTURY

The article deals with the problem of spiritual quest in the context of religious life in Ukraine in the XIX century. M. Hrushevsky drew attention to the spread of religious sects as the Doukhobors, Shtundists, Malevantsy, Khlysts. As a result of external and internal factors in their midst came a natural process of evolution, which is manifested in the expansion of the social composition of the religious communities, innovation in doctrine, a change in relation to the central and local authorities.

Keywords: Mykhailo Hrushevsky, Protestantism, Doukhobors, Shtundism, Malevantsy, Khlysts.

ТРАНСФОРМАЦІЇ ГНОСЕОЛОГІЇ ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Розкрито загальні підходи до осмислення теоретиками протестантизму особливостей пізнавального процесу. Показано, що із розвитком наукових знань теологи протестантизму модернізували свої підходи до обґрунтування теологічних доктрин. З появою космологічних та еволюційних учень частина теологів протестантизму їх категорично заперечувала, інші в процесі теологічної модернізації намагались віднайти точки дотикання до науки. Унаслідок цього виділились три головні напрями протестантського віровчення: традиціоналізм, модернізм і лібералізм.

Ключові слова: пізнавальний процес, традиціоналізм, модернізм, лібералізм.

Осмислення гносеології протестантизму дає можливість виокремити різні метафізичні підходи щодо осягнення надприродного й процесу пізнання навколишнього буття. Яке можливо зрозуміти через характеристику складових різних метафізичних підходів протестантських теологів. Для цього уважно добирається аргументація, призначена довести обмеженість розуму та використання засобів логічного пізнання. Для надання висунутим висновкам більшої переконливості, протестантські теологи додають до своїх суджень особливим чином проведений софістичний аналіз сучасних наукових даних, які б підтверджували тезу про несуперечливість розуму.

Дослідженням проблем релігійного пізнання займаються філософи, релігієзнавці: Герасимчук А. А., Горбаченко Т. Г., Колодний А. М., Лозко Г. С., Лубський В. І., Лубська М. В., Мартич Р. В., Марченко О. В., Мозговий І. П., Предко О. І., Саух П. Ю., Саух Ю. П., Філіпович Л. О., Харьковченко Є. А. та ін. Значне місце в осмисленні пізнання в протестантській традиції належить теоретикам протестантського віровчення та ін. Незважаючи на важливі теоретичні напрацювання у цій сфері нагальною залишається проблема як релігійного так і наукового пошуку. У цьому контексті важливим є звернення до становлення протестантської традиції пізнання.

Мета статті: розкрити трансформації пізнання в протестантській традиції.

Становлення протестантської теологічної доктрини тривало впродовж значного історичного часу. Цей процес тісно пов'язаний з уявленнями про світ. Протестантські пізнавальні практики стверджують, що людина може "отримувати імпульси" для свого розвитку не опосередковано – із протиріччя релігійної ідеології та релігійної свідомості, а безпосередньо від зовнішніх для неї факторів, наприклад від характеру наукових відкриттів. Питання взаємовідношень науки та релігії в теологічній доктрині протестантизму посідають одне з центральних місць, оскільки оцінювання й інтерпретація науки є однією із проблем, що виникає перед релігією в наш час. Окремі теоретики розглядають сучасну науку як об'єктивний, універсальний і раціональний метод пізнання навколишнього світу, що ґрунтується на експериментальних свідченнях. Релігія – це суб'єктивні, обмежені, засновані на емоціях, традиціях, авторитетах знання.

Зміна соціально-економічних відносин, утвердження наукових відкриттів у XVIII ст. стали визначальним чинником переосмислення методів як наукового, так і релігійного пізнання. Справедливою бачиться характеристика сучасним теоретиком протестантизму І. Барбуrom тогочасного релігійного пізнання. У ній він наголошує на домінуванні трьох підходів. Перший із них – одкровення: упродовж епохи Просвітництва ідея одкровення піддавалася критиці, тільки в епоху Реформації повернулася переконаність у провідній ролі Писання в релігійному житті та природному богослов'ю; на початку XIX століття поширеним було уявлення про Першопричину й існування Мудрого Творця, водночас застосування доведення "від задуму" тривало протягом першої половини XIX ст. Другий підхід – мораль і релігійний

досвід: романтичний рух наполягав на утвердженні ролі інтуїції, яви і безпосереднього досвіду. Третій, теологічна методологія, застосовувалась на рівні особистісного досвіду та переживання [1, с. 55–56; 5, с. 8].

У теологічних суперечках, що виникли через публікації Дарвінового "Походження видів", основна увага приділялася чотирьом темам. По-перше, праця кинула виклик Святому Письму, по-друге, виклик уявленням про Божий задум, по-третє, виклик статусові людства, по-четверте, виникла небезпека існування еволюційної етики і соціального дарвінізму.

На відміну від традиціоналістів, які дотримувалися класичних доктрин і припускали незначні зміни, модерністи-протестанти досить далеко відійшли від усталених положень, співвідносячи своє вчення з еволюційною теорією. Вони були не сторонніми критиками, а мислячими людьми, які намагалися в межах церкви поновому, у світлі сучасних знань, сформулювати те, що уявлялося їм суттю християнства. На модерністські уявлення про Бога значно вплинула концепція еволюції. Після відкриття Дарвіна божественна творча діяльність не могла більше вважатися зовнішньою й одноразовою. Вона вписалася в межі процесу і була визнана безперервною. У таких моністичних уявленнях був присутній романтизм і філософський ідеалізм, трансформовані під впливом еволюційного погляду на природу. Протестантські модерністські уявлення про природу людини також помітно відрізнялися від класичної доктрини. Модерністи радше поділяли віру в неминучість прогресу, ніж вдумливо читали самого Дарвіна. Вони були значно обережнішими у своїх прогнозах. Існувало й багато інших формулювань модерністських поглядів.

На перших етапах дискусії з приводу еволюції багато богословів поділяли традиціоналістські і модерністські погляди. Однак до кінця XIX ст. чимало послідовників здобуло і ліберальне богослов'я, що займало проміжну позицію між традиціоналізмом і модернізмом. Подібно до модерністів, його представники відносно підтримували наукову теорію еволюції, однак вважали, що модернізм занадто далеко відійшов від класичних уявлень про Бога та природу людини. Формуванню ліберального богослов'я сприяли три фактори, що отримали обґрунтування в Німеччині на початку XX ст. По-перше, розвиток біблійних досліджень сприяв формуванню нових підходів до проблеми одкровення у Німеччині, а потім в Англії й Америці. На відміну від традиціоналістів і модерністів, ліберали шукали основи богослов'я в релігійному та моральному досвіді, а не в одкровенні чи постулатах природного богослов'я. Ліберали загалом могли ставитися до еволюції відкритіше та спокійніше, ніж традиціоналісти або модерністи, оскільки в них для цього було значно менше перешкод богословського характеру, бо основне джерело пізнання Бога, за їхнім ученням, – релігійна й етична свідомість, а не Біблія чи еволюційний процес. Цей новий методологічний підхід широко розповсюдився в XX сторіччі.

Теоретики сучасного протестантизму у своїх логічних обґрунтуваннях намагаються максимально використати

статі досягнення сучасної методології науки з метою коадаптувати науку та релігію. Першооснови цього процесу склалися у теологічній доктрині епохи великих наукових відкриттів і виникнення протестантизму. Особливе місце в осмисленні сучасних коадаптивних тенденцій протестантизму належить переоцінкам логіки пізнавального процесу. Пояснити її можливо шляхом порівняння наукового пізнання та методів пізнання у протестантизмі. Для цього богослови намагаються через зіставлення окремих елементів наукового та релігійного пізнання показати перевагу теологічної доктрини. Як правило, у цьому процесі протестантські теоретики порушують концептуальні засади сучасної наукової гносеології, зокрема принцип об'єктивності, принцип пізнаваності, активного творчого відображення, діалектики, практики, історизму, конкретності істини тощо. У протестантській доктрині пізнання розглядається у порівнянні з основними елементами наукового пошуку – фактами і теорією, аналізуються і зіставляються теологічні аргументи, тобто релігійний досвід, переказ та обряд; функції релігійної віри і наукових теорій отожднюються. Аналізуючи наукове пізнання, теологи намагаються "відірвано" від усієї системи наукового пошуку звертатися до окремих дійсних аспектів цього процесу.

Структура пізнання, яка існує у протестантизмі, розкрив І. Барбур: вона охоплює шлях від отримання даних до теорій не безпосередньо, а через логічне міркування, яке містить такі елементи пізнання, як моделі, аналогії, уяву тощо. Це є акт творчої діяльності, в якому відсутні чіткі правила й обмеження. Нові поняття або їх співвідношення та зіставлення найчастіше вводяться за аналогією до більш відомих понять, які піддаються деяким вдосконаленням і переробці. Часто така аналогія в подальшому переходить у концептуальну модель відображуваного об'єкта, якого не можна спостерігати безпосередньо. Модель веде до формулювання узагальноної й абстрактної теорії. Наприклад, модель більярдних куль припускала існування невидимих часток газу, що зіштовхуються одна з одною. На підставі таких уявлень було розроблено кінетичну теорію газів. Щоб теорію можна було використовувати в науці, її необхідно перевірити експериментально. Підтвердження цих висновків дає можливість прийняти наукову теорію як імовірну [1, с. 129].

Протестантський теоретик І. Барбур виділяє чотири критерії оцінки теорій в науковому дослідженні: 1. Відповідність істини отриманим даним. Це найважливіший критерій, хоча він і не може бути точним доказом істинності теорії, оскільки інші, ще не розроблені, можуть не гірше або навіть краще узгоджуватися з даними. Теорії завжди визначаються даними. Але неузгодженість із ними ще не доводить помилковості теорії, оскільки спеціальні гіпотези і не пояснені аномалії можуть зберігатися протягом невизначеного часу. Проте узгодженість із даними й успіх передбачень, особливо нових явищ, що раніше не очікувалися, є міцною підтримкою для теорії. 2. Теорії мають бути взаємопов'язаними й узгоджуватися з іншими, уже прийнятими. Їм має бути притаманний внутрішній взаємозв'язок і простота формальної структури, найменша кількість незалежних і спеціальних припущень, симетрія тощо. 3. Охопленість, що включає всесторонність і єдність. Теорія цінна, коли вона пов'язує в одне ціле раніше розмежовані сфери і підтримується різноплановими свідченнями. 4. Результативність. Теорія оцінюється не з огляду на її минулі досягнення, але з її нинішніх можливостей і здатності створити підґрунтя для майбутніх дослідницьких програм: чи результативна для підтримки подальших теоретичних розробок, для створення нових гіпотез, пропозицій

щодо нових експериментів? Основна увага звертається на безперервну дослідницьку діяльність наукового співтовариства, а не на кінцевий результат їхньої роботи [1, с. 131–132; 6, с. 123].

Порушуючи закони логічного мислення, допускаючи свідомі логічні помилки, Барбур вказує, що структури релігії та науки у певному відношенні подібні, хоча вони і відрізняються за декількома важливими моментами. Як "бездоганні" дані віруючі використовують особистий досвід, а також перекази й обряди, що склалися за релігійною традицією. Релігійний досвід завжди інтерпретується через поєднання концепцій і вірувань, які не є результатом логічного аналізу даних. Їхнім джерелом стають акти творчої уяви. Моделі також виводяться з традиційних переказів і виражають структурні елементи, які в динамічній формі повторюються у певних оповіданнях. Самі моделі спонукають до формування абстрактних концепцій і визначених вірувань, які систематично формулюються в богословських доктринах [1, с. 133]. Експериментальна перевірка віровчень, як зазначає Барбур, "досить проблемна". Не існує досвіду, вільного від інтерпретації, так само як у науці не існує даних, вільних від теоретичного навантаження. Релігійні вірування впливають на досвід та тлумачення традиційних переказів і обрядів. Парадигми надзвичайно стійкі до змін, а коли ті все-таки відбуваються, то одночасно змінюється і вся сукупність понятійних і методологічних припущень.

Нині в протестантизмі Барбур виділяє шість різних типів релігійного досвіду. 1. Духовний досвід. Охоплює "пізнання божественного" "почуттями благоговіння й поваги, таємниці й подиву, святості". Люди можуть "випробувати почуття потойбічності", "протистояння та зустрічі" тощо. Зазвичай вони розуміють свою залежність, кінцеву обмеженість і випадковість. Інтерпретація досвіду часто здійснюється в межах особистісної моделі божественного. 2. Містичний досвід єдності. Містики заявляють про "досвід єдності всіх речей, знайдених у глибинах душі людини й у світі природи". Синтез досягається "медитацією і характеризується радістю, гармонією, спокоєм і світлом". У крайніх формах цю злитість можна описати як "самовідданість, утрату власної індивідуальності та радість, близьку до блаженства". Такий досвід часто співвідноситься як із безособовими, так і особовими моделями божественного. Основний акцент робиться на єдності людського і божественного, а не на їхньому поділі. Два вище описані типи релігійного досвіду на теперішній час є найбільш поширеними. 3. Досвід переорієнтації. У житті окремих людей за визнанням провини набувався досвід прощення. Інші описували перехід від відчуження до цілісності та примирення. Деякі випробували зцілення від внутрішніх захворювань або відновлення взаємин з іншими. Така переорієнтація і відновлення раптово або поступово може призвести до примирення із самим собою, звільнення від егоцентризму, до відкритості новим перспективам життя, до співчуття іншим людям, а часом і до присвяти себе життю, заснованому на цілковитій довірі та любові. Такий досвід посідає важливе місце в християнській традиції. 4. Мужність при зустрічі зі стражданням і смертю. Досвід страждання, смерті відомий всім, і відгуки на нього можна знайти практично в усіх релігійних традиціях. Безглузда смерті переборюється, коли люди розглядають завдання свого буття у широкому контексті, що виходить за межі життя окремої особи. Ставлення до страждань і смерті стає іншим, коли на зміну тривозі приходиться довіра (у західній традиції) або коли відчуженість заміняється прихильністю, яка дає стражданням і смерті владу над нами. Подібний досвід, звичайно, можна описувати в психологічних термінах, однак

релігійні традиції трактують його через зв'язок з уявленнями про вищу реальність, що лежить за межами особистого буття. 5. Моральний досвід зобов'язання. Багато людей відчувають моральні вимоги, що перевершують їхні власні можливості. Хоча голос совісті і є частково продуктом соціальних умов, він може також вести людей до осуду їхньої культури і моральних вчинків. Судження про добро і зло, про істинне або хибне людина виражає у світлі своїх уявлень про природу вищої реальності. Моральні вимоги можна розуміти як Божу волю до справедливості та любові або як вимогу гармонії в космічному процесі. На Заході протест проти соціальної несправедливості розглядався як відзив на Божу мету. 6. Благоговіння перед порядком і творчими силами світу. На інтелектуальному рівні існування у світі гармонії є підставою для висновку про наявність божественного джерела ладу, краси (подібно до класичного доведення "від задуму"). На рівні досвіду люди ставляться до світу з повагою, вдячністю за дароване життя і подивом від того, що реальний порядок природи в науці можна пізнати розумом. У духовній традиції це розуміється як залежність від Творця, що є основою порядку і творчих сил, а в містичних традиціях – як залежність від творчих сил, іманентних природі [1, с. 134–135].

Коли богослови відображають погляди релігійної громади, то їм, на думку Барбура, необхідно дотримуватись таких критеріїв. 1. Узгодженість із певними науковими даними. Релігійні вірування мають "правильно відображати ті сфери досвіду, які громада вважає найбільш значущими" [1, с. 136]. Причому вихідними положеннями тут є "індивідуальний релігійний досвід та громадський переказ і обряд". Ці дані набагато сильніше зумовлені теорією, ніж наукою. 2. Взаємозв'язок. Узгодженість з іншими прийнятими релігійними уявленнями гарантує неперервність традиції. Судження, що виносяться всією громадою, захищають від індивідуалізму та довільності. Однак і тут залишається місце для нових формулювань і нової інтерпретації; справді, ідеї релігійних громад значно змінилися протягом історичних епох. 3. Охопленість. Релігійні вірування можуть поширюватися і на тлумачення інших видів людського досвіду, що лежать за межами певних даних, зокрема на інші аспекти нашого особистого та громадського життя. В епоху науки вони мають узгоджуватися з науковими відкриттями. Релігійні вірування можуть також внести свій, усе більше зростаючий, внесок у формування гармонійного світогляду і всеосяжної метафізики. 4. Результативність. Наукові теорії оцінюються за тим, як вони сприяють розвитку конкретних дослідницьких програм, що дуже важливо для утвердження власної науки. Оскільки релігія значно різноманітніша у своїх виявах і її функції помітно відрізняються від наукових, то результативність оцінюється з різних позицій. На особистому рівні релігійні вірування варто оцінювати за їхньою здатністю викликати особисту трансформацію і сприяти досягненню цілісності особи. Останнє включає те, як вони впливають на характер людини, чи здатні вони викликати жаль і любов, як вони співвідносяться із сучасними проблемами нашої епохи – руйнуванням навколишнього середовища та небезпекою ядерної війни. Відповіді на ці запитання, звичайно, залежать від сформованих парадигм і є найважливішою частиною оцінки релігії як способу життя. 5. Переказ і обряд у християнстві. Окрім релігійного досвіду, джерелом релігійних традицій були і залишаються переказ та обряд. Передавання традиції здійснюється передовсім завдяки переказу, а його втілення – в обрядах, а не в абстрактних концепціях і релігійних доктринах. Релігійний переказ споконвічно є продуктом творчого переосмислення

досвіду та фактів. Пізніші усні перекази були записані і ввійшли до текстів писань, стали відомостями для наступних поколінь. Окремі дослідники релігії для позначення основних оповідань релігійної традиції використовують термін міф, наполягаючи на тому, що в нього не вкладається жодних ані позитивних, ані негативних оцінок історичності та правдивості оповідання.

Головний релігійний переказ "описує космічний порядок і взаємини людини з ним" [2, с. 129; 3, с. 136–138]. Він посідає важливе місце в особистому та громадському житті, оскільки схвалює певні види досвіду, що упорядковує, та є зразком для вчинків людини. Цей переказ розповідає про людину і впливає на її самоідентифікацію як особистості й члена громади. Він відображається в літургії, а також в обрядах. Минулі події стають реальними завдяки символічному втіленню. У більшості культур зміст переказу про творення складають основні структури дійсності і космічний контекст людського існування. Інші перекази розкривають силу, що рятує. Вона здатна перебороти деякі вади й недоліки людського життя.

У християнстві Ієн Барбур виділяє три основних перекази.

1. Створення світу. Перші розділи Книги Буття містять відомості про людське життя. Вони відтворюють світ благим, упорядкованим і зрозумілим. Зображений у цих главах Бог – вільний, трансцендентний і цілеспрямований. Усі богословські твердження виражені в драматичному оповіданні, в основі якого лежить донедавна космологія. Древні ссалми, сучасні гімни та молитви постійно висловлюють подяку за створений світопорядок. Уявлення про космогенез впливають на ставлення до природи і навколишнього середовища. 2. Заповіт з Ізраїлем. Оповідання про наслідки єгипетського полону і потребу заповіту на Синаї не тільки є центральними в іудаїзмі, але й відіграють важливу роль у християнстві. Існування віруючої громади розуміється тут як виклик Богови-Визволителі, а не тільки Творцеві. 3. Життя Христа. Найбільш вагомим і знаковим для християнства є переказ про життя, учення, смерть і воскресіння Христа. Ці оповідання, засновані на "історичних фактах", відіграють основну роль для індивідуальної та громадської самоідентифікації. Найважливіші обряди (євхаристія, або Таємна вечеря) і свята (Різдво та Великдень) втілюють і прославляють найбільш значущі частини цього переказу.

Отже, вихідними даними для пізнання у протестантизмі є характерний досвід, перекази й обряди окремих релігійних громад. Систематизовані концепції, вірування та доктрини розробляються і переосмислюються, інтерпретуючи первісні релігійні явища, які поширюються на пізнання природи. У теоретичних моделях як загальних структурах пізнання, що існують у науці і релігії, Ієн Барбур виділяє три основні характеристики. 1. Моделі засновані на аналогіях. Науковець, який працює у новій галузі, може зіставляти властивості невідомих об'єктів із подібними характеристиками давно засвоєних речей та явищ (позитивна аналогія) або порівнювати інші властивості, що відрізняються від властивостей відомих об'єктів (негативна аналогія). Запропонована Бором модель атома, у якій "планетарні" електрони обертаються по орбітах навколо центрального ядра, нагадує в окремих динамічних характеристиках добре знайому Сонячну систему, однак її ключове припущення про можливість лише визначених орбіт (квантування) не має класичних аналогів. Ця модель сприяла формулюванню математичних рівнянь для теоретичних побудов (наприклад, рівняння для рівнів енергії електронів) і припущень, що теоретичні характеристики процесів, які не можна безпосередньо спостерігати, можуть

співвідноситися зі споглядальними змінними (наприклад, перехід електрона з однієї орбіти на іншу може бути пов'язаний із частотою світла, що випромінюється). 2. Моделі впливають на розширення розуміння сутності теорій. Деякі дослідники схильні вважати моделі лише тимчасовою психологічною підтримкою, що її можна відкинути, як тільки сформульовані рівняння теорії. Однак за такого підходу не враховується факт, що часто саме моделі, а не теорії можуть бути застосовні до нових явищ або нових сфер. Оскільки в науковому світі не всі істини можуть сприйматися безпосередньо, то і в релігії також існує "реальність", що не може бути об'єктом безпосереднього спостереження і яку людина не здатна уявити. Тут необхідно визнати дійсним існування людських концептуальних обмежень, які потребують додаткових моделей.

Як у науці при глобальних історичних "революціях", так і в релігії при виборі між суперечливими парадигмами складно застосовувати об'єктивні критерії [4; 6, с. 129]. Співвіднесення із релігійним досвідом, роль переказу й обряду, їхнє передавання через Писання Ієн Барбур характеризує, зіставляючи відповідні об'єктивні, емпіричні і раціональні ознаки релігії. 1. Релігійний досвід зумовлений парадигмою. Але водночас він не настільки доступний для осмислення, як наукові дані, хоча те й інше має теоретичне навантаження. У кожній релігійній громаді є загальні ознаки досвіду, що обмежують суб'єктивність індивідуальних вірувань. У різних традиціях існують деякі особливості релігійного досвіду, що виходять за межі культурного релятивізму й уможливають спілкування між традиціями [1, с. 36–37]. 2. Релігійні парадигми дуже важко спростовувати. Проте люди можуть своїм досвідом поступово вдосконалювати або відкидати навіть найфундаментальніші релігійні уявлення, особливо коли вони бачать перспективну альтернативну схему інтерпретації. 3. У релігії не існує правил для вибору парадигми. Але є критерії, що співвідносяться із світоглядом прихильників визначеної парадигми, хоча застосування цих мірок залежить від індивідуальної оцінки значно більшою мірою, ніж у науці.

Релігійна віра вимагає повнішої особистої участі, ніж наука, оскільки вона звернена до сенсу людського існування. Релігія має справу з дотичними до людської вірності та відданості об'єктами. Занадто узагальнене або відсторонене осмислення здатне призвести до того, що людина не зможе зрозуміти ті види досвіду, які з релігійної точки зору найбільш значущі. Однак подібна релігійна прихильність може поєднуватись і з критичним переосмисленням досвіду. Божественне одкровення і вчинки людини щодо нього завжди переплетені. Одкровення не довершене, коли воно не сприйняте людьми, які завжди перебувають у громаді, що і визначає характер інтерпретації.

Отже, слід зазначити, що між наукою та релігією багато паралелей: взаємодія даних і теорії (або досвіду й інтерпретації), історичний характер соціальних процесів, у межах яких відбувається інтерпретація, використання моделей, вплив парадигм. В обох сферах докази відсутні, проте можуть бути вагомі підстави для оцінок і підтверджень цих паралелей. Між наукою та релігією, як вважають теоретики протестантизму, помітні й розходження, але деякі з них при перевірці виявляються лише по-різному розставленими акцентами або різними ступенями розгортання думки. Відтак, ці світоглядні сфери не є абсолютно протилежними, як це часом здається. Таким чином, коли наука "працює" на основі раціонального дослідження й емпіричних фактів, то релігія не має системних методів осмислення віровчень. Науковий пошук може включати такі етапи: спостере-

ження і збір даних, формування гіпотези на основі зібраних даних, проведення експериментів з метою перевірки гіпотези, розробка теорії, що пояснює результати експериментів, прогнозування на основі теорії, верифікація – перевірка теорії шляхом постановки нових експериментів, індукції, інтерпретації даних, створення моделей і аналогій. Релігійний метод, як правило, для узвичаєння вірувань використовує три джерела: одкровення, особистий досвід, "природну теологію", яка включає аргументацію "на користь" конкретних положень віри, заснованих на розумі і спостереженні. Останнє джерело, як вважають теологи, найбільш близьке до наукового методу. Головна відмінність між ними полягає в тому, що віруючим їх релігійна традиція дає уяву і слова, за допомогою яких можна пережити, і релігійні люди виявляють меншу готовність до зміни своїх переконань, ніж науковці. Як результат, теологи наслідки наукових методів реагують двоюко. З одного боку, можуть скорочувати фактичний зміст вірувань, стверджуючи, що релігія заснована на вірі, а тому людський розум має до неї незначне відношення. З іншого – абсолютизувати віру, боячись, що людство може мати "викривлену розумність", а тому єдиним шляхом досягнення спасіння проголошується віра. Подібна установка в основному характерна для теологів протестантизму. Ми розглянули кілька характеристик, одні з яких важливі в науці, інші – в релігії: об'єктивність і суб'єктивність, раціональність і особиста оцінка, універсальність та історична зумовленість, критика й традиція, умовність і обов'язковість. Однак деякі ознаки релігії, схоже, не мають паралелей у науці. Наприклад, переказ й обряд – це сторони релігійних моделей, не наділені пізнавальною функцією, але вони зумовлюють відповідне ставлення і сприяють зміні світогляду особистості, формують характерний для релігійної віри протестантизму тип особистої участі в пізнанні навколишнього світу. Таким чином, головні сучасні гносеологічні питання стосуються природи пізнання, сутності знання, істини, думок, помилок, причин успіхів і поразок людського розуму в його намаганнях зрозуміти і пояснити те, що відбувається зі світом, розумом і тими відношеннями, які складаються між ними і реальністю.

У релігійній філософії при безпосередньому співвіднесенні філософії, науки, з одного боку, і теології, з іншого, виділялися саме абсолютність, незмінність, незалежність від земних обставин релігійних істин. З появою космологічних та еволюційних учень частина теологів протестантизму їх категорично заперечувала, інші в процесі теологічної модернізації намагались віднайти точки дотикання до науки. Унаслідок цього виділились три головні напрями протестантського віровчення: традиціоналізм, модернізм і лібералізм. Вони відрізняються особливостями пізнання істини, спеціальними критеріями оцінок сучасних наукових теорій – оцінок, які перехреснюються з дискурсами наукового пошуку. За своєю гносеологічною суттю теологи протестантизму відшукують різні шляхи доведення наявності коадаптивних процесів у взаємозв'язку між християнством і сучасною наукою. Багато хто з визначних науковців і богословів зверталися до проблеми теологічних і метафізичних основ власної пізнавальної діяльності і вносили свій вклад у розвиток гносеології. Історичний поступ гносеології призвів до появи двох її напрямів – теологічного і секуляризованого. У першому – фізична і соціальна реальність є похідними від реальності надприродної. У другому – вони виступають самостійними сферами, що не мають ніякого відношення до абсолютного першопочатку буття. У межах першого напрямку склалась метафізична гносеологія, у надрах другого – гно-

сеологія позитивістська; вони і визначають сучасні взаємовідношення між протестантизмом і наукою.

Список використаних джерел

1. Барбур І. Наука і релігія / І. Барбур. – М.: Біблейско-Богословский ин-т св. апостол
2. Барт К. Очерк догматики: Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летнем семестре 1946 года. / Пер. с нем. Ю. А. Кимелева / К. Барт. – СПб.: АЛТЕРИЯ, 1997. – 272 с. а Андрея, 1998. – 430 с.
3. Брук Джон Хедли. Наука и релігія / Хедли Джон Брук. – М.: Богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. – 352 с.

Н. Н. Стадник

ТРАНСФОРМАЦИИ ГНОСЕОЛОГИИ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Раскрыты общие подходы к осмыслению теоретиками протестантизма особенностей познавательного процесса. Показано, что с развитием научных знаний теологи протестантизма модернизировали свои представления к обоснованию теологических доктрин. С появлением космологических и эволюционных учений часть теологов протестантизма их категорически отрицала, другие в процессе теологической модернизации пытались найти точки соприкосновения к науке. В результате выделились три главных направления протестантского вероучения: традиционализм, модернизм и либерализм.

Ключевые слова: пизавальний процес, традиціоналізм, модернізм, лібералізм

M. M. Stadnik

TRANSFORMATION OF EPISTEMOLOGY OF PROTESTANTISM

General approaches towards understanding of theoreticians of protestantism of particularity of cognitional process are revealed. It is shown that with the development of scientific knowledges theologians of protestantism modernized their approaches to foundation of theological doctrines. With the appearance of cosmological and evolutionary studyengs part of theologians of protestantism denied them categorically, other processes of theological modernization made attempts to find the points of touch to the doctrine. In consequence of this three main directs of protestantism studying are appeared: traditionalism, modernism and liberalim.

Key words: cognitional process, traditionalism, modernism and liberalism.

УДК 283/289

I.M. Старовойт, асп.

ДОСЛІДЖЕННЯ ҐЕНДЕРНИХ УЯВЛЕНЬ У ХРИСТІЯНСЬКИХ КОНФЕСІЯХ

Розглянуто проблематику ґендерних відносин у релігійній сфері, зосереджуючи увагу на християнській традиції. Розкрито поняття маскулінності та фемінності як специфічних рис соціальних груп та їхня роль в культурно-суспільному житті та релігії. Акцентовується увага на суперечливому відношенні до жіночого священства в основних конфесіях християнства, звертаючи увагу на демократичні погляди більшості напрямків протестантизму щодо цього питання.

Ключові слова: ґендерні дослідження, жіноче священство, християнство, ґендер, протестантизм.

Початок XXI століття характеризується активізацією ґендерних досліджень. Це спричинено особливою динамічністю суспільного розвитку, в якому суттєво переглядаються оцінки жіночих та чоловічих ролей у соціумі. Ці зміни відбуваються майже в усіх сферах, і це дозволяє досліджувати релігію у ґендерній перспективі. Адаже проблема людини у релігійному вимірі є досить неоднозначною, зважаючи на стереотип маскулінності та фемінності, що сформувався під час патріархального типу культури, зокрема християнської традиції. Незважаючи на це, релігія і теологія ввійшли в поле ґендерних досліджень лише з 1960-х років і як самостійні дисципліни сформувалися спочатку в США та Західній Європі. Щодо України, то проблема ґендеру і релігії є недостатньо вивченою, і сьогодні ґендерні дослідження в релігії поглиблюються, маючи на меті змінити сталий погляд на жінку у бік більшої толерантності.

Коріння проблеми взаємовідносин між чоловіком та жінкою сягає давнини, проте, незважаючи на це, не втрачає своєї актуальності і в умовах сьогодення належить до "вічних" та фундаментальних філософських питань. Важливою та вартою уваги постає проблема отримання соціальних і політичних прав жінки. Більшість жінок починають працювати разом із чоловіками, завдяки чому отримують власне джерело прибутків. Якщо говорити про сучасність, про нинішнє становище, то сьогодні жінки об'єднуються в певні групи чи товариства, фемінізм набув всевітнього поширення, а ґендерні розбіжності мають відношення не лише до бізнесу, політики та сімейного життя, але й стосуються релігійних поглядів. Важливо зауважити, що сучасний стан

4. Маркова Л. А. Наука и религия глазами христианского богослова С. Яки / Л. А. Маркова // Философско-религиозные истоки науки. – М.: MARTIS, 1997. – С. 219 – 264.

5. Предко О. І. Психологія релігії: формування та утвердження релігієзнавчої парадигми / О. І. Предко : автореф. дис. ...докт. філос. наук: 09.00.11 / Київський національний ун-т імені Тараса Шевченка. – К., 2006. – 36 с.

6. Рассел В. Маатман. Біблія, природознавство і еволюція / Маатман В. Рассел. – Торонто: Євангл. Байбл. Транслейтор Енд Міністрів, 1982. – 182 с.

Надійшла до редколегії 15.05.16

вивчення та дослідження питань статі включає в себе як соціальні та культурні, так і політичні та біологічні компоненти, які у свою чергу змінюються з ходом історії.

Нині поняття "ґендер" стає всеохоплюючим і тим самим набуває особливої актуальності і становить все більший інтерес для дослідників [7, с. 81]. Варто звернути увагу на те, що ґендерні дослідження належать до напряму, який набув стрімкого розвитку протягом останніх десятиліть. Дослідження такого типу відокремилися у самостійну галузь науки, яка має назву ґендерологія, що в свою чергу охоплює широке коло питань. Ґендерологія розглядає релігію в її ставленні до статево-рольової диференціації суспільства. Виникнення терміна "ґендер" та започаткування ґендерних досліджень сприяло розробці нових стратегій світового регулювання соціо-статевих відносин у суспільних науках. Малося на меті проаналізувати відносини між жінкою і чоловіком та визначити їхні характеристики через спільне та відмінне, не забуваючи про розкриття ролі статей у всіх сферах життєдіяльності суспільства в цілому та в релігійних світоглядах зокрема.

Аналіз досліджень і публікацій. Для нашого дослідження важливою є ґендерно-егалітарна концепція християнства, яку у XX ст. розробляли Е. Бер-Сіжель, П.Євдокимов та єпископ Калліст (Уер), роздуми котрих висвітлені в роботах "Служіння жінки в Церкві" та "Висвячування жінок в Православній Церкві". В основу егалітарної теорії покладено принципи фактичної рівності статей у всіх сферах життя суспільства, рівність соціальних можливостей для самореалізації особистості. Егалітарний підхід пропонує ідею взаємодопо-

внюваності, взаємоповаги, толерантності у міжособистісних відносинах. Для раннього християнства був притаманний ґендерний егалітаризм, який проявлявся у проголошенні соціальної рівності для всіх груп населення, незалежно від раси, мови, статі та віку [2].

Ґрунтовний аналіз ґендерних уявлень найбільших релігій світу зробили українські дослідниці Н.Чухим "Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну)" і В.Суковата "Ґендер і релігія", які у своїх працях зверталися до проблеми застосування філософсько-релігієзнавчих підходів до вивчення способів репрезентації ґендерних уявлень в релігійних традиціях.

Метою нашого дослідження є реконструкція основних підходів у дослідженні ґендерних уявлень у християнстві.

Поява ґендерного підходу у гуманітарних дослідженнях поступово починає ставати невід'ємною складовою при дослідженні тієї чи іншої галузі знань. Важливо звертати увагу на особливості включення ґендерної тематики, адже кожній науковій дисципліні властива специфіка використання цього методу, яка орієнтується на усталені упередження, що склалися до появи терміна "ґендер". Розглядаючи питання про роль жінок і чоловіків у політиці, освіті, сім'ї та інших сферах соціального життя, не можна не відзначити ролі релігії, адже саме в ній лежить коріння багатьох проблем, з якими стикається людство щодня, коли відстоює права дискримінованої сторони. Важливим є той факт, що релігійні парадигми суспільства найчастіше були домінуючими по відношенню до інших сфер суспільного життя. Виходячи з цього, можна твердити про певні стереотипи, які спочатку склалися в сфері релігії, а потім вийшли за її межі. Поява соціологічного терміна "ґендер" становить значний інтерес щодо аналізу цього поняття у різних сферах та напрямках, і тут не можна оминувати релігієзнавства. Адже проблема людини, її сутності завжди спонукала до наукових досліджень, а тому багато вагомих наукових присвячені саме цій проблематиці. Загалом, тенденція до глибокого осмислення проблеми людини, а у нашому випадку – соціальної рівності між статями, – являє значний інтерес та є приводом до багатьох дискусій. Отже, ґендерний підхід має міждисциплінарний характер та зважаючи на його соціологічне коріння, зрозумілим чином має пряме відношення до суспільства та взаємовідносин у ньому. Є чимало прикладів в історії цивілізації, коли релігійні погляди суспільства впливали на його розвиток і ставали визначальним фактором у вирішенні великої кількості питань, зокрема у поясненні ролі чоловіка та жінки. Вартим уваги є те, що різні релігійні традиції пропонують неоднозначні відповіді на це питання. Виходячи з мети нашого дослідження, вважаємо за доцільне розглянути окремену проблематику в контексті християнської традиції, зосереджуючи увагу на протестантизмі.

Ні для кого не секрет, що у кожній з національних чи світових релігій зберігається ціла система антижіночих поглядів, які сприяють приниженню ролі жіноцтва. На думку вітчизняної дослідниці з цієї тематики Н. Чухим "вихідним пунктом у розумінні природи людини, який значною мірою задавав парадигмальне бачення проблеми статі для християнського мислення та й усієї європейської культури, є історія творення і падіння, що нею розпочинається Біблія" [6, с. 56]. У священних текстах простежується нерівність між статями, зокрема очевидно є дискримінація жінок. Можливо, що ця ситуація зумовлена створенням таких текстів в історичний період часу, коли панувала патріархальна система суспільних відносин. Нерівність між статями проглядається у зосередженні уваги на менструальних табу, які характеризують жінку "нечистою" в певні дні, наголошенні на

вторинності жінки, адже вона походить з ребра Адама, що в свою чергу підкреслює її гріховність. Не кажучи вже про заборони викладання жінкою теології, вивчення священних текстів та проведення служби. У ґендерній перспективі центральною та суперечливою постає проблема "жіночого священства", адже питання про рівність статей в Церкві та загалом про рівність, не може бути відділена від священства. Хоча тут можуть виникнути суперечності щодо тлумачення терміна "священник" з позиції різних конфесій християнства. Зокрема, наприклад для протестантизму характерним є всезагальне священство віруючих та деякі деномінації ототожнюють поняття "пастор" та "священник".

Починаючи з другої половини ХХ століття, ми спостерігаємо виникнення інтересу до проблематики ґендерної рівності в релігії, адже вона сформувала та заклала певні ґендерні упередження і стереотипи. Усвідомлення несправедливості усталених церковних практик породжує прагнення досягти ґендерної рівності у релігійній та духовній сфері, що зумовлено розвитком самосвідомості жінок, які, маючи певні духовні потреби, вдалися до критики сексистських аргументів церкви. Дослідниця цієї проблематики В. Суковата, аналізуючи появу феміністських та ґендерних досліджень у теології, відзначає, що в результаті розвитку жіночої самосвідомості найактивніші жінки, "посилаючись на приклади з Біблії, виступали проти подвійного стандарту релігійної моралі, вимагали внесення ґендерного егалітаризму в релігію й теологію та визнання заслуг жінок у розвитку духовності, а також перегляду ряду дискримінаційних практик, які проявлялись у забороні вивчення жінками священних текстів, викладання теології та ведення служби" [5, с. 384].

Звертаючи увагу на біологічну дихотомію між чоловіком та жінкою, яку прийнято називати есенціалізмом, на противагу йому ґендерний підхід формує певну опозицію у дослідженні відносин між статями. Стереотипні уявлення стосовно чоловіків та жінок, які сформувалися у соціумі, зумовили визначення статусу певної статі. Ґендер у свою чергу являє собою культурно-символічне визначення статі. Незважаючи на те, що ґендерний підхід розглядає ці взаємовідносини з нейтральної позиції на відміну, наприклад, від феміністичних досліджень, але все одно включає в себе уявлення про нерівне розподілення ресурсів за особливістю статі, яка приписується індивіду. Не можна не згадати про відношення ґендерного підходу та феміністичних течій, адже дуже часто їх намагаються ототожнити. Зважаючи на те, що релігія спроможна на виокремлення певних цінностей та ідеалів для людини, орієнтуючись на них можна дати обґрунтовані відповіді на питання сьогодення. Розглядаючи поняття ґендер та сумісності цього підходу у галузі релігієзнавства, варто звернути увагу на феміністичну теологію, яка займається дослідженнями ґендерних ідеалів, стереотипів, що склалися у релігійних віровченнях, та вивчення деконструкції ґендерної нерівності.

На думку феміністичних теологів, християнство – патріархальна релігія. І тому для ортодоксального християнства думка про можливість зміни ґендерних стереотипів є неприйнятною. Адже незалежно від змін, що відбуваються у суспільстві, активної життєвої позиції жінки, християнство вбачає її призначення та реалізацію лише у материнстві. Якщо говорити про позицію чоловіка та жінки у християнстві, варто зауважити, що незважаючи на рівність перед Богом, мається на увазі лише сфера духовного злиття з Богом. А про рівність у практичній діяльності, наприклад, у церковній сфері, це питання залишається відкритим та суперечливим. Це повною мірою торкається проблеми допущення жінок до бого-

служіння та легітимації жіночого священства, адже погляди у різних конфесій на питання щодо жіночого священства досить неоднозначні [1].

Для нашого дослідження цікавим було вивчити найлояльніші погляди на зазначену проблему у протестантизмі. Хоча не всі деномінації цього напрямку християнства одноставно сприймаються у питанні жіночого священства, але велика кількість розвивається у напрямку ґендерної рівності, дозволяючи жінкам на практиці бути священнослужителями. Західна феміністична теологія включає в себе чотири моделі, які покликані дати відповіді на питання щодо ґендерної нерівності. Основні питання, які цікавлять представників цих напрямів, це критика релігійних традицій, інтерпретація священних текстів з позиції ґендерної рівності, усунення сексиських обрядів, питання жіночої духовності та введення жінок у церковну ієрархію. Найрадикальніші представники цього напрямку вважають за потрібне створення абсолютно нової форми віри, яка буде зосереджена на розумінні потреб жіночого духовного розвитку. Церковна діяльність як частина суспільного життя з її особливим призначенням залишається однією з найбільш недоступних сфер для прояву жіночої ініціативи і талантів. Тим часом більшу частину прихожан усіх храмів становлять жінки. Вони ж виконують і більшу частину повсякденної парафіяльної роботи.

Протягом тривалого часу жінки не мали права займати керівну посаду у Церкві, незалежно від конфесійної приналежності, але завдяки зусиллям прихильників феміністської ідеології починають відбуватися зміни. Під впливом переоцінки поглядів на феміністський рух у сучасному суспільстві, та з підвищенням соціальної ролі жінки, релігійні діячі розглядають перспективу інтерпретації священних текстів з метою переведення їх на ґендерно нейтральну мову та вилучення писань відверто дискримінаційного характеру щодо жінок. Варто звернути увагу, яким чином формувалася та відбувалася критика релігії стосовно питання чоловіків і жінок. У цьому плані показовою є діяльність у Західній Європі. Зокрема, Другий Ватиканський Собор (1962-1965 роки) і Світова Рада Церков, "під тиском громадськості багато уваги приділили становищу жінки та ґендерній рівноправності в релігії" [5, с. 390]. Також, тут варто згадати жіночий визвольний рух та феміністську теологію. Щодо останньої, то виник цей напрям в Америці, насамперед з появою "Жіночої Біблії" Елізабет Стентон, якою започатковано "ґендерний аналіз християнства, який враховує не тільки чоловічу, а й жіночу суб'єктивність бачення" [5, с. 396]. З виходом цієї книги пов'язано і виникнення традиції врахування при дослідженні та аналізі не тільки чоловічого у духовній сфері.

Деномінації християнства розходяться у ставленні до ролі жінки у суспільстві, зокрема в церкві, адже їм відводиться вторинна роль. Питання жіночої ординації опинилося в епіцентрі уваги та викликало широку дискусію в різних релігійних організаціях, ставши неабияким викликом для багатьох із них. У вирішенні означеного питання позиція католицької церкви непохитна: жінка не може виконувати роль духовного наставника, оскільки ні Святе Письмо, ні теологія не дають підстав змінити існуючу традицію. Найважливішим аргументом на користь такого твердження служить той факт, що Христос жодну жінку не включив у коло своїх 12 найближчих учнів. Попри сподівання феміністок на зміни в Римо-католицькій церкві, в 1976 році Ватикан видав офіційну заяву, в якій було зазначено, що жінки не можуть бути посвячені до сану. Офіційне пояснення полягало в тому, що священнослужитель репрезентує Ісуса Христа, і оскільки той був чоловіком, то й священниками

можуть бути лише чоловіки [4]. Погляд на цю проблему з точки зору православного віровчення відзначається консервативністю. Думка диякона А.Кураєва щодо участі жінок у сучасному релігійному житті видається полемічною, адже його позиція орієнтована виключно на православну традицію і не враховує поліконфесійний характер означеної тематики.

Домінуюче ставлення до жінки у православ'ї полягає у розкритті її сутності як матері або сестри. Зважаючи на це, в церкві жінкам відмовляють у праві на священний сан, а дискусії довкола жіночої ординації були менш інтенсивні, ніж серед католицьких теологів, священнослужителів та самих парафіян, хоча деякі православні богослови та священники наголошують на важливості широкого діалогу щодо цього питання в межах православної традиції. Адже слід зауважити, що значна кількість віруючих – жінки, але, незважаючи на це, дуже часто простежується неврахування їхніх потреб, хоча доречніше було б дати їм можливість брати участь у церковному житті і виконувати своє божественне покликання з максимальною користю в розкритті своєї особистості.

Необхідно звернути увагу на егалітарну тенденцію, яка притаманна низці протестантських церков, адже протестантське розуміння пастирського служіння помітно відрізняється від православного і католицького. До сьогодні в більшості протестантських деномінацій давно вже залишилися позаду бурхливі дебати на цю тему, і в багатьох церквах і громадах жінки допускаються до богослужіння. Протестантизм із самого початку свого розвитку був орієнтований на інше ставлення до звичних та традиційних християнству стереотипів. Батьки Реформації вже в XVI столітті однозначно відкинули погляд на священство як на таїнство. Та й сам термін "священик" по відношенню до служителя Церкви більшість протестантів вважають неприйнятним. Незважаючи на те, що деякі з протестантських конфесій зберегли традиційну систему пастирського служіння, вони вважають її лише даниною історичній традиції. Зважаючи на це, доречніше говорити про допуск жінок до пастирського служіння в протестантських деномінаціях, а не власне про священство як таке. Першою ординованою жінкою в 1853 році стала Антуанетта Браун в Конгрегаційній церкві США та першою в світі посвяченою до сану жінкою в Новому часі. Але багато деномінацій не розглядали питання жіночої ординації серйозно аж до другої половини XX століття. З другої половини XX століття жіноча ординація стає дозволеною в низці протестантських церков Європи з численними вірянами та офіційно визнають жіночу ординацію в межах своїх церков. З вісімдесятих років жінок починають висвячувати до сану єпископів, зокрема в методистській, пресвітеріанській, лютеранській та низці інших церков [4].

Розглядаючи це питання В. Бурега висловлює думку, що "сьогодні словосполучення "жіноче священство" стало вже певним штампом, міцно пов'язаним із західним християнством. Саме "жіноче священство" вважається одним з основних індикаторів секуляризаційних процесів, що охопили сучасний протестантизм" [3]. Священство для протестантів – це не сан, а посада. Тому вони вважають, що перешкодою до висвячування жінок в давнину була лише соціально-культурна традиція тих часів і на сьогоднішній день потрібно лише відновити справедливість та зрівняти в правах жінок і чоловіків. Але варто зазначити, що у протестантів немає одноставності в цьому питанні, і це послаблює деномінації, що визнали жіноче священство.

Оцінюючи різні погляди стосовно посади жінки як проповідника, варто звернути увагу на певні характерні особливості, які притаманні чоловікам та жінкам у пас-

тирському служінні. Німецька дослідниця Корнелія Саммет у своїй статті, розглядає питання жіночого священства, зосереджуючи увагу на особливостях статі, зважаючи на професійну особливість священника, приводячи приклади важливості ґендерних відмінностей у пасторстві. Вона вбачає певну особливо значущу різницю саме у професійній спрямованості чоловіків та жінок, пояснюючи їх через термін "Amt" та "Dienst". Протиставлення цих двох термінів традиційно пов'язано з ґендерними відмінностями в ієрархічній структурі. Мається на увазі розуміння різниці між цими двома термінами, які спрямовані у напрямку ґендерного підходу та продовження розмежування ознак за маскулінним та фемінним принципами. Для того, щоб ця різниця була більш зрозумілою, можна взяти таке тлумачення цих термінів, як "управління", що приписується і є більш характерним для чоловіків, та "служіння", що за стереотипами ґендерних відносин є притаманним жінкам [7, с. 81-99].

Незважаючи на демократичне відношення певних протестантських деномінацій стосовно включення жінок у пастирське служіння, все ж таки до сьогодні це питання є залежним від упереджень, які зумовлюють уявлення про "чоловіче" та "жіноче" у нашому суспільстві. Але варто говорити не про чоловічі або жіночі риси, а про маскулінність і фемінність. Це специфічні риси, які приписують чоловікам і жінкам як соціальним групам. Як правило, вони досить схожі навіть в різних культурах. Наприклад, маскулінність ототожнюється з агресією, творчістю, активністю, врівноваженістю. Фемінність – з чуттєвістю, м'якістю, пасивністю, природністю. Окрім цього, уявлення багато в чому суто культурні, зумовлені упередженнями про те, яким має бути чоловік та якою – жінка. Спостерігаючи діяльність жінок, можна дійти висновку, що для них є природним об'єднання різних соціальних груп всередині громади. У чоловіка для цього менше можливостей, адже значна кількість жінок прагне більше думати не про культ, а про життя за заповідями всередині громади, щоб кожна людина знайшла своє місце і не було людей, які нікому не потрібні в церкві. Чоловік же як священнослужитель більше зайнятий метафізичними питаннями, тоді як жінку священника більше цікавлять потреби і страждання людей у цьому житті. Тобто, що для жінки важливішим є іманентне, а для чоловіка трансцендентне. Саме патріархальна теологія розглядає життя в цьому світі як несуттєве і неважливе явище, патріархальну теологію більше цікавлять небеса і життя на них. Феміністська теологія розвивалася одночасно і у взаємозв'язку з теологією визволення, яка закликала встановити соціальну справедливість саме у цьому світі.

Поява та розповсюдження жіночого пасторства формує появу умовного розподілу між конфесіями християнства, який зароджує єкуменічний діалог між протестантськими церквами, з одного боку, і православними та католиками – з другого. Розвиток єкуменічного руху в ХХ столітті відбувався паралельно з поширенням у

протестантизмі жіночого пасторства. З другої половини ХХ століття жіноча ординація стає дозволеною в низці протестантських церков Європи з численними вірянами. Як зазначає В. Бурега, з моменту створення Всесвітньої ради церков тема жіночої ординації стала предметом активних дискусій між церквами, що увійшли до цієї ради. Основною метою єкуменічного руху вважався пошук шляхів до відновлення єдності християн, а допущення конфесій, що висвячують жінок, стало суттєвою перешкодою на цьому шляху. Питання служіння жінок священниками / проповідниками належить до суперечливих питань церкви. Адже, всі конфесії ставляться до цього питання досить по-різному. В останні десятиліття католицька церква дуже часто робить заяви, що статус жінок сьогодні не відповідає вимогам справедливості. Проте, деякі радикальні богослови звертають увагу на невідповідність між словами Церкви і тією роллю, яку церква насправді визначає жінкам [3].

Отже, підводячи підсумок, слід зазначити, що питання жіночого священства, безперечно, досить складне і суперечливе. Богословські свідчення противників жіночого священства не завжди виглядають переконливо, водночас аргументи прихильників жіночого богослужіння часто здаються більш вагомими. Із трьох гілок християнства протестантські церкви з їх більш толерантним ставленням до християнських догматів і відсутністю непереборного бар'єра між духовенством і мирянами виявилися більш підготовленими до сприйняття нововведень, що відбуваються в світському та церковному житті. Якщо вести мову про відношення сучасного суспільства до жінок в ролі священнослужителів, то можна сказати, що людям старшого покоління важче, ніж молодим парафіянам, звикнути до нововведень, у тому числі до жінки в ролі пастора. В цілому ж залучення жінок до служіння в церкві на різних рівнях розглядається на Заході як цілком природне і позитивне явище, що відбиває процес демократизації суспільства.

У перспективі подальших досліджень у цьому напрямі видається доцільним розглянути різні конфесії протестантизму з позиції ґендерної рівності.

Список використаних джерел

1. Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви / Э. Бер-Сижель. – М.: ББИ, 2002. – 215 с.
2. Бер-Сижель Э. Рукоположение женщин в Православной Церкви / Э. Бер-Сижель, Каллист (Уэр). – М.: ББИ, 2002. – 81 с.
3. Бурега В. Проблема "женского священства" в современном протестантизме. [Электронный ресурс] / В. Бурега. – Режим доступ: <http://www.bogoslov.ru/text/2364041.html>.
4. Петрушкевич М. Ординація жінок як прояв релігійної ідентичності (соціокультурний огляд) // Острозька Академія. – 2012. – № 9. – С. 266–273.
5. Суковата В. Гендер і релігія / В. Суковата // Основи теорії гендеру: навч. посіб. – К.: К.І.С., 2004. – С. 383–425.
6. Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну) / Н. Чухим. – К.: Київський інститут ґендерних досліджень, 2006. – 192 с.
7. Sammet K. Die Bedeutung des Geschlechts im evangelischen Pfarramt / K. Sammet // GENDER. – 2010. – Heft 1. – S. 81–99.

Надійшла до редколегії 11.06.16

И. М. Старовойт

ИССЛЕДОВАНИЕ ГЕНДЕРНЫХ ПРЕСТАВЛЕНИЙ В ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ

Рассмотрена проблематика гендерных отношений в религиозной сфере, сосредоточивая внимание на христианской традиции. Раскрыто понятие маскулинности и феминности как специфических особенностей социальных групп и их роль в культурно-общественной жизни и религии. Акцентируется внимание на противоречивом отношении к женскому священству в основных конфессиях христианства, обращая внимание на демократические взгляды большинства направлений протестантизма к этому вопросу.

Ключевые слова: гендерные исследования, женское священство, христианство, гендер, протестантизм.

I. M. Starovoit

RESEARCHING OF THE GENDER VIEWS (REPRESENTATIONS) IN THE CHRISTIAN DENOMINATIONS

The article is about the problem of gender relations in the religious sphere, focusing on the Christian tradition. The concept of masculinity and femininity as specific features of social groups and their role in the cultural and social life and religion is revealed in the article. The theme of article is focusing on the contradictory attitudes to the female priesthood in the major denominations of Christianity, mentioning the democratic views of the majority of Protestantism branches.

Key words: gender researching, female priesthood, Christian tradition, gender, Protestantism.

ПРИРОДА ТА МЕТА ПОДРУЖНЬОЇ ЛЮБОВІ У ХРИСТІЯНСТВІ (ПРАВОСЛАВ'Я-КАТОЛИЦИЗМ-ПРОТЕСТАНТИЗМ)

У статті здійснюється порівняльний аналіз мети та природи подружньої любові у трьох основних течіях християнської віри – православ'я, католицизмі та протестантизмі. Досліджуються основні джерела становлення концепції подружньої любові у тій чи іншій гілці християнства. Доводиться думка про те, що в історії як православ'я, так і католицизму не було одноставної точки зору стосовно мети та природи подружньої любові. Висвітлюються основні напрямки розуміння сенсу даного виду любові у протестантській теології.

Ключові слова: подружня любов, християнство, православ'я, католицизм, протестантизм, шлюб, сім'я.

"Покине тому чоловік батька й матір,
і пристане до дружини своєї,
і будуть обоє вони одним тілом.
Ця таємниця велика..." (Еф.5:31-32)

Актуальність теми дослідження обумовлена тим що, наразі суспільство переживає девальвацію та десакралізацію багатьох соціальних інститутів, в т.ч. і інституту шлюбу. Така ситуація спонукає різні релігійні течії до рефлексії та концептуалізації розуміння тих чи інших соціальних проблем. Це стосується і християнської релігії. Адже той факт, що у 2016 році фактично одночасно Всеpravославний Собор 2016 року прийняв документ "Таїнство шлюбу та перепони до нього", а Папа Римський Франциск I видав фундаментальну працю про подружню любов під назвою "Радість любові" свідчить про неабиякий інтерес та актуальність рефлексій різних напрямків християнської релігії стосовно подружньої любові.

Теоретико-методологічною базою нашої статті стали як офіційні документи різних християнських церков, а саме "Катехізіс Православної церкви", "Таїнство шлюбу та перепони до нього", прийнятий на Всеpravославному соборі 2016 року, "Катехізіс католицької церкви" та Апостольська настанова Франциска I "Радість любові", так і наукові дослідження С. Аверінцева, П. Євдокимова, С. Троїцького, О. Шаталовича, Е. Срокомортон, Е та Ф. Стейдж, Д. Стейла, А. Тойбла та інших, присвячені осмисленню подружньої любові.

Отже, **мета** дослідження – висвітлити специфіку та особливості погляду на природу та мету подружньої любові у контексті віровчення провідних християнських течій – православ'я, католицизму та протестантизму.

Православ'я

У Православній Церкві, подружня любов є першочерговим аспектом шлюбу як найдавнішого інституту божественного права, оскільки був встановлений одночасно з творінням перших людей, Адама і Єви (Бут. 2: 23) [16]. Один з стовпів православного богослов'я, Григорій Богослов у праці "Похвала дівству" пише, що "Бог розділивши людину на дві частини, могутньою та животворною рукою взяв з боку одне ребро, щоб створити жінку, і в середину їх додавши любов (любвний напій – фільтров), тим самим створивши в них прагнення одне до одного" [PG, 37, 530]¹. Ця думка є досить важливою, адже тим самим Православна Церква говорячи про те, що навіть любовний потяг від Бога, тим самим боролась у свій час проти різних єретичних вчень (в т.ч. анкратитів, кафарів), які заперечували статеві стосунки між чоловіком та жінкою [3, с. 18].

Документ "Про таїнство шлюбу", прийнятий Всеправославним собором у 2016 р. наголошує, що союз любові між чоловіком та жінкою двовекторний:

- 1) духовне спілкування подружньої пари – чоловіки і жінки.
- 2) продовження людського роду [16].

¹Цитування більшості праць східних та західних Отців Церкви здійснюється за загальноприйнятою пагінацією їх творів видання Ж.-П. Міня.

Якщо з продовженням роду, фактично немає питань, то духовне спілкування чоловіка та жінки полягає, на думку С. Аверінцева в тому, що таїнство подружньої любові полягає в тому, що кожен з нас нечувано близько перебуває біля головного персонажу нашого життя – до Іншого. Таємниця полягає в тому, що чоловік повинен з'єднатися з жінкою і сприйняти жіночий погляд на речі, її жіночу душу – до глибини своєї власної чоловічої душі; і жінка має таке ж "складне" завдання по відношенню до чоловіка [1, с. 799].

Цікавим є той факт, що у відомому "Катехізісі Православної Церкви" досить чітко та лаконічно окреслені відносини як чоловіка до жінки, так і жінки до чоловіка: "Святе Письмо так говорить про обов'язки чоловіка і дружини: Чоловіку, любіть своїх дружин, як і Христос полюбив Церкву, і віддав за неї Себе (Ефес. 5:25). Дружини, коріться своїм чоловікам, як Господеві, бо чоловік голова дружини, як і Христос Голова Церкви, Сам Спаситель тіла! (Ефес. 5:22,23) [6].

Хоча треба зауважити, що східні Отці Церкви не настільки категоричні у роздумах про подружню любов, ба більше розкривають більш глибоко її природу та мету. Так, Іоан Златоуст звертаючись до одного з своїх духовних чад, пише наступне про духовне спілкування та вдосконалення: "З дружиною своєю говори лише з любов'ю... На землі немає для тебе нічого дорожчого її кохання і немає нічого скорботнішого, ніж з нею сперечатися. Скажи: "Якщо б мені і довелось втратити усе або ж якщо мені загрожувала смертельна небезпека, це ніщо, поки між нами є мир та злагода... І ніколи не будь грубим, не кажи нічого жорстко, але лише з повагою, з ніжністю, з любов'ю (ἀγάπην). Будь до неї уважним – і вона не захоче більше уваги від іншого; їй не потрібні будуть чужі похвали, якщо ти вдячний їй. Став їй понад усе, вихваляючи її скромність та красу, і частіше говори їй про це: цим ти збережеш її від усілякого інтересу до інших людей" [PG62, 146–148]. В свою чергу Григорій Богослов, звертаючись у листі до молодой дівчини, говорить наступними словами про специфіку жіночої любові: "Якщо тобою заповонила любов до того ребра, від якого ти відокремлена, то піклуйся про це одне миле ребро, маючи до нього добру, благородну, а не грішну любов" [5, с. 197].

Разом з тим слід зазначити, що у східній святоотецькій традиції, яка багато в чому стала основою для православного розуміння тих чи інших фундаментальних концептів людського буття досить часто лунає думка про природу любові як близьку до дружби. Так, наприклад, подружню любов (σπουρή) Василій Великий визначає наступним чином – це вища ступінь дружби, котра полягає в сильному тяжінні люблячого і тієї особистості, яку він любить [PG31, 1144C]. Можна припустити, що в даному випадку він пішов услід аристотелів-

ській концепції дружби та любові, яка викладена у "Нікомаховій етиці" згідно якою любов вужча од дружби, і любов є лише складовою дружби. На нашу думку, не потрібно ставити в вину, що один з "стовпів" православного богослов'я таким чином "звужує" подружню любов як таку. Ні, він просто знаючи добре людську психіку тим самим зазначає, що любов до особи протилежної статі виникає через дружні стосунки, які потім переростають в дещо більше ніж просто дружба – в любов.

Близькість природи подружньої любові до дружби як такої спостерігається і у православному розумінні через рівноправність чоловіка та жінки. До слова можна пригадати думку Василя Великого, який пише, що жінка лише може бути названою слабкою тілесно, але ж ніяк не душевно [PG30, 25A–B]. Даний Отець Церкви, а відтак православне богослов'я опонувало на той час піфагорійській, аристотелівській і всім відомим на той час концепціям нерівності двох статей, а у 18-19 стт. концепціям таких відомих західноєвропейських філософів як І. Кант, А. Шопенгауер та Ф. Ніцше [3, с. 29, 39, 31].

Католицизм

С. Троїцький, автор фундаментальної праці "Християнська філософія шлюбу", вважає, що в історії розмислів про мету подружньої любові існує дві течії: 1) реалістична – сенс любові між чоловіком та жінкою – народження дітей; 2) ідеалістична – прагнення до розвитку, досконалості, до повноти буття. Дослідник вважає, що остання є характерною рисою філософії любові східних Отців Церкви, а відтак і православ'я [8, с. 35]. Однак це не зовсім так. Останні енцикліки та послання Римського Престолу свідчать про поворот католицького віровчення до ідеалістичного розуміння природи та мети подружньої любові. Однак, прослідкуємо історію розвитку розуміння природи та мети даного виду любові у даній гілці християнства.

Західні Отці Церкви, як патристи, так і схоласти акцентувати увагу саме на продовженні людського роду як меті подружньої любові:

Амвросій Медиоланський – "Feminishaec (prolis) solaestcausapubendi" ("Для жінок це (потомство) є єдина причина заміжжя") [PL 15, 1632 B];

Аврелій Августин – причина шлюбу одна, а саме народження дітей і що там, де прагнуть, щоб дітей не було, немає і брака [PL 34, 396];

Фома Аквінський – "У Святому Письмі, – міркує "ангельський доктор", – йдеться, що дружина повинна була з'явитися в допомогу чоловікові. Але тут зрозуміло допомога не в іншому якій справі, як стверджують деякі, так як у всякій іншій справі чоловік міг би отримати більш сильну допомогу від іншого чоловіка, ніж від дружини, а допомога в народженні дітей" [Summa Theologiae, Supplem. 1. Q. 92].

Однак, з плином часу ця думка у Католицькій думці стає не такою однозначною. Так у "Катехізисі Католицької Церкви" можна углядіти думку про те, що у вислові Адама "Ось тепер вона кість від костей моїх і плоть від плоті моєї" (Бут 2, 23), імпліцитно говорить про ключове покликання подружньої любові – спілкування: "Чоловік відкриває жінку як інше "я" людського роду. Чоловік і жінка створені "одне для одного", але це не означає, що Бог зробив їх "наполовину" або "в повному обсязі". Він створив їх заради спілкування особистостей, в якому кожен може бути "помічником" іншому, тому що вони одночасно рівні як особистості [4].

Також варто наголосити на тому, що Католицька Церква підкреслює рівноправність двох статей у подружній любові. Через вже вищезазначену цитату з Біблії (Бут 2:23), на думку відомого католицького богослова Ф. Кренцера, Бог дає зрозуміти, що як чоловік,

так і жінка рівні перед Ним та один перед одним, однак у кожного з них своя онтологічна місія та природа, яку пізнає в любові інша половинка [7].

Виходячи з цього, у фундаментальній апостольській промові про подружню любов "Радість любові", Папа Римський Франциск І називає даний тип любові є як "дружню любов", яка поєднує в собі нерозривну винятковість Таїнства заради блага іншої людини: це взаємна милосердна любов, де дар інтимних відносин між подружжям, що визначає "священну цінність іншого" [10].

На нашу думку те, що Святіший Отець Франциск І наголос ставить саме на ідеалістичній складовій подружньої любові обумовлено тим, що наразі існують численні драматичні виклики, що стоять перед сучасною сім'єю: це трагедія безробіття, вигнання зі своєї землі, переслідування християн, антинаталістський менталітет, жорстоке поводження з дітьми, сурогатне материнство, "законодавча деконструкція сім'ї", яка бажає прирівняти до шлюбу одноставеві союзи. У цих умовах Церква повинна охопити християнські родини привітною пастирської опікою, розуміючи людську слабкість, здатну вказати правильні шляхи до щастя.

Нерозривність подружньої любові для Католицької Церкви є "даром для освячення і спасіння подружжя", в якому людське життя має найбільшу цінність. У цьому контексті Папа Франциск говорить про проблему абортів, про право для працівників охорони здоров'я на відмову робити аборти з міркувань совісті, про право на природну смерть і рішучому відкиданні страти.

Протестантизм

Перш ніж безпосередньо розглядати особливості розуміння у протестантизмі мети подружньої любові, варто зупинитися на експлікації її природи. Фундаментальною відмінністю даної течії християнства від православ'я і католицизму полягає в тому, що таїнство шлюбу, таїнство любові не підпадає до категорії таїнства.

Згідно протестантської теології, а точніше сакраментології, укладання шлюбу не визнається таїнством, максимум – це лише зведено як обряд. Шлюб це перш за все особистий вибір кожного учасника того чи іншого подружжя, цивільний акт. Релігійна церемонія у церкві (перед пастором) означає лише духовний вимір подружньої любові. Це не є обов'язковою вимогою, протестанти інших течій вважають, що Бог всюдисущий, тому вони вже фактично є парою перед Ним. Цивільний шлюб є достатнім сам по собі, щоб бути "офіційно визнаним" перед Богом. Це практикується в межах різних протестантських деномінацій. Наостанок, слід відзначити, що кожна з багаточисленних протестантських громад мають свої власні оцінки розуміння природи шлюбу та усіх інших аспектів, що прямо або опосередковано з ним пов'язано.

Український дослідник О. Шаталович у дисертаційному дослідженні "Етико-сотеріологічна концепція еросу в православній релігійно-філософській традиції" пише, що "з точки зору протестантських мислителів (С. К'еркегор, А. Нігрен, К. Барт), зорієнтованих на новозаповітне сприйняття любові, лише жаліслива, жертвна любов-агапе (яку оспівує в "гімні любові" апостол Павло) може мати статус християнською. Авторитетні російські та західні мислителі, а саме М. Бердяєв, Ф. Ніцше, В. Розанов, З. Фройд іноді висувають звинувачення в приборканні та "отруті" стихії еросу, неспроможності християнського шлюбу ввібрати в себе його безмежність" [10, с. 1].

Однак чи є дійсно так у протестантизмі, ми спробуємо з'ясувати виходячи з досліджень присвячених протестантському погляду на подружню любов.

Сутнісно усі протестантські деномінації тримаються думки, що шлюб, а відтак подружня любов була заповіdana Богом як союз між чоловіком і жінкою. Мету подружньої любові вони вбачають полівекторно:

- 1) інтимне спілкування;
- 2) виховання дітей;

3) взаємну підтримку між чоловіком і дружиною, у виконанні їх життєвого покликання [14].

Загалом можна виділити "два крила" у протестантизмі стосовно погляду на основні аспекти та природу подружньої любові – ліберальний та консервативний.

Ліберального напрямку протестантські деномінації притримуються схвальної думки щодо контроль народжуваності і вважають, що подружнє сексуальне задоволення є даром Божим. Через це в ультра-ліберальних течіях протестантизму допускається вважати шлюб між одностатевими партнерами. Також більшість протестантських церков цього напрямку допускають розлучення і повторний шлюб [11, р.120].

Натомість, консервативні протестанти притримуються більш суворого погляду на природу шлюбу та подружньої любові. Вони вважають, що шлюб – це урочистий договір між дружиною та чоловіком і Богом. Більшість з них розглядають важливість сексуальних відносин у шлюбі в залежності від тих чи інших обставин. Розлучення якщо і допускається, то взагалі лише в дуже специфічних обставин (наприклад, сексуальної розбещеності або якщо хтось з пари став невірним).

Також варто відзначити, що досі існують дискусії стосовно рівності чи нерівності чоловіка/жінки в природі подружньої любові. Сучасні науковці відзначають, що наразі у сучасному протестантизмі, на відміну від раннього, тяжіє більш думка про рівність чоловіка та жінки в їх відносинах між собою [Див.: 13; 15]. Однак все ж існують два напрямки стосовно розуміння проблеми рівності/нерівності між чоловіком та жінкою:

1) комплементаризм (прибічники цієї точки зору наголошують на верховенстві чоловіка та підпорядкуванні дружини йому);

2) егалітаристи (які вірять в повне товариство рівності, в якому пари можуть виявити і обговорити ролі і обов'язки у шлюбі) [12].

Нинішні дискусії стосовно цього питання, а відтак і навколо фрагменту послання апостола Павла до Ефесян говорять саме про історично доброзичливу модель стосунків між чоловіком та жінкою, і хоча лунає думка про те, що він є глава для дружини, але все ж це більш має духовний сенс, аніж фізичний, соціальний, правовий [16].

Таким чином проаналізувавши природу та мету подружньої любові у ключових течіях християнської релігії можемо зробити наступні висновки:

1) Православне богослов'я, як і католицьке, на відміну від протестантської теології, не вбачають у природі та меті подружньої любові сексуальні стосунки;

2) Католицьке богослов'я у своїй історії не завжди притримувалось єдиної думки стосовно розуміння мети

подружньої любові. Якщо західна патристика і схоластика вбачають її у продовженні людського роду, то сучасні католицькі богослови та першоієрархи за мету даного виду любові вважають духовне спілкування і вдосконалення, дружні відносини.

3) Протестантська теологія подружньої любові загалом не є універсальною. В ній досить чітко проглядаються різні напрямки та концепції (в залежності від тієї чи іншої деномінації) стосовно розуміння природи та мети даного виду любові.

Список використаних джерел

1. Аверинцев С.С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи / С.С. Аверинцев. Собрание сочинений. София – Логос. Словарь. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – С. 796 – 815.
2. Белановский Ю., Боженов А. Двое во едину плоть. – М.: Эксмо, 2011. – 256 с.
3. Евдокимов П.Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания / Павел Евдокимов. – М.: Лепта-Пресс, 2008. – 336 с.
4. Катехизис Католической Церкви / Электронный ресурс / Режим доступа: http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_compendium-ccc_ru.pdf
5. Полная симфония по творениям святителя Григория Богослова. – М.: "ДАРЪ", 2008. – 608 с.
6. Святитель Филарет Московский. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Электронный ресурс / Режим доступа: http://www.pravoslavieto.com/books/catechism_sv_filaret/index.htm
7. Тойбл А. Любовь и супружество / А. Тойбл / Ф. Кренцер. Завтра мы снова будем верить: основы католического вероучения / Электронный ресурс / Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/11_k/re/nzer_07.htm
8. Троицкий С. Христианская философия брака / С. Троицкий. – Париж: YMKA-Press 1935. – 224 с.
9. Шаталович О.М. Етико-сотеріологічна концепція еросу в православній релігійно-філософській традиції: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. спец. 09.00.05 – "історія філософії" / О.М. Шаталович. – Дніпропетровськ: Дніпропетровський національний університет ім. Олеся Гончара, 2009. – 18 с.
10. Francesco I. Amoris laetitia / Электронный ресурс / Режим доступа: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf
11. Hanlon R.J. A Christian Theology of Marriage and Family. – Paulist Press, 2003. – 241 p.
12. Neff D. "Editor's Bookshelf: Creating Husbands and Fathers". Christianity Today/ Электронный ресурс / Режим доступа: <http://www.ctlibrary.com/ct/2004/august/8.55.html>
13. Steil J., Janice M. Marital Equality: Its Relationship to the Well-Being of Husbands and Wives. – Sage. 1997. – 167 p.
14. The Family / UMC Book of Discipline. United Methodist Church. 2004 / Электронный ресурс / Режим доступа: <https://ru.scribd.com/doc/201825380/2012-UMC-Book-of-Discipline>
15. Throckmorton A. The Lives of Wives: Their Changing Roles. – University of Virginia. – 245 p.
16. Stagg, E., Stagg F. Woman in the World of Jesus, Philadelphia: Westminster, 1998.
17. Το μυστήριον του γάμου και τα κληματα αυτού / Электронный ресурс / Режим доступа: <https://www.holycouncil.org/-/marriage?inheritRedirect=true>

Надійшла до редколегії 10.06.16

В.Э. Туренко

ПРИРОДА И ЦЕЛЬ СУПРУЖЕСКОЙ ЛЮБВИ В ХРИСТИАНСТВЕ (ПРАВОСЛАВИЕ-КАТОЛИЦИЗМ-ПРОТЕСТАНТИЗМ)

В статье осуществляется сравнительный анализ целей и природы супружеской любви в трех основных течениях христианской веры – православии, католицизме и протестантизме. Исследуются основные источники становления концепции супружеской любви в том или ином течении христианства. Доказывается суждение о том, что в истории, как православия, так и католицизма не было единой точки зрения относительно цели и природы супружеской любви. Освещаются основные направления понимания смысла данного вида любви в протестантской теологии.

Ключевые слова: супружеская любовь, христианство, православие, католицизм, протестантизм, сравнительное религиоведение, брак, семья.

V.E. Turenko

THE NATURE AND MEANING OF CONJUGAL LOVE IN CHRISTIANITY(ORTHODOXY, CATHOLICISM, PROTESTANTISM)

The article made a comparative analysis of the nature and purpose of conjugal love in the three main forms of the Christian faith – Orthodoxy, Catholicism and Protestantism. Studied the main sources of formation of the concept of conjugal love in one or another of forms Christianity. We proved the proposition that in the history of Orthodoxy and Catholicism was no unified point of view about the purpose and nature of conjugal love. It highlighted the main directions of understanding the meaning of this kind of love in Protestant theology.

Keywords: conjugal love, Christianity, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, marriage, family.

УДК 230.1+283

І. М. Фенно, канд. філос. наук

ІСТОРИОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ А. ФОН ГАРНАКА ТА ПОЛЕМІКА З НЕЮ А. ЛУАЗІ

У статті проаналізовано історіософські погляди Адольфа фон Гарнака та узагальнено риси ліберальної протестантської теології, а також розкрито сутність полеміки з ними в колах французьких модерністів, зокрема на прикладі праць Альфреда Луазі.

Ключові слова: протестантизм, ліберальна теологія, католицький модернізм, догмат, історія, церква.

Теоретична спадщина як Адольфа фон Гарнака, відомого протестантського теолога, так і Альфреда Луазі, основоположника католицького модернізму, викликає значний дослідницький інтерес. Загалом, протестантська ліберальна теологія, представником якої і вважається А. фон Гарнак, є напрямком розвитку теології, що виник у кінці XIX – на початку XX століття і намагався осучаснити християнство, примирити його з розвитком науки. В цей же час католицька церква переживає модерністську кризу. І загалом, католицькі модерністи переслідували таку ж саму мету, вказуючи на необхідність перегляду ключових питань теологічного, історичного та соціального вимірів, а саме ставлення до Біблії, переосмислення догматів чуда, віри, таїнств церкви, питань християнської історії. Таким чином, у протестантській і католицькій теології поширюються ідеї, які базувались на історико-критичному підході до вивчення біблійських текстів і в основі яких був розгляд питань християнської історії та ставлення до Ісуса Христа та його ролі в історії людства. Незважаючи на те, що між ліберальною протестантською теологією та католицьким модернізмом багато спільного, починаючи від методологічного інструментарію та мети, яку вони переслідували, католицькі французькі модерністи піддавали критиці погляди ліберальних протестантських теологів і А. фон Гарнака зокрема. Таким чином, метою даної статті є проаналізувати погляди Адольфа фон Гарнака та виявити основні моменти їх критики французькими модерністами, а саме А. Луазі.

Протестантська ліберальна теологія в контексті розвитку протестантської теології загалом досліджувалась Б. Хегглюнд (B. Hägglund), Ф. Ріан (F.J. Ryan), Д. Макадамс (Dan P. McAdams), Ю. Жук, О. Несміяною. Властиві темі модернізму у католицизмі та проявам його у філософії присвятили свої праці К. Арнольд (C. Arnold), Г. Дейлі (G. Daly) О. Ваторопін, О. Кирилова, Б.-Ю. Кузміцкас. Проте питання взаємозв'язків між протестантською ліберальною теологією та католицьким модернізмом залишились поза увагою дослідників, і теми критики А. Луазі концепції А. фон Гарнака ґрунтовно не аналізувались вітчизняними релігієзнавцями і теологами.

Таким чином, в першу чергу варто проаналізувати основні погляди А. фон Гарнака і виявити сутнісні характеристики протестантської ліберальної теології, щоб зрозуміти, в яких аспектах вони були піддані критиці.

Адольф фон Гарнак відомий німецький лютеранський теолог та історик церкви. Основні праці, де він виклав свої погляди, це "Підручник з догматичної історії" (1886), "Історія ранньохристиянської літератури до Євсевія" (1896-1904), "Сутність християнства" (1900), "Місія та поширення християнства в перші три століття" (1902), "Вступ у Новий Завіт" (1906-1911).

Одним із основних здобутків А. фон Гарнака, як зазначають дослідники, є те, що він застосовував історичний інструментарій для аналізу богословських питань. Він наполягав на особливому значенні історії та історика для виявлення сутності певного феномена чи явища. "Адже історичне розуміння починається лише там, де дослідник намагається відділити сутнісне та оригінальне від в певному значному явищі від його тимчасово-історичних нашарувань" [1, с. VII]. І саме з такими установками він підходив до висвітлення питань християнської історії та догматики, що яскраво прослідковується у одній з його найвідоміших праць – "Сутність християнства" [1]. Розглядаючи історичний розвиток християнства А. фон Гарнак спирається на теоретичні здобутки та методологічні установки таких протестантських теологів, як Й. С. Землер, німецький історик церкви, один з основоположників біблійської критики, "батько німецького раціоналізму"; Ф. К. Баур, засновник тюрінгенської школи; А. Рітчль, німецький історик християнства, один з представників ліберальної теології.

Основою для праці "Сутність християнства" А. фон Гарнака став цикл лекцій, що він прочитав студентам різних факультетів Берлінського університету, які були стенографічно записані, пізніше дещо допрацьовані автором та опубліковані. Популярність цих лекцій підтверджується тим, що їх прослухали більше шестиста студентів, а також пізніше ці лекції були перекладені на низку мов, як то англійська, французька, італійська, японська, голландська, норвезька, російська.

Мету, яку ставив перед собою А. фон Гарнак – це виокремити сутнісне і незмінне в християнстві як історичному феномені, таке історичне розуміння християнства дає можливість виявити його витокову первісну сутність і відділити від подальших нашарувань догматики. Це можливо здійснити застосовуючи науковий історичний підхід, і передбачає відмежування від метафізичних спекуляцій та апологетичних суджень, адже досягнення мети залежало для А. фон Гарнака від ретельного критичного вивчення первинних джерел, аналізу соціальних і культурних чинників, що впливали на хід історичних подій; оцінки історичних фактів [7]. Лише таким чином можливо здійснити заміну богословського догматизму історичним розумінням.

У своїй роботі протестантський теолог наголошував на тому, що незважаючи на різноманіття напрямків християнства, в своїй основі – вони складають єдність, в першу чергу духовну єдність. Ця єдність і є кінцевою метою, незважаючи на різні історичні форми чи трансформації. Визначити сутність християнства представляється основним завданням його як історика. Відповідаючи на закиди критиків, автор наполягав, що той, "хто ставить собі за мету виявити "ціле" та

"сутність" релігії постійно буде викликати до себе докори в обезцічуванні, адже в його викладі не може бути місця тим індивідуальним елементам та внутрішнім переживанням, якими релігія і цінна для окремих особистостей та груп" [1, с. VI].

А. фон Гарнак у своїх розмірковуваннях про сутність християнства виходив з позитивістських установок, аналізуючи суперечливість свідчень про Ісуса Христа, характер християнської релігії та роль Євангелій в літературі. Хоча при цьому його конфесійна приналежність відчувалась, хоча б виходячи з того, з яким захопленням він цитував слова Гюте "Как бы ни был велик будущий прогресс духовной культуры и роста человеческого духа, последний никогда не превзойдет высоты и нравственного благородства, сияющего и светящего в Евангелиях" [1, с. 3]. При цьому автор наполягав, що в пошуках сутності християнства виключаються апологетичні та релігійно-філософські аспекти дослідження.

Звертаючи уваги на виклад проповіді Ісуса в основних її рисах (тобто форма, в якій викладалось те, чому вчив Ісус, і в якій проявлялась індивідуальність Христа), А. фон Гарнак виокремлює і детально аналізує три цикли ідей (саме так він сам їх називає): по-перше, царство Боже та його пришестя; по-друге, Бог-Отець і безкінечна цінність людської душі; по-третє, нова, краща справедливості та заповідь любові [1, с. 38].

Далі автор переходить до розгляду ставлення Євангелія до основних питань людського життя, серед яких виокремлює найважливіші такі: світ, тобто мирське (питання про аскетизм); бідність або ж соціальне питання; право або "земні настанови"; праця і культура; христологічні питання; релігійне вчення або ж питання формули віри [1, с. 57].

Таким чином, як видно, Євангелія пропонують уявлення про світ та історію, місце і призначення людини в світі та історії цілком інші, що панували в тогочасному суспільстві. Однак, ті взаємозв'язки, через які розглядається місце людини в світі та історії, демонструє типовість у розгляді цього питання. Адже людина залишається незмінною у взаємовідносинах з певними елементами суспільного життя, тому це визначає її сутність і позачасову вимірність, а смислове наповнення цих взаємозв'язків саме і розкривається через ті настанови, які несе та чи інша система поглядів. "Євангеліє... звертається до людини, оскільки вона, незважаючи на весь прогрес культури, залишається незмінною в своїй внутрішній сутності і в своїх основних відношеннях до зовнішнього світу" [1, с. 109].

Орієнтуючись на свої методологічні установки протестантський теолог відкидав божественність Христа, спростовував можливість усіх біблійних чудес, зокрема і воскресіння. Християнство, яке в своєму існуванні спирається виключно на догму, церкву та теологію, він заперечував і протиставляв йому "євангельське християнство", як первісне і витокове, адже в його основі моральне вчення. А саме євангельське моральне вчення А. фон Гарнак розглядав як ідеал, як на індивідуальному, так і на суспільному рівні. І саме здійснення основних постулатів євангельської моралі повинно стати канвою розгортання історичного процесу. Таким чином, згідно з поглядами теолога, саме релігія становить головний зміст культури. Натомість автор і констатував наявність розриву між сучасним суспільством і християнством, а відтак і ставив собі за мету подолати цей його.

Погляди А. фон Гарнака дуже неоднозначно сприймалися в інтелектуальних колах тогочасної Європи. Протестантський теолог, незважаючи на свою "наукову популярність" мав опонентів і критиків. Прикладом цьо-

го може стати книга, видана в 1902 році під назвою "Професор Гарнак і його оксфордська критика" під редакцією Т. Б. Саундерса [9].

Варто також вказати, що теологічну полеміку з ліберальним протестантизмом загалом і А. фон Гарнаком зокрема вели представники католицького модернізму, саме на цьому варто зупинити свою увагу, адже методологічні установки і підходи у них були дуже подібними. Модерністський рух у Римо-католицькій церкві на мав організаційного оформлення, а виник внаслідок теоретичних узагальнень позицій теологів та релігійних діячів з різних країн, яких об'єднувало те, що вони застосовували нові методи до біблеїстики та історії, тим самим здійснивши спробу налагодження діалогу з сучасністю. Значимість цих методів Т. Рауш охарактеризував так: "Ці "критичні" методи... відкрили новий багатий світ біблейського богослов'я, що оригінально підходив не тільки до самих текстів, але також і до шляхів, якими Боже одкровення проявлялось в історії народу Божого" [5, с. 15]. Внаслідок використання таких методів, віроповчальні істини релігії трансформувались з об'єктивних істин у символи, до феномену чуда знаходились логічні обґрунтування, а християнське одкровення інтерпретувалось раціоналістично, таким чином втрачаючи надприродну витоковість, а розглядалось як узагальнення та вираження релігійного досвіду.

Ліберальні протестанти, так само, як і католицькі модерністи за основу у своїх дослідженнях використовували сучасні на той час методи і досягнення науки, для здійснення раціональної інтерпретації релігії, писань, подій, в першу чергу варто вказати на історичний критицизм. Історичний критицизм, як підхід до дослідження Біблії, передбачає використання історичного інструментарію та методології (з'ясування часу і місця написання текстів, історичного контексту, впливу соціального, політичного та культурного середовища, походження, авторства, пізніших нашарувань чи інтерпретацій, значення тексту для тогочасного суспільства), при цьому здійснюється порівняння з іншими джерелами, досліджуються згадки про текст, залучаються для дослідження науково обґрунтовані докази, наприклад археологічні.

Серед католицьких модерністських авторів особливо увагу слід приділити Альфреду Луазі (1857-1940), французькому екзегету, прихильнику історико-критичного підходу до Біблії та нової ісагогіки, його вважають одним із найбільших "деміфологізаторів" у католицькій традиції [3, с. 153]. А. Луазі отримав широке визнання як інтелектуальний лідер модерністського руху в католицькій церкві, а також як один з провідних біблеїстів свого покоління. Свої "прогресивні" погляди А. Луазі відобразив у низці праць, де обґрунтовував необхідність застосування до вивчення Писання і християнської історії наукових методів: "Історія канону Старого Завіту" (1890), "Критична історія тексту і версій Старого Завіту" (1892-1893), "Вавилонські міфи і перші розділи Книги Буття" (1901), "Релігія Ізраїлю" (1901), і особливо "Євангеліє і Церква" (1902), яка "позначила початок модерністської кризи в римському католицизмі" [4, с. 29]. Книга, де остаточно відкидається консервативний богословський підхід, стала сенсацією і викликала значні суперечки в католицьких колах. У своїй праці А. Луазі виступив проти позиції ліберального протестантизму А. фон Гарнака повернення до витокового Євангелія, що очищене від пізніших нашарувань. А. Луазі акцентує на важливості не самого вчення Ісуса, а радше церкви. Тематично поділяючи свою працю на два змістовні блоки – Євангеліє Ісуса та віру в Ісу-

са, що набула своєї соціальної оформленості в церкві [6]. При цьому у християнській традиції зберігається "Христос віри", образ, що зберігся завдяки євангельським оповідям та церковному переданню. Тоді як реальний історичний Ісус є недоступним по причинам, які підсумовує О. Метель, "це пояснюється станом джерел, що до нас дійшли, які представляють собою документи віри, а не історії" [4, с. 30].

Таким чином, полемізуючи з А. фон Гарнаком на сторінках своєї книги "Євангеліє і Церква", що з'явилася в 1902 р щодо витоків і природи християнства. "В якій великий історик доктрини неісторичним чином недооцінює видатну роль надії на Царство Боже, яка мала важливе значення в вірі в Ісуса і в ранньому християнстві" [Цит. за: 2, с. 96].

А. Луазі відкидає припущення протестантського теолога про те, що існує радикальний розрив між Ісусом і Церквою, однак більш поבלажливо він ставився до поглядів А. фон Гарнака щодо походження християнства та необхідності застосування критичних підходів до дослідження Писання та тлумачення Євангелій.

Багато уваги А. Луазі присвячує осмисленню поняття догми в історії християнства та її значенню в теологічному ракурсі. Він аргументує необхідність переосмислення євангельської звістки базуючись на тлумаченні догми. Католицький мислитель описує догматику церкви з історичної точки зору, тобто змінюючись під впливом історії. Також і розуміння віри змінюється. Осмислюючи розвиток догматики в християнській вірі, А. Луазі наполягає на тому, що вона є змінною і гнучкою, оскільки її виток походять від знання і завжди знаходяться під впливом історії. Формування догматики у християнстві базувалося на запозиченнях з філософії, що надавало особливого значення християнському вченню. Відтак догми як інтерпретації релігійних вірувань є змінними. Ця змінність догматики забезпечує можливості проявити Істину в різні часи і за різних історичних обставин. Істина є незмінною, а форми, в яких вона проявляється, і елементи, які її визначають, піддаються плину часу. Як справедливо підсумовує В. Долгов, для А. Луазі характерним є розуміння догми в еволюційному ключі, вона позбавлена надприродного походження і обумовлена історичним і культурним контекстом, а також характеризується постійним динамізмом, тобто оновлюється. Це робить значення догмату не є абсолютним, але відносним [2, с. 96]. В цьому положенні А. Луазі дуже близький до поглядів інших католицьких модерністів, таких як Е. Леруа, Л. Лабертоньєр, М. Блондель та Д. Тіррел. А. Луазі описував християнство як живу віру, яка була змінена під впливом історії та зростання знань.

Основна відмінність між А. фон Гарнаком і А. Луазі – це спосіб, яким кожен інтерпретує Євангеліє і історію. А. фон Гарнак зазначає, що є важливим для історика розрізнати, що є цінністю в традиції, тобто, як він пише, "з'ясувати, що є сутнісним". У його системі поглядів наголошується на необхідності відокремити ядро чи основу (Євангеліє) від лушпиння чи нашарувань (історія). Для А. Луазі традиції є ключем до Євангелія, тому що єдиний спосіб пізнати Ісуса і інтерпретувати Царство Небесне – це є історія. Таким чином, при втраті будь-якої частини традиції втрачається і сутність Євангеліє. Католицький мислитель вбачає у розвитку церкви доказ місії Ісуса працювати над Царством Небесним, і воскресіння Христа робить це можливим. У моделі А. фон Гарнака Євангеліє не потрібно розвивати, оскільки воно вже було дано в Ісусі Христі і

мислитель фокусується на тому, як церква формувалась навколо Євангелія. На противагу цьому, для А. Луазі Євангеліє повинно змінитися під впливом історії і розвитку знань. Він стверджує, що Євангеліє змінюється, оскільки змінюється людина.

Серед тем, що стала предметом полеміки між мислителями, є ставлення до старозавітних книг і оцінка їхнього значення для християнської релігії. А. фон Гарнак підкреслював те, що іудейська традиція для визначення сутності християнства не має особливого значення. З іншого боку А. Луазі наполягав на тому, що Старий Завіт дає багато для розуміння Нового Завіту, оскільки в основі проповідей Ісуса був розвиток іудейської традиції. Згідно з вченням А. фон Гарнака, істинне ядро Євангелія полягає в тому, що Ісус знає Отця і через нього інші будуть знати його. Таке розуміння проявляє основну розбіжність між протестантським і католицьким теологами, оскільки для А. Луазі історична основа складає фундамент для теологічних побудов. Серед питань, які турбують А. Луазі на сторінках його "Євангеліє і Церкви" і на які автор прагне дати відповідь, це визначення сутнісного християнського у вченні Ісуса Христа і власне те, що є запозиченням з іудейської традиції. "Як зазначає британський дослідник католицького модернізму Леслі Ліллі, парадоксальним чином у Луазі "всевчення Ісуса традиційне"; з іншого боку – "воно відносне" і є адаптованим для людей того часу, при цьому справжньою "сутністю християнства" є його "великий Дух" як квінтесенція всього іудаїзму, перетвореного діяннями і Воскресінням Христа" [2, с. 96].

Підсумовуючи, варто вказати, що А. Луазі не ставить собі за мету спростовування поглядів А. фон Гарнака, він чітко вказує, що основним для нього є з точки зору історії визначити взаємозв'язок і те, що об'єднує, Євангеліє Ісуса і католицизм. І для А. фон Гарнака і для А. Луазі сутність Євангелія Ісуса полягає у вірі в Бога Отця, яка проявляється через Ісуса Христа. Католицький теолог підтримує протестантського в його спробі примирити християнську віру з наукою. Проте, він не згоден з науковим підходом А. фон Гарнака до екзегези Євангелія, оскільки вбачає небезпеки у такому тлумаченні. І натомість пропонує розглядати Євангеліє в історичному контексті, що передбачає знати Христа в тогочасній традиції. Суть християнства, для А. Луазі, проявилася в розвитку християнства.

Суперечка двох великих мислителів, за словами протестантського теолога Поля Сабатьє, відображає різницю в методах католицької і протестантської герменевтики. Якщо остання будується виключно на інтелектуальних конструкціях вчених, то принципи католицької екзегези передбачають більш складні процеси аналізу через сопричасність дослідника подіям живого досвіду [8].

Список використаних джерел

1. Гарнак А. Сущность христианства. Шестнадцать лекций, читанных студентам всех фак. в зимний семестр 1899-1900 г. в Берлинском Университете / Гарнак А.; пер. с нем. М. Л.; Издание М. В. Пирожкова. – СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1907. – 223 с.
2. Долгов В.Б. Католический модернизм: часть западного модер-на или особая реакция на него / В.Б. Долгов // Грамота. – 2012. – № 12 (26): в 3-х ч. Ч. I. – С. 91-98.
3. Кирилова О. Сто років католицькому модернізму: від луазистів до джорнаменто / О. Кирилова // Католицизм: традиція і сучасність: Матеріали VIII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. Л. Д. Владиченко, В.Л. Хромець; Молодіжна асоціація релігієзнавців. – Київ: Б.в., 2010. – С. 148-160.
4. Метель О. Концепция происхождения христианства Альфреда Луазі / О. Метель // "Белые пятна" российской и мировой истории. – Вып. 5-6. -2012. – С. 26-37.
5. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш; пер. с англ. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 416 с. – (Серия "Современное богословие").

6. Loisy A. L'Evangile et l'Eglise [Електронний ресурс] / A. Loisy. – Paris, 1903. – 400 p. – Режим доступу : <https://archive.org/details/lvangeligt00loisuoft> – Назва з екрану

7. Pauck Wilhelm, Adolf von Harnack [Електронний ресурс] / Wilhelm Pauck. – Режим доступу : <https://www.britannica.com/biography/Adolf-von-Harnack> – Назва з екрану.

8. Sabatier, Paul Modernism, the Jowett lectures [Електронний ресурс] / Paul Sabatier. – New York: C. Scribner's Sons, 1908. – 351 p. – Режим доступу : <https://archive.org/stream/Modernism1908/djvu.txt> – Назва з екрану.

9. Saunders, Thomas Bailey Professor Harnack And His Oxford Critics / Thomas Bailey Saunders. – London : Williams & Norgate, 1902. – 96 p.

Надійшла до редколегії 10.06.16

И. Н. Фенно

ИСТОРИОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ А.ФОН ГАРНАКА И ПОЛЕМИКА С НЕЙ А. ЛУАЗИ

В статье проанализированы историософские взгляды Адольфа фон Гарнака и обобщены черты либеральной протестантской теологии, а также раскрыта сущность полемики с ними в кругах французских модернистов, в частности на примере работ Альфреда Луазу.

Ключевые слова: протестантизм, либеральная теология, католический модернизм, догмат, история, церковь.

I. M. Fenno

HISTORIOSOPHICAL CONCEPT OF A. VON HARNACK AND ITS CONTROVERSY OF A. LOISY

In the article were analyzed the historiosophical views of Adolf von Harnack and generalized features of liberal Protestant theology. Also the author reveals the essence of the controversy with them among of the French modernists, in particular by the example of the work of Alfred Loisy.

Keywords: Protestantism, liberal theology, Catholic modernism, dogma, history, church.

УДК 2:28

Є.А. Харьковченко, д-р філос. наук, проф.,
А.І. Рома, студ.

УКРАЇНСЬКИЙ СЕЛЯНИН В ПОШУКАХ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ПРАВД

Україна – багатоконфесійна країна на теренах якої набули розвитку усі християнські конфесії. В середині XIX ст. в українських селах вперше в імперії з'являється протестантизм. Крім класичних причин появи цієї конфесії, описаних в науковій літературі, автори статті зробили спробу показати, що втрата ідентичності українського православ'я після зміни юрисдикції Київської митрополії на московську та імперський синодальний догматизм і "ідеологія порядку" призвели до нових пошуків "євангеліських правд". Підкреслено, що ці пошуки в основному зосереджувалися серед селянства, натомість українські еліти всіляко намагались увійти в нову імперську адміністрацію, можливість чого забезпечувалася новою православізацією.

Ключові слова: протестантизм, синодальне православ'я, євангелізм.

Релігійно-духовне життя багатьох українців у другій половині XIX ст. характеризується "євангеліським пробудженням" – різким збільшенням інтересу до протестантських ідей. Воно розпочинається з пошуків істини та шляху спасіння простими людьми, українськими селянами, які щиро бажали, щоб життя їхнє відповідало канонам Євангелія. У цьому контексті окремі аспекти проблеми досліджувалися А. Колодним, Ю. Решетніковим, М. Черенковим, В. Любашенко, Р. Соловій, О. Панич та ін.

Історія церкви переконливо свідчить, що взаємозв'язок конфесійних чинників між собою є характерним для багатьох народів світу. Українські церкви в цьому відношенні не є винятком. Упродовж століть православна релігія України тісно впліталася в релігійний ґрунт, національну культуру, звичаї, традиції й обряди народу. Це був складний процес, що мав як взаємозбагачувальний характер, так негативні наслідки. Адже історичний період входження українського православ'я в канонічне підпорядкування Московському патріархату був непростим.

Підсумовуючи попередній незалежний період розвитку українського православ'я, зважимо на думку А. Колодного, який пише, що саме "за період свого самостійного існування (XIII – XVII ст.) українське православ'я багато зробило для формування українського етносу. За його участю відбувся розвиток художньої культури, друкарства, просвітництва. Водночас українська церква витворила своє власне розуміння православ'я, свою національно забарвлену обрядність" [4, с.40].

Київська митрополія була не тільки релігійно-церковним, а й національно-культурним центром (і певною мірою – національно-політичним), який об'єднував сформований український етнос, а церква – живим національним організмом, захисницею духовності народу і провідницею його суспільно-політичного розвитку. Відтак, у поєднанні церковних і суспільних сил містилося

джерело внутрішньої сили, життєвості українського народу. Врешті-решт це сприяло піднесенню Києва як важливого релігійного та культурно-політичного центру, перетворенню православ'я на більш триваліше й живучіше явище не лише у Київській митрополії, а й у всьому православному світі. Саме тому силове приєднання Київської митрополії до Московського патріархату було болісним і заклало підвалини боротьби українського православ'я за автокефалію.

Синодальне російське православ'я було пристосоване до особливостей феодального суспільного ладу. За допомоги державної царської влади воно розправлялося зі своїми світоглядними супротивниками, придушувало будь-яку критику релігії, вільнодумство, запобігало розвитку науки і світської освіти, чинило опір поширенню тих наукових знань і філософських поглядів, що суперечили православ'ю, тобто стояло на позиціях "мертвого догматизму". Характеризуючи цей період російського православ'я, Б. Лобовик зазначає: "Офіційна державна церква в Росії була великим ідеологічним інститутом; її суспільно-політичні позиції знаходили свій вираз в "ідеології порядку" [5, с.8].

Таке розуміння православної релігії не сприймав народ, який вийшов з церкви з зовсім іншими традиціями, який ще пам'ятав славному козацьку добу, коли специфіка державно-церковних відносин зумовлювалася потребами захисту державності, і де вперше державотворча функція перейшла безпосередньо до представників простого народу, з виникненням державно-політичного утворення з демократичним устроєм – козацької республіки.

XIX ст. виявилось досить складним для українських селян: пригноблення та поневолення кріпаків у першій його половині та відміна кріпосного права у другій. Ця жадана подія насправді обернулася тим, що звичайний селянин опинився на роздоріжжі, один на один з тяжкими

реаліями життя, коли звична буденність цілком змінюється, і невідомо, як жити зараз та чого очікувати завтра. Звичайно, такі труднощі спонукають людину до духовних пошуків. Отже, емоційно-психологічне становище селян у цей час можна назвати сприятливим ґрунтом для пошуків нової віри, чого не можна сказати про політичну обстановку. В добу кріпацької неволі залежні селяни могли бути покарані й навіть знищені за віру в Слово Боже, тлумачення якого відрізняється від православних канонів. Причому за таке "відступництво" винести вирок мало змогу не лише духовенство та світська влада, а й навіть місцеві поміщики, які швидко адаптувалися до реалій посткозацької доби і почали справно служити в новій імперській адміністрації. Через це будь-які духовні зібрання мали триматись у цілковитій таємниці, хоча проводились вони цілком організовано [2, с.107-108].

Перші об'єднання, охоплені такими рухами, виникають в Херсонській, Катеринославській, Київській та Таврійській губерніях [3, с.52]. На півдні України протестантські погляди почали зароджуватись в родинях, чії коріння сягали німецьких колоністів. Пізніше ці погляди поширилися й серед багатьох селян. Так виникають перші українські общини штундистів як християнський суспільно-релігійний рух, прихильники якого збиралися у спеціально відведені години для спільного читання та тлумачення Біблії, з тим щоб втрачена біблійна грамотність дійшла до кожного українця [10, С.344]. Цей рух розвивався у двох напрямках, першим з яких було "братство друзів Божих", утворене вихідцями з Німеччини, які на початку ХІХст. переселилися у Причорномор'я. Оточення ж називало їх пієтичною штундою.

Завдяки прибуттю у 1824р. реформаторського пастора Йоганна Бонекемпера, пієтичний (рорбахський) штундизм зазнав значного розвитку. Свої зібрання штундисти, зазвичай, влаштовували після церковних служб, молились, читали Новий Завіт, співали гімни. Спочатку вони не відокремлювали себе від офіційної общини: для вінчання, хрещення дітей та поховання померлих зверталися до священників, продовжували відвідувати богослужіння. Ставлення православної церкви до штундистів було доволі толерантним, однак поступово, в процесі набирання цим рухом обертів, починаються гоніння та конфіскація духовної літератури через підозри порушення існуючого "порядку", "спокушання" православних у "німецьку віру" [8, с. 23-24].

До другого напрямку – новопієтичного (менонітського) – належить штундизм, який зародився значно пізніше на Півдні України в лоні менонітів і лютеран. Вони називали себе "баптистським менонітами", які на відміну від церковних менонітів офіційної общини, що перебувають в духовній темряві, є "просвітленими світлом Євангелія". Організувавши свої об'єднання, новопієтичні штундисти одразу ж відокремилися від офіційних церков. Штундисти цього напрямку від самого початку зазнавали утисків менонітською та лютеранською церквою, прихожанами яких вони були раніше, й навіть зазнали судових переслідувань як сектанти [8, с. 26-27].

Першим українцем, який, шукаючи істину, став учасником українського євангельського руху, був Іван (Федор) Онищенко. Народився він кріпаком у другій декаді ХІХст. і жив в селі Основа на Херсонщині, яке було засноване поміщиком села Новоспаське Вовчанського повіту Харківської губернії В.Пассеком. У 1821 р. він переселився туди велику колонію українських кріпаків, серед яких були Онищенко і Ратушні [1]. Будучи юнаком, Іван навчається шевству та йде на заробітки до Миколаєва й сусідніх сіл. Духовні запиту з роками посилювалися, а заробітчанські мандрівки посприяли знайомству з євангельськими поглядами, які знайшли від-

гук у серці Івана. Нерідко він ішов у поле, де плакав та молився, щоб Господь направив його на правильний шлях. Моління були почуті, й Іван неодноразово переживав серйозні потрясіння у вигляді видінь чи екстазів, через які він пізнав Бога.

Оскільки нові релігійні переконання ставали дедалі глибшими, Онищенко поступово покинув православну церкву, й почав відвідувати німецькі протестантські кірхи. Німецькі колоністи, які, вірогідніше за все, й познайомили Івана з протестантським тлумаченням Слова Божого, навчили його німецькій мові. Десь восени 1852р. Онищенко хрестився, і вже навесні наступного року почав хрестити своїх однодумців. А. Рождественський писав про нього, як про людину з неспокоїною й непосидючою натурою, яка мала природний дар слова та глибоку віру, що іскрилася в його щиродушних блакитних очах [7, с.52-53]. Незважаючи на яскраво виражені ораторські здібності, Іван був людиною дуже скромною, не любив нав'язуватись людям та видиратись уперед, аби зайняти впливову позицію серед оточення. І хоча доля склалася так, що саме він мав стати проповідником Слова Божого, тако амбіції особисто в нього не було. Провідні місця він завжди віддавав своїм братам-однодумцям. Онищенко перебував у тісних зв'язках з німецькими штундистами, проте ці відносини мали бути обмежені, через численні переслідування. Отже, Іван тримався в тіні, це всі розуміли та намагались якнайкраще цьому сприяти. Тиск з боку влади було особливо помітно у 60-х роках, коли виникли спроби спинити євангельський рух за допомогою насильного вигнання літератури та покарань. Онищенкові необхідно було припинити зв'язки з громадськістю. В той час його практично не бачили ні на проповідях, ні на вулицях села. Місцем ізоляції від зовнішнього світу став сад із пасікою, де він побудував собі невеличку хатинку, яка й слугувала своєрідним куточком усамітнення. Іван одселився туди від родини, адже душа його була сповнена потягу до аскетизму. Своїх рідних він ні в якому разі не зрікався, старанно їм допомагав, а увесь вільний від роботи час проводив у молитві. Івану Онищенкові вдалося зламати стереотип, що немає пророка у своїй вітчизні, адже завдяки захоплюючим містичним ідеям та твердою впевненістю в них він зміг повернути у віру не лише односельчан, знайомих та друзів, а й навіть свою родину. І його жінка, і син з невісткою, і онуки прийняли від нього Слово Боже та охрестились, а віра їх знайшла відгуки серед наступних поколінь. Правнук Онищенко був не лише членом баптистської церкви, а й правив у ній в 40-х роках минулого століття.

Один раз ставши на шлях євангельських правд, Іван Онищенко залишився вірним своїм поглядам до останніх днів. Помер він в середині 1891-го року в тому ж селі Основа, в колі своєї родини [2, с.105-107].

За часи життя Івану вдалося знайти чимало однодумців. І хоча він був досить обережним у своїх висловлюваннях, нерідко розмови про Правду Божу зав'язувалися якось само по собі. Його слова знайшли відгук у серці молодого хлопця, що жив у сусідній хаті – Михайла Ратушного.

Ратушний народився в 1830р. в дуже бідній родині. Вже з дитинства допомагав батькам та сусідам по господарству, займався землеробством. Пізніше він потрапив до Онищенка навчатися шевству, і склалося так, що навчився він не лише цьому, але й грамоті, адже батьки Михайла не мали змоги віддати його на навчання. Стосунки між двома сусідами ставали дедалі тісніші, а теми для розмов – все глибшими, і поступово в них почала переважати релігійна тематика. Таким чином, не без допомоги Онищенка, євангельські погляди поча-

ли зароджуватись в душі Михайла. Сам Ратушний говорить про те, що до навернення у віру він вів досить розпусне життя, та все змінилось після знайомства зі Словом Божим, а сталося це приблизно в 1856 р. Він мав природний розум та дар слова, Онищенко це бачив, тому всіляко сприяв його просуванню. Ратушний так вдало тримався перед публікою, що всі були впевнені, що Михайло має престижну богословську освіту.

Перші євангельські зібрання віруючих на Херсонщині, як відомо, розпочалися не в самій Основі, а в сусідньому онанаївському повіті на хуторі Миколаївському. На такі зібрання й було послано Ратушного. Приблизно це була середина 50-х років, саме в цей час почало розгортатися духовне пробудження в німецькій колонії Рорбах (13 км від с. Основа), звідки перекинулось на прилеглі колоністські селища (Вормс, Комісарівка, Єленесталь (Чорногірка), Йоганесталь). Штундистський рух набирив оберті. Так у 1856 р. Ратушний відвідує колонію Єленесталь, де зустрічається з німцем Йоганом Шоком, теслею за професією. Це сприяло розширенню кола знайомств Ратушного, і вже скоро разом зі своїми побратимами він їздить до сусідніх сіл, в яких розгортаються християнські рухи, де вони жваво підтримують релігійні бесіди з німцями, відвідують штундистські зібрання.

Євангельські погляди розростаються й духовне пробудження починає проникати в українські містечка та села, і обставини складаються так, що село Основа з його духовними наставниками опиняється в оточенні стихійного євангельського руху. Отже, у 1858 р. Ратушний розпочинає проведення духовних зібрань у власній хаті. Зібрання проводилися організовано та регулярно, однак за відомих причин не розголошувались аж до 1861 р. У 1864 р. було розпочато слідство з приводу цих зібрань, і виявилось, що основна громада налічувала 32 члени, які належали до 14 різних родин, 26 з них були чоловіки, 6 – жінки. Ратушний мав величезний вплив на людей, тому вважав своїм обов'язком донести Правду Божу до простих селян. Не зважаючи на твердість своїх переконань, хрещення він прийняв дуже пізно – 8 червня 1871 р. Варто зазначити, що в ті часи тенденція утримуватися від другого хрещення буда досить розповсюджена, адже вважалося, що одного хрещення, отриманого в дитинстві, достатньо. Разом із іншими 48 членами громади, хрестив Ратушного Іван Рябопашка. Одразу ж після цього його затверджують пресвітером, він починає здійснювати треби. У листопаді того ж року Ратушний від імені всієї його церкви подав заяву про вихід із православної церкви. Члени громади, зібравши вдома усі ікони, хрести та інші предмети культу, склали їх під дзвіницею церкви, з метою не бути обвинуваченими у зневазі православних святих [2, с.109-111]. Відокремившись від офіційної церкви, прихильники євангельських поглядів припиняють хрестити новонароджених немовлят, проводити шлюбні церемонії та поховальні обряди за православними традиціями. З цього приводу сільський уряд починає укладати акти, аби справи "відступників" були зафіксовані та донесені до відома влади [7, с.103].

На долю Ратушного випало багато переслідувань, ув'язнень, судів, проте це ніяким негативним чином не позначилося на силі його духа, а навпаки, лише зміцнило віру. Навіть під час арештів Михайла зібрання в його домі не припинялися, скоріш за все, їм сприяв Онищенко. Помер Михайло Ратушний у рідному селі близько 1913-го року, до самої смерті він залишався вірним своєму релігійному вибору [2, с.112].

Ще одною значною постаттю в українському євангельському русі був Герасим Балабан-Вітенко. Г. Балабан родом з села Чаплинка Київської губернії, приблизно

того ж року народження, що й Ратушний. Згодом переїздить до с. Гнатівки, що біля Основи, де наймається в робітники до однієї вдови, на якій через деякий час й одружився. Він був розумним хлопцем, досконало знав Святе Письмо, і вже в молодому віці сприйняв євангельські погляди. В п'ятдесятих роках Балабан знайомиться з Онищенко та Ратушним, цікавість до Правди Божої слугує сприятливим ґрунтом для подальшої співпраці, вони розпочинають спільні мандрівки до колоністських селищ, зустрічаються з німцями-штундистами, відвідують їхні зібрання. Однак, не зважаючи на те, що Ратушний, Онищенко, Балабан та інші однодумці утворювали єдину общину та ідеологічно мислили в одному напрямі, погляди на побутові питання у них різнилися. На відміну від двох перших, Балабан виступав проти обрядовості та таїнств, і навіть хрещенню не надавав вирішального значення у справі спасіння. Наближення до Царства Божого, на його думку, потребувало ведення праведного життя, милосердних вчинків, доброго серця та щирої віри у Христа. Наділений даром красномовства, він міг постати перед людьми з гарячою та переконливою промовою, завдяки чому й заручився широкою підтримкою публіки. Він проводив проповіді у себе вдома, або ж за запрошенням відвідував інші домівки. Його вдалими промовам сприяла слов'янська Біблія, яку він завжди мав із собою. Послухати Герасима завжди стікалася маса народу, серед його прихильників переважала освічена молодь, вони читали Євангеліє, тлумачили його, співали пісні. Як і Михайло Ратушний, Герасим Балабан переживав постійні гоніння та переслідування, неодноразові арешти. Одного разу під час таких промов його було не просто заарештовано, а й вислано в село на батьківщину, це був 1870 р. Однак навіть таку малоприємну подію вдалося обернути на щасливий випадок, адже це заслання він використав для проповідування Слова Божого в рідній Чаплинці та околицях, і, як результат, вже у 80-х роках штундистів на Київщині налічувалося більше двадцяти тисяч. Після повернення до Гнатівки Балабан займається господарством на власному хуторі, сіє хліб, веде записи про штундизм. Там він і помер у 90-х роках [7, с. 53-54, с. 103-106].

Інший представник євангельського руху – Іван Рябопашка відомий тим, що склав у 1779-1780 рр. "Краткий катехизис", в якому задекларовано віроповчальну специфіку і практику нових громад віруючих. На теоретичному рівні у Катехізисі заявляється повна підтримка Символу віри православної церкви, тому що "там все згідно із Св. Письмом". Розбіжності починаються у тлумаченні форм церковності, організації служіння, розумінні культурної практики і таїнств.

І.Рябопашка заперечує в цьому документі церковні посади і авторитети, ієрархію церковнослужителів та їх посередницькі функції. Документ декларує хрещення як свідомий особистий вільний акт віри, що можливий лише для дорослої людини. Іван в своєму Катехізисі синтезував практичний аспект понять, які відрізняли їх від православних. Але літургічних зв'язків з церквою розривати він не закликав. До того ж церкви в імперії належали функції по здійсненню реєстрації народжень, хрещень, шлюбу, померлих. Тому до періоду відвертого переслідування українських євангелістів, вони зверталися до православних священників, не нехтували церковними вимогами і лише з початком репресій повністю відвернулися від православ'я.

Публічне спалення Катехізису місцевим священником, тортури штунд у вигляді стояння навколішки під час богослужіння, прив'язування їх до воріт церковної огорожі аби публічно вилаяти призводили до зворотнього ефекту – селяни вважали своїх односельців му-

чениками за віру, а самого Івана за посланця Божого. І.Рябошапка за свої погляди побував на засланні і помер на чужині в еміграції у Болгарії так і не повернувшись до рідної Любомирки.

11 червня 1869 року, перший серед українців офіційно був охрещений Юхим Цимбал, мешканець с.Карлівки. Ю.Решетніков зауважує, щопоодинокі хрещення українських віруючих були й до 1869 року, але вони не мали якогось значення в плані наступності [6, с.244]. Саме хрещення Ю.Цимбала, тобто формальне прийняття баптистських поглядів, несло з собою церковну структуру, усталену догматичну систему, культову кодифікацію, а з часом й підпорядкованість окремих громад єдиній організації. На липень 1870 р. у Карлівці та Любомирці було вже 70 офіційно охрещених євангельських віруючих.

З кінця 80-х рр. XIX ст. в імперії розпочинається тиск на різні сектантські релігійні групи. Вони починають перевірятися на лояльність до влади та загрозу для суспільства і православної церкви. В 1894 р. був виданий циркуляр Міністерства внутрішніх справ Російської імперії де штунди проголошувалися особливою загрозою сектою і заборонялися їх зібрання. С.Санников і Ю.Решетніков з цього приводу констатують, що циркуляр був спрямований на придушення українського євангельсько-баптистського руху [9, с.108].

Таким чином, "євангельське пробудження" українського селянина починається в середині XIX ст. від контактів з німецькими колоністами різного релігійного спрямування. Виникненню євангельського руху передувала всебічна криза синодального православ'я, яке ні в чому не нагадувало українському вірянинові українське православ'я домосковської доби. Запити поневоленого українця, діди і прадіди якого були вільними козаками,

зводилися до відтворення попередньої соціальної справедливості і духовних пошуків, що знайшли своє вираження в альтернативній духовності "євангельських правд". Цей шлях через власний досвід піонерів євангельського руху І.Онищенко, М.Ратушного, Ю.Цимбала, І.Рябошапки, Г.Балабана став підґрунтям українського протестантизму, який не ототожнювався з європейськими протестантськими течіями, а сформувався на основі української духовності і православної традиції.

Список використаних джерел

1. ДАХО, Ф.31, оп.141. – 1835. – Ревиз. сказ. – Волчанск. уезд.
2. Жабко-Потапович Л. Христове світло в Україні / Л. Жабко-Потапович. – Морріс Плейнс, Чікаго: Всеукраїнське євангельсько-баптистське братство, 1991. – 175 с.
3. История евангельских христиан-баптистов в СССР / Под ред. А. М. Бычкова. М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989. – 623 с.
4. Колодний А.М. Християнство в контексті українського етносу // Релігія в духовному житті українського народу / А.М.Колодний. – К.: Наукова думка, 1994. – С.31 – 49.
5. Лобовик Б.А. Социально-политическая переориентация // Православие и современность: Философско-социологический анализ / Б.А.Лобовик, А.Н.Колодний, Н.В.Филоненко и др. – Киев, 1988. – С.6-36.
6. Решетніков Ю.Є. Зародження українського баптизму: До 130-річчя євангельсько-баптистського руху в Україні /1869-1999/Ю.Є. Решетніков // Богомыслие. – 1999. – №8. – С.241-249.
7. Рождественский, А. (свящ. Рождественский Арсений Васильевич). Южнорусский штундизм/А.В.Рождественский. – СПб.: Тип. Департа. Уделов, 1889. – 295 с.
8. Савинский С. Н. История русско-украинского баптизма. Одесса: Богомыслие, 1995. –125 с.
9. Санников С. Огляд історії євангельсько-баптистського братства в Україні/С.Санников, С.Решетніков. – Одеса: Богомыслие, 2000. – 246 с.
10. Черенков М.М. Європейська реформація та український протестантизм: Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності: Монографія /М.М.Черенков. – Одеса, 2008. – 566 с.

Надійшла до редколегії 10.06.16

Е.А. Харьковщенко, А.И. Рома

УКРАИНСКИЙ КРЕСТЬЯНИН В ПОИСКАХ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПРАВД

Украина – многоконфессиональная страна, на территории которой развивались все христианские конфессии. В середине XIX в. в украинских селах впервые в империи появляется протестантизм. Кроме классических причин появления этой конфессии, описанных в научной литературе, авторы статьи сделали попытку показать, что потеря идентичности украинского православия после смены юрисдикции Киевской митрополии на московскую и имперский синодальный догматизм, а также "идеология порядка" привели к новым поискам "евангельских истин". Подчеркнуто, что эти поиски в основном были сосредоточены среди крестьянства, в свою очередь, украинские элиты всячески пытались войти в новую имперскую администрацию, возможность чего обеспечивалась новой православизацией.

Ключевые слова: протестантизм, синодальное православие, евангелизм.

Ye.A. Kharkovshchenko, A. I. Roma

UKRAINIAN PEASANT IN SEARCH OF THE EVANGELICAL TRUTH

Ukraine has focused many confessions. On its territory have developed all Christian denominations. Protestantism appears for the first time in the Empire in the middle of nineteenth century in Ukrainian villages. Besides the classic causes of this denomination described in the scientific literature, the authors attempted to show that the loss of identity of the Ukrainian Orthodox Church after the change of jurisdiction Kyiv Metropolis to Moscow, imperial synodal dogmatism and "ideology of order" led to the search for new "gospel truths". It is emphasized that these searches are mainly concentrated among the peasantry, while the Ukrainian elite did their best to enter into a new imperial administration, which ensured the possibility of new Orthodoxization.

Key words: protestantism, synodal Christianity, evangelism.

УДК 2+21+211+211,5

А.О. Черненко, магістр релігієзнавства

РЕФОРМАЦІЯ ЯК УМОВА МОЖЛИВОСТІ ВІЛЬНОДУМСТВА

В статті пропонується аналіз поглядів представників Реформації відносно питання свободи людини та подальшого її впливу на феномен вільнодумства. Зокрема, аналізується чому вільнодумці Дж. Толанд та А. Колінз вважають саме критичність розуму та право вільнодумства як щось, що повинно мати характер юридичний. Автор пропонує переглянути оцінку важливих принципів для всього суспільства: свободи віротерпимості та права на протест через призму Реформації як культурного явища, а не лише релігійного.

Ключові слова: Реформація, вільнодумство, відповідальність, свобода християнина, віротерпимість, свобода совісті, нові атеїстичні підходи.

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими й практичними завданнями.

Проблема свободи волі в різні часові періоди займала чи не передову позицію в дискусіях представни-

ків різних філософських спрямувань. З урахуванням різноманітних факторів та історичної приналежності суб'єктів дискусії, питання свободи волі модифікувалось. Модифікація свободи волі впливала на історичний, культурний, економічний та політичні процеси, але

і дані процеси впливали на видозміну свободи волі. В даній роботі ми не ставимо за ціль проаналізувати концепт "свободи волі", але свобода волі постає ключовою для відображення впливу Реформації на актуальне явище сьогодення – вільнодумство. Як влучно зазначає К. Бандуровський: "у період Середньовіччя ця проблема ставилася в першу чергу до сфери теології: свобода волі розглядалася як фундаментальна характеристика людської особистості перед обличчям Бога, а в період Нового часу мова йшла про можливості людини діяти в природному, економічному і соціальному світі" [2, с. 1].

Свобода волі в нашому розумінні носить характер ноетико-ноематичний, в якому воля виступає як певний сенс, а свобода – акт волі. Свобода волі може бути лише внутрішньою, оскільки зовнішня свобода суб'єкта обмежується, а внутрішня немає обмежень, окрім власне суб'єкта. Тому, виходячи з індивідуальних особливостей людини, свобода волі може видозмінюватись від проявів свавілля до свободи совісті. Ми розділяємо релігійну свободу та свободу релігії. В першому випадку, мова йде про направленість до індивідуального прояву вибору релігійної свободи, яка визначається єдиновірним проявом свободи волі та можлива лише в тандемі з божественним та свободу релігії як право обирати будь-яку релігію, або не обирати жодної з них.

Наразі ХХІ століття стоїть на подібному шляху перетворень, де ніби бачить, що потрібно керуватись правилами критичного розуму в співвідношенні до отриманої інформації, але ще не зовсім вмів цим правилом керуватись; де стверджують нові атеїсти, що релігія – зло, намагаючись протиставити релігії наукові методи, забуваючи, що подібні намагання необхідно верифікувати. Сучасна свобода волі, а точніше свобода вибору перетворилась у власну ж заручницю. Обстоювання особистісних позицій стали настільки абсурдними, що в боротьбі за свободу совісті та свободу власного народу, наприклад, свобода використовується зброєю проти самої себе, бо сама себе нівелює. Це той приклад, де кантівський імператив ніяк не працює, бо максима одних в боротьбі за індивідуальну "справедливість" обов'язково претендує на максиму інших. Ми плануємо знайти відповіді шляхом об'єднання певних положень, що притаманні такому явищу як Реформація та вільнодумству як ідейній течії, адже що в першому, що в другому випадку відбувається видозміна загальних норм на користь права на вибір.

Звертаючи увагу на ключові постаті Реформації, ми вбачаємо певну невизначеність частково і в їхньому сприйнятті свободи волі, адже навіть сам М. Лютер, заперечуючи свободу волі змінює і підхід до мислення, наповнюючи поняття релігійної свободи особливим значенням. Саме на сторінках творів М. Лютера закладається перетин між свободою волі теологічного спрямування, де свобода є якістю Бога і несвобідною волею індивідуальності, яка попри прийняття залежності від волі Бога бере на себе право роботи вибір. М. Лютер вважає, що: "людина не може бути вільною інакше, ніж від Бога, і самої вільної волі немає. Воля людини мінлива, але варіативністю повинна бути не тільки свобода [6, с. 344].

Варіативність – це те, що обирає сучасний громадянин світу. Якщо допустити, що принаймні більшість обере право критично оцінювати дійсність, не критикуючи, а сегментуючи інформаційне поле у всіх його проявах, можливо, тоді вона буде мати більше прав вибору? Вільнодумство – саме про це. Про право вибору вільно та критично мислити відносно всього на світі, але в першу чергу – релігію.

Ступінь розробленості: Тема співвідношення Реформації та вільнодумства є нерозробленою, оскільки

дослідники особливо в своїх підручниках використовують синтез скоріше "вільнодумство реформації" як поодинокі явище, а не щось, що є взаємодоповнюючим. Проте задля достовірності викладу впливу даних явищ один на одного і вчасності на реалії сьогодення ми аналізуємо праці М. Лютера, Ж. Кальвіна, Т. Мюнцера, А. Колінза, Дж. Толанда, А. Робертсона, С. Гаріса, Дугласа.Ф. Келлі. Окрім того, зосереджуємо увагу на джерелах М. Сміріна, П. Мілюкова та К. Бандуровського.

Мета статті: продемонструвати вплив думок основних представників періоду Реформації на ідею утворення течії вільнодумства, з подальшим виокремленням положень, які сьогодні є ключовими в контексті можливості прояву свободи совісті та релігійної свободи.

Основний матеріал: Реформацію не можна пов'язати суто з релігійним чинником чи суто соціальним, можна бачити передумови появи її як ідеї форм, що вбирають в себе і політичну, і економічну, і релігійну складові, проте, все це найточніше представлене в особливому культурологічному сенсі Реформації. Де відбувається перехід від суворо догматичних колективних обрядових дій до вільних, самосвідомлених діянь індивідуального породження, в якому є абстрактний адресат і конкретний суб'єкт дій. Такий перехід є ще важливим навіть не в силу зняття авторитетного впливу церкви на верстви населення (на скільки це було можливо в той час), а скоріше в плані революції відповідальності, коли відповідальність за власні думки навіть є більш важливою на рівні свободи совісті, а не на рівні страху покарання. Таким чином, протестантизм, що вривався у вигляді революційних ідей носив не стільки вузько релігійний характер, як конкретно-історичний і заклав підвалини тому, що на разі ми генетично називаємо правом на протест.

М. Лютер в зверненні до Е. Роттердамського "Про рабство волі" називає себе діалектиком і чітко зазначає, що: "Богі Божеписання – це дві різні речі, так само як Творець і Боже творіння. Ніхто не сумнівається, що в Бозі приховано багато такого, чого ми знати не можемо, як сам Він ікаже про останній день який ніхто не відає, окрім Отця Небесного" [6, с. 298]. Таким чином, намагається сказати, що сумніву в тому, що людина не може знати все відносно Бога нема, але це не означає, що людина не повинна знати щось відносно Нього в контексті себе. Е. Роттердамський вважає, що для спасіння достатньо бути лише благочестивим. М. Лютер же категорично не погоджується з цим, адже на його переконання людина не може вірити без намагання пізнати, тобто, вона повинна постійно задаватись питаннями як можна досягти спасіння, спробувати знайти те, чого немає. В "Рабстві про волю" він стверджує, що люди не будуть знати, що їм робити, до тих пір, поки вони не відають, що саме в їх силах, а що ні. Не відаючи про те, що вони повинні робити, вони, згрішивши, можуть не покаятися. Нерозкаяність – непростимий гріх [6, с. 304]. М. Лютер ніби виводить твердження, що гіршим за язичника є християнин, що мислить як язичник. Така переконаність в тому, що знати Бога неможливо якщо не знати справ Його пов'язана, напевно, з бажанням показати, що вивчаючи Біблію індивідуально, можна дізнатись про Бога більше ніж лише зі слів когось іншого і діяти лише згідно писаного церквою закону. М. Лютер не заперечує, що в Писанні існує багато темних, неоднозначних місць, але пояснює це сліпотю людини, незнання мови і погодженням з представленою їм реальністю. Відповідно впливає, що не знаючи ні справ, ні могутності Божої, не можна знати і самого Бога. М. Лютер пише: "не знаючи Бога, я не можу ні шанувати Його, ні хвалити, ні дякувати, ні служити Йому,

тому що я не відаю, наскільки я зобов'язаний самому собі, а наскільки Богу" [6, с. 304]. Вже навіть відштовхуючись від цієї сентенції, ми можемо помітити, що М. Лютер покладає окрему відповідальність на людину, а не лише на Бога, показуючи, що людина може бути зобов'язана не лише Богу, а й собі, значить діє згідно власної волі. Одразу зосередимо, що це не означає, для М. Лютера, що воля є вільною і діє незалежно від Божого провидіння.

Насправді праця М. Лютера "Про волю рабства" є напрочуд вагомою і освічує основу його спрямувань думок в яких: по-перше, він радіє, що є християнином, а по-друге, дякує Е. Роттердамському за правильний акцент найважливішого й найнеоднозначнішого на його погляд питання – на свободі волі. М. Лютер пише: "Я дуже славлю тебе за те, що ти один з усіх напав на голову, на саму суть спору. Ти не докучаєш питаннями про папство, чистилище, про індульгенції і тому подібні дрібниці, за які до цих пір майже всі за мною марно полювали. Ти один-єдиний побачив суть справи і схопив за горло – я тобі за це від душі вдячний" [6, с. 424].

М. Лютер висуває дві тези (окрім відомих 95) про те, що:

1. християнин є абсолютно вільним господарем усього сущого, і непідвладний нікому;

2. християнин є найпокірнішим слугою всього сущого, і підвладний всім. Ці положення є діалектичними і тісно пов'язані із питаннями віри та справ, а точніше більшої вагомості одних з них. Таким чином, від віри випливають любов і радість у Господі, а від любові – радісний і вільний стан розуму, який обумовлює добровільне служіння людини ближньому своєму і не зважає на такі явища, як подяка або невдячність, хвала або засудження, набуття або втрата. Бо людина служить не для того, щоб чимось зобов'язати інших [7, с. 14]. Відповідно переконаний, що єдиним проявом свободної волі може бути мирський світ відносно справ, що нижчі від людини, але не вищі. Лише те, відносно чого людина може щось знати: тут мова про матеріальний стан, гроші. Хоча, допускаючи, що людина править матеріальним світом на власний розсуд, всеодно нероздільно від вільної волі Бога. Для М. Лютера справи без віри схожі на дії Левіафана, тобто, робити щось з передумовою отримати певне благо не буде нести в своїй умові благочестиві дії, а лише дії заради вигоди. Лише у вірі людина діє благочестиво, оскільки цілком є не саме спасіння, а віра. Таким чином, віра є ціль, і віра є засобом. Перемогти там, де віра відсутня – неможливо. З огляду на дані положення закладається ще й інша думка: "не слухати духовно сліпих пасторів (яких на думку М. Лютера дуже багато), які докладають масу зусиль, щоб підтримати це невігластво і придушення свободи. Вони всіляко спонукають людей до подібних дій, вихваляючи такі справи, роздуваючи їх своїми індульгенціями і ніколи не вчать про віру" [7, с. 14]. Незважаючи, на переконання про несвобідну волю, М. Лютер все ж показує можливість розпоряджатись власним розумом у відповідності вільного вибору, наприклад, між смиренням та гординею.

Зароджується думка, яка наразі лежить в основі того, що собою являє вільнодумство. Як цілісне явище, вільнодумство розвинулось близько XVII-XVIII ст., а у вигляді різних форм виникло набагато раніше. Одразу маємо відмітити, що XVII-XVIII ст. ніяким чином не слугує появі вільнодумства, але вільнодумство, окреслене певними критеріями та чинниками, що синтезувалися в єдине бачення оформлюється саме в ті часові періоди. Попри це, якщо вільнодумство як ідейна течія було оформлене дещо пізніше, то підвалини для такого утворення закладались ще в період Реформації, оскільки з'являються заклики до свободи совісті, перевірки

інформації, боротьби з церквою, яка неправомірно використовує людей як ресурс. Адже саме вільнодумство розвинулось на підґрунті протестних намірів і антиклерикалізму. Щоправда на нашу думку, антиклерикалізм, будучи фактором зародження вільнодумства, є ні чим іншим як форма вільнодумства. Оскільки саме явище є більш широким за своєю суттю.

Вільнодумство проявляється по-різному: як течія, як форма критичного мислення, як цілісне ідейне утворення, що інтегроване в ряд вільнодумних організацій. Усталене визначення виглядає таким чином: "Вільнодумство – це ідейна течія, що в своїй основі проголошує право розуму на вільний критичний розгляд положень релігії, а також незалежне від релігії дослідження світу, захищає право особи на вільний вибір життєвої позиції, заперечення релігійної догматики і церковної обрядовості з раціоналістичних позицій, відстоювання свободи розуму і науки від релігії. Термін "вільнодумство" вперше використав англійський філософ – деїст А. Коллінз в "Міркуваннях про вільнодумство". Проте є ще твердження Дж. Робертсона, що раніше за А. Коллінза термін "вільнодумство" використав 1697р. в листі до Локка математик Моліне. Але в тому значенні, в якому ми зараз його використовуємо, термін постав саме на сторінках твору А. Коллінза. Теоретик вільнодумців Дж. Робертсон визначає вільнодумство як "з одного боку, свідомий протест проти відомої фази або фаз традиційних релігійних доктрин; з іншого боку, вільнодумство виражає вимогу мислити вільно (не в плані порушення логіки, а в повній відповідності з нею) щодо проблем, що мають велике практичне та інтелектуальне значення; вільнодумство включає також і актуальну практику такого мислення" [13, с. 4].

Реформація носить характер вільнодумчий, але скоріше в контексті вільного мислення, де відбувається зняття принципів догматизму та обрядовості і повернення вектору на можливість самостійного вивчення Писання без подвійних інтерпретаторів. Наприклад, М. Лютер переконаний, що кожна людина має право на свій лад читати та інтерпретувати Писання і це не означає, що її думки будуть хибними чи нехристиянськими, але лише у випадку, якщо людина буде прислуховуватись до власної совісті, яка неодмінно приведе до Бога. Якщо в період Реформації вільне мислення направлене в сторону Бога, але ще не повністю від церковних устоїв, то вільнодумство як течія керується вільним критичним мисленням, але переймає на себе роль скоріше атеїстичного вільнодумства, яке на довгий час охоплює значну частину Європи в період Нового Часу.

Погляди Ж. Кальвіна на предмет розуміння мають спільність зМ. Лютером, в тому, що вірити треба, як за словами апостола Павла "по совісті", але все ж різняться при корню. Бо в контексті першого, зусилля в пізнанні речей, які не є представлені в очевидний спосіб людині відносно Бога є зайві, адже постійні розмисли над предметом істинності заданих і записаних речей в Писанні можуть збити людину зі шляху. Їх потрібно сприймати у відповідності непохитності віри. Пізнання через віру полягає більше в переконаності, ніж в осягненні. Тому якщо віра хоча б у найменшій мірі відхиляється від мети, до якої повинна постійно прагнути, то вона втрачає свою справжню природу і перетворюється на невизначені вірування, безперервне блукання розуму. Слово є підстава, яким підтримується і на яке спирається віра; відірвана від нього, вона тут же спотикається [4, с. 11]. А. Коллінз розглядає саме вільнодумство як деяку апологію, зауважуючи, що предмет вільнодумства настільки очевидний та ясний, що його потрібно признавати водночас, а в захист треба піднімати пи-

тання, які є менш очевидними. Можна стверджувати, що сам А. Коллінз намагається надати вільнодумству статусу юридичного. "Роздуми про всі людські науки є єдиним шляхом досягти досконалості в них, і більше того, єдиним способом змусити людину зрозуміти саму піднесену з усіх наук – теологію, або волю Бога, яка міститься в Священному Писанні, то вільнодумство повинно бути принаймні законним, має становити право людини" [5, с. 79]. Попри те, що одразу спільності в положеннях Ж. Кальвіна та А. Коллінза не є на поверхні, проте, спрямування Ж. Кальвіна на віру, яку не треба пізнавати, а яка сама по своїй даності є пізнанням навіть якщо і не до кінця усвідомленим відносно невидимого, на відміну чуттєвим речам, повністю наближене до віри А. Коллінза в очевидність предмету вільнодумства, як чогось що є очевидним, але потребує захисту. За Ж. Кальвіном, коли ми називаємо віру пізнанням, то маємо на увазі не таке осягнення, яке люди купують відносно речей доступних їхнім почуттям. Бо воно настільки перевершує людське розуміння, що для його досягнення духу необхідно піднятися над самим собою. Але навіть і досягнувши його, він не розуміє того, що сприймає; однак, з безсумнівною переконаністю, що він не в змозі зрозуміти, розум завдяки такій переконаності сприймає набагато більше, ніж дає йому осягнення тих чи інших людських предметів в міру його власних здібностей [4, с. 17]. Звісно, ми описуємо лише певну складову, попри те, вплив Кальвіна на розвиток європейського суспільства є значно ширшим, адже ті норми, які наразі є визначальними навіть для сьогоденного суспільства тоді були в основі розуміння Ж. Кальвіна і з успіхом поширювались серед різних європейських країн. Мова йде про: релігійні і громадянські свободи; взаємини, стабільність, зміну церковних та цивільних структур; питання останньої влади, або правого і неправого.

На думку Д. Ф. Келлі, сили Ж. Кальвіна попри всю часткову невидимість, допомагали зберегти кістяк політичного, економічного та релігійного життя в західних державах протягом останніх чотирьохсот років. Мислення і робота Ж. Кальвіна є однією з найбільш сильних відповідей на європейський переворот, загалом відомий як Протестантська Реформація. Справа Ж. Кальвіна не тільки є відгуком на революційні сили, які вже поширилися, коли встав відомий релігійний лідер; він також сприяв європейському перевороту [3, с. 10].

Відповідно Реформацію можна йменувати передтечею вільнодумства, але саме вільне мислення слугувало передтечею Реформації. Звісно, та свободна воля про яку ми кажемо не в повній мірі подана М. Лютером, адже в його філософії є ще щось, що близьке і до несвобідної волі згідно згадуваних нами двох тез відносно найвільнішої людини і ні. Тут закладається щось значно більше в контексті революції та протесту відносно різних сфер населення і по великій мірі соціально-політичній також. Саме те, що М. Лютер перебував в церкві, а притому в глибокій вірі дало можливість йому вплинути на авторитет церкви, а точніше, певним чином його підірвати і показати основи віри поза прийнятою церквою.

Ж. Кальвін в питаннях свободи саме християнина виділяє три основні складові:

– свідомість віруючих, коли шукає виправдання починає підноситись над Законом і забуває про праведність від нього. Це не означає, що він відкидає Закон і його важливість, навпаки вважає важливим для навчання людей, проте це не допоможе людині на Суді.

– друга складова свободи християнина, залежить від першої, полягає в наступному: совість служить Закону не по його необхідному примусу, але, будучи віль-

на від ярма Закону, добровільно підкоряється волі Божій. Треба звільнити совість від страху перед Законом.

– третя складова свободи християнина говорить, що необхідно ненадавати значення зовнішнім речам перед Богом. Тут Ж. Кальвін говорить про розуміння "неважливостей" забобонів, про те який одяг потрібно носити, що з собою коли мати і яку їжу вживати. Без розуміння цієї свободи над зовнішніми речами совість ніколи не буде вільною [4].

Питання необхідності відчутти мову свободи совісті постають досить активно, що в М. Лютера та Ж. Кальвіна і перетинаються, особливо в визначенні другої складової. Помітно, що мова йде не стільки про свободу власної совісті, а як можливість людини очищувати ряд нав'язливих правил, які відволікають людину від можливості очистити думки, а сприяють механічності в мисленні та цих думках. Ось саме це і є ключем, що об'єднує вільнодумство з Реформацією. Адже саме в період Реформації відбувається певний теологічний переворот, коли совість індивідуалізується і може очиститись лише на рівні суб'єкт – усвідомлення провини – покаяння – очищення. І ніякі посередники навіть у вигляді "пап" не можуть виправдати гріховність без покаяння, власне лише на зовнішню рівні. Рівні суспільства.

Окрім того, постає народний реформіст Т. Мюнцера є досить близькою до вільнодумців періоду свого зародження, зокрема, не зважаючи на прихильність до М. Лютера він не приймав вчення "книжників" і був переконаний, що написані букви ще не є ознакою достовірності. Попри це, істинну віру вважав необхідним містком до істинного розуму. Т. Мюнцер, будучи священником, висвітлював не зовсім церковні положення, а більш того, часто навіть антицерковні і був зацікавлений саме на діалозі з народними масами. М. Смірін на прикладі Мюнцера демонструє аспект Реформації як культурної генози: "Реформацію Мюнцер розумів як світовий соціальний переворот, як перетворення світу на засадах урочистості спільних інтересів, як завдання революційного усунення зла зі світу. А для цього потрібно було стати "на шлях секуляризації самої релігійності, її перетворення в узагальнюючу філософію передового на той час народного руху" [9, с. 210-211]. Мабуть, самоціллю всіх цих дій було розширення кордону впливу людської духовності (не в релігійному контексті). При тому, що така ціль зберігалась і в подальшому без розриву часових рамок.

Дивно, як точно перетинаються думки Т. Мюнцера з вільнодумцем Дж. Толандом. Дж. Толанд увійшов в історію як основоположник ідейного руху "вільнодумців", в Англії так називали найбільш рішучих і непримиренних противників релігії. В остаточному формуванні релігії та релігійних культів, на думку Дж. Толанда, велику роль грали панівні класи. Вбачаючи в релігії знаряддя "порядку", вони "санкціонували", не намагаючись досліджувати, що є "істинним, а що хибним". Також філософ пише про два кола людей: натовп, який є розсадником забобонів, і більш вузьке передове коло людей. Тому повинно бути і два типи філософії: екзотерична, більш відкрита, і езотерична, внутрішня, таємна [1, с. 45]. У передмові "Листів до Серени" Дж. Толанд пише, що релігія нав'язує та запаморочує наш розум. Він акцентує, що "розуму нашому загрожують із всіх сторін пастки, розставлені або тими, які впливають на нас і направляють нас на свій розсуд, доки ми ніжні і нерозвинені, або глибоко кореняться в кожному з нас уявним потягом до добра, насправді є джерелом всіх наших вад; розбещені його спокусами, ми вже не розрізняємо з достатньою ясністю речей, за природою своєю хоро-

ших, не знаходимо в них більше солодощі та того, що пестить наші почуття роздратування" [1, с. 63].

П. Мілюков виділяє два положення церковної реформації, який перетворюється в вектор іррелігійного контексту всієї подальшої історичної еволюції.

1. На першому етапі заперечується церковне передання, і релігію вважають можливим побудувати за вказівками її Засновника: на Євангелії. Ця щабель протесту проти середньовічного формалізму відповідає євангельському християнству германського світу.

2. На другому ступені Євангеліє визнається зайвим посередником між людьми і Богом. Зносини з божеством вважається можливим влаштувати безпосередньо: "в Дусі" поклоняться Богу і у власному дусі знаходити Його відображення. Віра розриває повноцінний зв'язок з переданням і з Писанням, – отже, взагалі сходиться з позитивною ґрунту, відвертої релігії і перетворюється в так зване духовне християнство" [8, с. 103-104].

Реформація змінила хід не лише релігійної історії, але й культурної і це важливо розуміти. Звісно, не варто перебільшувати роль впливу та силу Реформації. Ми розуміємо, що постаті М. Лютера, Т. Мюнцера та Ж. Кальвіна є невичерпними, проте вони як ті культурні герої по Дж.Кемпбелу, які максимально точно відбивали історію революційного протесту, проте дещо під різним парадигмальним баченням. Реформація стала чимось абсолютно вільнодумчим, але ще не була втіленим вільнодумством. Вільнодумство без процесів зародження і утворення Реформації, яка принесла секулярні зміни в історію Заходу могло і не проявитись. Проте ті принципи, що були закладені з огляду на культурний переворот в Ренесансі спричинили сучасний гуманістичний бум.

Історія більш циклічна ніж ми собі думаємо, особливо історія, де релігійний чинник займає чи не одну з найважливіших сходин. Вільнодумство як ідейна течія є не настільки глобальним явищем як сама Реформація, проте вільнодумство продукує ряд форм, зокрема, таких як: богоборство, ересь, антиклерикалізм, нігілізм, атеїзм, антитеїзм, інакодумство, скептицизм, індиферентизм, агностицизм, ігієзм, гуманізм, деїзм, пантеїзм. Сьогодні існує велика кількість національних союзів, котрі виступають за гуманістичні настрої, права та свободи людей, організовуються до всесвітніх організацій, зокрема: Всесвітній союз свободомислячих (1880 р) і Міжнародний гуманістичний і етичний союз (1952 р). Попри це до вільнодумства ми відносимо нові атеїстичні рухи, які представлені: С. Гарісом, Р. Докінзом, К. Гітченсом, В. Стенджером. І на перший погляд ті, хто виступають проти релігії, її необхідності вже не дотримуються свободи віротерпимості, адже заперечуючи щось, що є вагомим для віруючих людей, і закликаючи до інтелектуальної боротьби, в даному випадку проти устоїв не лише церковного життя, а й релігійних вірувань, посягають на право віруючих вірити. Проте, якщо віруючі у вільний спосіб демонструють свою віру в різних громадських місцях, а більш того, є розсадниками прозелітизму вони також цим самим можуть посягати на права тих, хто думає інакше. Мова про що? Про те, що здоровий діалог часто відсутній. Прикриваючись релігійним чинником, представники активних релігійних спрямувань досягають власних політичних та економічних цілей. Мова і про ДІЛ, і про Хресну Ходу в Україні присвячену 1028 річниці прийняття християнства, і про ряд новоутворених духовних центрів по прикладу "Відродження" – все це нагадує певний колапс, де релігія знову в центрі світу, але це ще не говорить про дію постсекулярізму. Демократичність, гуманізм, свобода совісті – все це, що так довго вибудовувалось західною цивілізацією залишилось на рівні важливих принципо-

вих положень, але малодієвих, принаймні на сьогодні. Світ переживає своєрідну Реформацію, проте тепер вона має відношення не лише до християнства.

Для приклада, в 2015 році в Гарвардському університеті проводилася прес-конференція, на якій присутніми були новий атеїст С. Гаріс та британський активіст, колишній член радикального угруповання ісламізму Хізб ут-Тахрір – Мааджид Наваз, які спільно дискутують на тему "Іслам і майбутнє толерантності". Учасники дискусії обговорили багато тем, що стосуються ісламу в сучасному суспільстві та культурі. На питання, що все-таки для С. Гаріса є іслам – релігія війни чи миру? З одного боку, говорить, що це поєднання радикального, екстремістського, проявленого через віру, а з іншого боку – це ядро релігії. Мета такого вектору для дослідника є потрібною не для того, щоб сказати, що іслам – погана релігія чи Бог не існує, а знайти конфігурацію політичну, інтелектуальну, етичну, щоб уявити і вплинути на майбутнє толерантності в світі. Тому іслам для нього – це скоріше релігія не війни і не миру, а специфічних уявлень, вірувань та ідей, які є справді проблемастичними: віра в жертву, джихад, халіфат і т.п [12]. На думку, С. Гаріса саме можливість вільно говорити про свої переконання та погляди є важливими в контексті віри чи не віри, але якщо це не перетворюється в форму прозелітизму [13]. Обмін в тому, щоб знайти сучасний відголосок в поєднанні секуляризму та лібералізму в сучасному ісламському світі. Проте, можливо, такий поділ як ісламський і християнський світ і утворює ряд проблем? Сам поділ не в контексті загальнолюдських цінностей, а загальнодержавних. Мова про те, що існуючий стан справ та положень, які прийняті на рівні не лише Закону Божого, а й міжнародного варто все-таки корегувати з огляду на сучасний стан справ. Реформами вільнодумців, а точніше, нових атеїстів має стати верифікація тих положень, яким надається статус наближений до істинного.

Вбачаючи певну спільність ідей, притаманних представникам Реформації та вільнодумців ми можемо констатувати, що західний світ сьогодні опинився сам на сам із своєю раціональністю. Крім усього іншого, ця західна раціональність виявлялась не завжди дотичною із представниками більш східних релігій. Як доречно підмітив Ю. Габермас: "існують три перехресних феномена, що створюють враження повсюдного "відродження релігії": місіонерська експансія, фундаменталістська радикалізація і політична інструменталізація властивого релігій потенціалу насильства [10].

Висновки і перспективи дослідження. Аналізуючи думки відомих протестанських реформаторів: М. Лютера, Т. Мюнцера, Ж. Кальвіна та традиційних вільнодумців Дж. Толанда та А. Колінза, ми побачили прямий когерентний зв'язок, який мав вплив на всю парадигмальну історію Заходу. Особливо, важливим є розділення свободи совісті та свободи волі М. Лютером, допускаючи необхідність першої, виключає можливість другої.

По-перше, завдяки усвідомленню і власному аналізу протестанські реформісти виступають проти деяких вагомих положень в контексті "спасіння" справами чи вірою. Свобода віруючого індивідуалізується самим віруючим. Це в подальшому дає людині право обирати як вірити і оцінити свої дії самостійно, а не чекати оцінки благочестивості, виходячи з елементарного страху чи незнання;

По-друге, людині надається право брати відповідальність за свої помисли не лише перед Богом, але й перед самим собою, отримуючи право самостійно вивчати Писання та інтерпретувати його;

По-третє, закладається можливість продемонструвати неоднозначні моменти в діяльності церкви та розсіювання віруючих на справи першого ґатунку і другого. Певний розкол сприяє тому, що і сама церква (в даному випадку Католицька) переглядає власні позиції і проводить ряд реформ, зокрема, контрреформаційних;

По-четверте, відбувається консолідація світського напрямку розвитку науки, філософії, мистецтва, що в подальшому розкриває горизонти різноманітних цілей культурного характеру, а не лише релігійного, на основі історичного досвіду реформаторських ідей.

Суть церковної реформації як універсалії визначає П. Н. Мілюков у такий спосіб "процес релігійного розвитку полягає у поступовій спіритуалізації релігії, в поступовому перетворенні релігій обряду в релігію душі" [8, с. 103]. Ми бачимо, що Реформація у такий спосіб вплинула принаймні на дві речі: зняття ряду догматичних устоїв через містику та містицизм, де право обирати перекладене власне на саму людину та надання можливості раціоналістичному спрямуванню інтелектуалам підійти критично до всієї релігійної атрибутики.

Саме другий шлях в точності відповідає тому, що на себе взяло вільнодумство – відстоювати право розуму незалежно від церкви впливати на хід власного, а подекуди і соціального життя людини. Тобто, відбувається намагання абсолютно зняти релігійну складову як таку, що має право вирішувати. Але Реформація закладає дещо інше право. Навпаки, щоб саме так звана індивідуальність в поєднанні з істинним розумом і істинною вірою, яка приймає все, що стосується милості Божої впливала на хід індивідуального життя, а подекуди і життя суспільства.

Акцент лише на питанні свободи совісті і частково релігійної свободи ми побачили, що представники Реформації впливають на весь розвиток західних країн, задаючи вектори для роздумів, які пізніше стають умовою можливості існування вільнодумства. Багато гострих питань відносно терору на релігійній почві чи певного виду маніпуляцій привертають увагу дослідників релігієзнавців, політологів та спеціалістів широких кіл, адже ми розуміємо, що недостатньо лише того на підставі чого відбуваються пагубні дії для світу, адже часом нам видають хибне за дійсне. Для того, щоб такого не відбувалось люди повинні навчитись керуватись принципами вибірковості відносно інформації, спроби досягнути не один фактор, а ланцюг факторів, вбачати не прямі дії, а опосередковані. Щось, що близьке до методу бджоли за Ф. Беконом. Більшість сучасних вільнодумців, або частково нових атеїстів стверджують, що заперечення релігії – це не заперечення духовності.

С. Гарріс вважає, що політкоректність, яка оточує всі обговорення релігії і ряд обмежень – мають бути вимкнені. В академічному світі потрібно вимагати від лю-

дей інтелектуальної чесності. Люди не повинні говорити про те, з точністю чого вони не можуть бути впевнені. Основний посыл С. Гарріса полягає в тому, що прийшов час, щоб вільно брати під сумнів ідею релігійної віри [11]. Але на нашу думку проблема не лише в релігійній вірі. Подібні речі ми бачили в період Реформації. Але якщо в Реформації людині надавалось право самостійно брати відповідальність за своєю індивідуальною вірою, то сучасні реалії говорять про те, що варто спробувати ряд індивідуальних обов'язків об'єднувати в спільні, але при розумінні розмежування в полях "відповідальностей" кожних. Сучасна політична влада повинна навчитись бути більш щирою, аніж політичною. Оскільки те, що сьогодні подається як відповідь на глобальні проблеми насправді майже немає нічого спільного з правдою. Людина навчилася викривлювати дійсність шляхом викривлення шаблонів. Або більш того, вміло застосовувати гучні шаблони про свободу совісті, демократичні погляди чи право на рівність.

Список використаних джерел

1. Английские материалисты XVIII века. В трех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1967. – 445 с.
2. Бандуровский К. Место Лютера в дискуссии о свободе/рабстве воли // Verbum – № 15. – СПб.: СПбГУ, 2013 – 27 с.
3. Дуглас Ф. Келли. Появление свободы в современном мире. Влияние Кальвина на пять правительств с XVI до XVIII веков. – СПб.: Реформатская теологическая семинария, 2004 г. – 456 с.
4. Кальвин. Ж. О том, как быть причастником благодати Иисуса Христа, о плодах, которые мы от этого приобретаем, и о результатах действия благодати. Т2, Кн.3. – М.: РГУ, 1998. – 479 с.
5. Коллинз А. Рассуждение о свободомыслии, вызванное возникновением и развитием секты, называемой свободомыслящие // Английские материалисты XVIII века. В трех томах. Т.2. – М.: Мысль, 1967. – 405 с.
6. Лютер М. О рабстве воли // Лютер М. Избранные произведения / Пер. с англ. Ю. Каган и др. СПб.: Фонд лютеранского наследия, 1994. – 432 с.
7. Лютер М. О свободе христианина // Лютер М. 95 тезисов / Сост. вступ. ст., примеч., и коммент., И.Фокина. СПб.: Роза мира, 2002. – 674 с.
8. Миллюков П. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. / П.Миллюков. – Москва: Издат. группа "Прогресс-Культура", 1994. – Т. 2., Ч. 1. Церковь. Религия. Литература. – 416 с.
9. Смирин ММ. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. Очерки из истории гуманистической и реформационной мысли. – М.: Наука, 1978. – 239 с.
10. Хаббермас Ю. Против воинствующего атеизма. Постсекулярное общество – что это такое? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/>
11. Харрис С. "Об опасности религии" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=9opBky3BJwg>
12. Harris Sam and Maajid Nawaz Islam and the Future of Tolerance [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=sWclm4Bi4UM>
13. Harris Sam and Maajid Nawaz "Islam and the Future of Tolerance" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.samharris.org/blog/item/a-war-of-ideas>
14. Robertson A. Short History of Freethought. – NewYork, 1957. D. 4. – 478 p

Надійшла до редколегії 11.06.16

A.O. Черненко

РЕФОРМАЦИЯ КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ СВОБОДОМЫСЛИЯ

Аннотация: В статье предлагается анализ взглядов представителей Реформации относительно вопроса свободы человека и последующего влияния на феномен свободомыслия. В частности, анализируется почему свободомыслящие Дж. Толанд и А. Коллинз считают именно критичность ума и право свободомыслия как нечто, что должно иметь юридический характер.

Автор предлагает пересмотреть оценку важных принципов для всего общества: свободы веротерпимости и права на протест через призму Реформации как культурного явления, а не только религиозного.

Ключевые слова: Реформация, свободомыслие, ответственность, свобода христианина, веротерпимость, свобода совести, вера, разум, новые атеистические подходы.

A.O. Chernenko

THE REFORMATION AS A CONTITION OF FREETHINKING POSSIBILITY.

Annotation: The article offers the analysis of the Reformation representatives' views concerning the matter of man's freedom and their further influence on the phenomenon of freethinking. In particular the reason why freethinkers J.Toland and A. Collins consider the critical mind and the right of freethinking as something that should have juridical character is analyzed.

Besides the author proposes to examine the rating of the important for the society principles such as freedom of religious toleration and the right to protest through the Reformation prism not only as religious phenomenon but also as a culture one.

Key words: the Reformation, freethinking, responsibility, freedom of Christian, the freedom of conscience, religious toleration, faith, mind, new atheistic approaches.

УДК 2.13(24)

І. В. Шавріна, канд. філос. наук, доц.

СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ Й МОРАЛІ ЯК ОСНОВА МОДЕРНІЗАЦІЇ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ: І.КАНТ І Л.ФОЄРБАХ

У статті розкриваються головні положення фундатора німецької класичної філософії І.Канта і Л.Фоєрбаха на взаємозв'язок між релігією і етикою, релігійними і моральними принципами. Незважаючи на різні підходи цих двох авторів, вони обидва створюють нерелігійну мораль. У подальшому їх "моральна релігія" впливає на процеси модернізації протестантської теології, відбувається її метизація, особлива увага приділяється саме питанням земного життя людини, її прагненням та бажанням, вмінню жити в соціумі.

Ключові слова: релігія, етика, мораль, моральність, людина, соціум, протестантизм, модернізм, протестантська теологія, етизація, релігійна антропологія.

Взаємовідносини моралі й релігії є однією з головних проблем сучасної культури. Зміни, що відбуваються в релігійному світогляді, завжди пов'язані з певними моральними уявленнями, що вироблялися або виробляються в межах конкретної релігії й в подальшому складають релігійні правила у сфері моралі. Релігійна мораль орієнтується на дві групи цінностей – цінності людські й надлюдські, земні й небесні. Моральнісні відносини в християнстві, на відміну від світської етики, мали опосередкований характер, тому що обов'язки перед Богом завжди реалізовувалися через обов'язки перед людиною. Мораль у релігійній свідомості – це складова, а вірніше, та частина релігії, яка підкорена вірі, сам факт її походження знаходиться в залежності від трансцендентного початку. Впродовж історичного руху християнська релігія мала достатньо культурних, догматичних і організаційних змін, але, при цьому, головні принципи християнської етики залишалися незмінними. І доба Реформації, в цілому, не змінила такого стану, але водночас загострила питання про співвідношення релігійного і морального, мирського і трансцендентного. В подальшому проблема моральнісного становлення людини набуває іншого значення, стає домінуючою в певних течіях протестантизму. В кінці XVIII – на початку XIX ст. відбувається радикальна зміна у протестантській думці – подальша етизація християнства і ставлення до нього не стільки як до релігійного вчення, оскільки як до моральнісного. Така зміна в релігійному світогляді актуалізувала в XX ст. модерністські теологічні концепції, що розвивали ідеї ліберальної теології. Що стосується релігійного модернізму, то це явище, яке не слід розглядати як таке, що є приналежним тільки XX ст. Будь-які зміни в релігійних ідеях, організаційній структурі чи практиці можна кваліфікувати як модерністські. В якості прикладу сучасного модернізму є теологічний модернізм у сучасному протестантизмі. Теологічний модернізм є неоднорідною течією, містить різні напрями та ідеї. головною спрямованістю яких є переосмислення сучасного християнства. Очевидно, що однією із найголовніших частин теологічного модернізму є та, яка розвинула ідеї ліберальної теології, тому що в ній основною виявилася тенденція етизації теологічної думки.

Відомі дослідники Т.Альтіцер, Д.Бонгоффер, П.Ван-Бурен, В.Гамільтон, Д.Зелле, Г.Кокс, Дж.Робінсон звертаються до проблем етики й це стає одним із основних методологічних прийомів, за допомогою якого вони прагнуть обґрунтувати нову теологію, проінтерпретувати не тільки фундаментальні принципи християнського вчення, але й релігійну мораль як таку. Цей та інші аспекти протестантизму досліджували як українські, так і зарубіжні вчені – Л.Воронкова, В.Гараджа, В.Добреньков, К.Ніконов, О.Спис, Д.Угрінович, М.Черенков та ін. Особливу увагу привертають праці В.Добренькова, який аналізує концепції протестантського модернізму, що репрезентовані американською теологічною думкою. Актуальні проблеми сучасної протестантської теології

досліджують В.Гараджа, К.Ніконов, О.Спис, М.Черенков та ін. Зміни акцентів у протестантській думці вищезазначені автори розглядають не просто як вимушене пристосування християнства до дійсності, але як більш складний та неоднозначний процес, де не релігійність є масовим явищем (Д.Бонгоффер). Тому й постає важливим питання, яке було поставлено у XVII ст. П.Бейлем про можливість існування суспільства невірних, які дотримуються моральнісного способу життя. Вся релігія є "підготовкою" для такого соціуму і тоді виникає питання: якою буде доля самої релігії? Ось це питання, на думку вищезазначених авторів, й прагне дати відповіді теологічний модернізм. І тут знову виникає низка питань: наскільки буде значущою переведення релігійного в площину етичного і навпаки й чи не втрачається сутність як релігійного, так і етичного? чи тенденція етизації теології, розчинення небесного у земному, навіть його повна елімінація є рухом від релігійної до моральнісної свідомості? Питання, які сформульовані цими дослідниками, є актуальними й сьогодні, в XXI ст., коли протестантський модернізм існує у різноманітних колах філософської, релігійної, соціокультурної думки на Заході.

Метою статті є розкриття актуальності положень щодо взаємозв'язку релігії й етики І.Канта і Л.Фоєрбаха для процесів модернізації протестантської теології.

Сутність лібералізації протестантської ідеології слід позначити як модернізацію тих її характеристик, що мали відбиток католицької ортодоксії. Це мало свій вираз у подоланні традиційного протиставлення іманентного і трансцендентного в християнській релігії, яке було чужим для свідомості Нового часу. Подолання цього протиставлення було неможливим без використання філософської методології, перш за все, філософських положень фундатора німецької класичної філософії І.Канта. Слід зазначити, що вплив філософії І.Канта і його моральної релігії був виражений в ідеї раціоналістичного тлумачення змісту релігії, філософської інтерпретації Святого Письма. По-друге, антропоцентричне обґрунтування І.Кантом походження та сутності релігії також було використано християнською ліберальною теологією. Великого значення для філософії релігії набуває концепція засновника німецької класичної філософії І.Канта, який одним із перших поставив завдання теоретичного дослідження релігії, не посилаючись при цьому на теологію. Філософське осмислення релігії "в межах тільки розуму" прагне не знищити релігію, проблему віри, а виявити її раціональний зміст, надати людині "розумну релігію". Необхідність релігії, на думку німецького філософа, яку він обґрунтовує в праці "Критика практичного розуму" [5], знаходиться в моральній площині, у галузі практичного розуму. І.Кант робить висновок, що релігія є необхідною для обґрунтування моральнісних принципів поведінки людини, а вони можуть розвинути на ґрунті віри.

І.Кант завжди пов'язував цінність із суб'єктом. Але, йдеться не про його практичні потреби, інтереси та цілі, а про щось "вище" в суб'єкті, що виходить поза його

межі і свідчить про більш важливе призначення людини, що репрезентує в цьому світі досвіду – інший, недоступний та неосяжний світ "речей у собі". І. Кант розрізняє цінність відносну і абсолютну та наголошує, що необхідною умовою суб'єктивного засвоєння цінності є присутність "доброї волі" людини. Добра воля – як справжня цінність у собі та свободна мета, яка є вільною від облуплених мережею необхідності, завжди відносних положень зовнішнього світу, є суб'єктивною. Але, реалізується вона з загального джерела добра, не відносного, не для мене тільки добра, а добра безумовного. У зв'язку з цим І. Кант зазначає: "Приборкання афектів та пристрастей, самовладання і тверезе міркування не тільки у багатьох відносинах гарні, але, вочевидь, складають навіть частину внутрішньої цінності особистості; однак багато чого не достатньо для того, щоб оголосити усі ці властивості добрими без обмежень (як би безумовно вони не прославлялися древніми). Адаже, без принципів доброї волі, вони можуть стати найвищою мірою дурними, і холоднокровність лиходія робить його не тільки набагато більш небезпечним, але й безпосередньо в наших очах ще огиднішим, ніж вважали б його таким, без цієї властивості" [5, с. 228-229].

У праці "Критика чистого розуму" І.Кант формулює три головних питання, які характеризують людину, її віру: що я можу знати? що я повинний робити? на що я маю сподіватися? Безперечно, людина, на думку І. Канта, не обмежується знанням. У передмові до другого видання "Критики чистого розуму" (1787 р.) він остаточно висловить таке положення: "Мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі" [4, с. 96].

Для І.Канта людина не може виступати об'єктом, йдеться про те, що моральність та релігія надають їй статусу суб'єкту. Сама ж мораль ніколи не є ґрунтом релігії, але обов'язково призводить до релігії. Принципово важливим у зв'язку з темою дисертаційного дослідження є те обґрунтування І. Канта, що релігія не є історичною. Вона аналізується ним як онтологічна категорія, людська душа обов'язково є заповненою релігійною вірою.

В аспекті виявлення значення душевно-духовних орієнтацій, І. Кант наполягає на тому, що людина мусить знати, якого берега їй слід триматися, кожна людина мусить визначити своє місце в світі, "... навчитися тому, якою необхідно бути, щоб бути людиною" [3, с. 206], а людиною, тобто істотою духовною її може зробити тільки віра.

Принципово важливим для аналізу духовних і релігійних орієнтацій людини є всезагальний закон етики – категоричний імператив, який сформульований І. Кантом в такий спосіб: "Вчиняй тільки згідно з такою максимою, керуючись якою, ти водночас можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом". В іншому варіанті – засновник німецької класичної філософії висловлюється так: "Вчиняй так, як нібито максима твого вчинку через твою волю мусить стати всезагальним законом природи" [5, с. 261].

Антропологізм І.Канта, на відміну від геоцентризму, виходив із усвідомлення істинної релігії як сутності духу людини, в якості джерела релігійної і моральної віри виводи людину та її розум. Окрім того, ідея І.Канта про істинну церкву теж постала основою для ліберальної ідеології – церква реалізується ні в храмі, а в таємниці духу людини.

Свій подальший розвиток ідея моральної релігії мала в філософії Л.Феєрбаха. На відміну від І.Канта, який виводив мораль із релігії й який синтезував мораль і релігію, Л.Феєрбах вважав основою моралі як почуття, так і релігійні принципи. У такому розумінні позиція Л.Феєрбаха в аспекті сутності релігії була більш обґру-

нтованою та послідовною, а спроба синтезу релігії й моралі та створення моральної релігії, або "релігії любові" на ґрунті почуття, а не розуму більш відповідала духовній наповненості самої релігії. Етичні положення І.Канта, і Л.Феєрбаха, при всіх їх відмінностях, мали подібність у питанні про ставлення моралі до релігії. Особливо це стосується призначення моралі, яка слугує не Богам, а людині (І.Кант, Л.Феєрбах). Для Л.Феєрбаха найголовнішим було розуміння моралі як релігії та перетворення моральних зв'язків між людьми в "істинно релігійні відносини", що освячені почуттями[8]; а для І.Канта – про піднесення моралі до рівня релігійного шанування як необхідній умові здійснення морального закону, що освячений розумом. На відміну від філософії І.Канта, вплив філософських ідей Л.Феєрбаха на протестантську теологічну думку був не настільки явним, але його ідеї були висвітлені в теології протестантського модернізму. Ця тенденція посилюється розпочинаючи з 20-х років ХХ ст., коли інтерес до творчої спадщини Л.Феєрбаха був пов'язаний з розвитком релігійної антропології. Але, на нашу думку, слід зазначити, що "релігія розуму" І.Канта, "нова релігія" Л.Феєрбаха не досягають своєї мети, оскільки ґрунтом цих "релігій" є синтез релігії й моралі. Етизація релігії, з точки зору філософської методології, призводить до вихолощення релігійного змісту, а затвердження світської моралі на релігійному ґрунті призводить ні до синтезу, а до певних прогалин у структурі подібних етичних побудов. Йдеться про те, що своєрідність етичного полягає в тому, що воно, на відміну від релігійного, охоплює всю сферу людських взаємовідносин, а тому будь-яка спроба перевести релігійне в площину етичного і навпаки, робить те, що втрачається своєрідність як етичного, так і релігійного.

Релігія – це соціальна інституція, система певних вірувань та поведінки людини, групи, спільності, що визначаються вірою в надприродне. Впродовж усього руху історії людства релігія відігравала принципову роль у процесі конструювання людиною реальності як такої та була засобом легітимації та підтримки соціального устрою.

І релігію, і етику можна розуміти як комплекс систем символів, завдяки яким члени соціуму орієнтуються в оточуючій їх дійсності та визначають свої взаємовідносини. Релігія є більшою, ніж звичай. Вона контролює сприйняття людини й в аспекті самої себе, й інших людей, й оточуючого середовища в цілому, глибоко та систематично контролює поведінку людини, причому багато з її методів не проникають у свідомість людини, а тому знаходяться поза межами контролю з боку людини.

Відомий французький вчений О.Конт наголошував, що релігія відтворює в самій собі диференціацію людської природи – вона породжує єдність, релігія одночасно звертається і до розуму людини, і до її дієвості, тобто звертається до всіх можливостей людини як цілісності [9, с. 48]. На думку О.Конта, релігія завжди безпосередньо пов'язана з людиною, форма її існування – завжди є особистісною. Французький дослідник виділяє соціальні, гносеологічні та психологічні джерела релігії. Таке поняття, як "соціальна основа" означає сукупність суспільних відносин, що обумовлюють виникнення, функціонування та відтворення релігії. Поняття "соціальна основа", фактично, розкриває причини, що породжують релігію.

Так, гносеологічна основа релігії пов'язана з формуванням релігійних уявлень в свідомості людини в процесі її пізнання. Формування релігійної свідомості пов'язано як з особливостями пізнання, так і зі специфічними складовими психіки людини, з такими як емоції, відчуття, на-

стрій, переживання та ін., які й можна охарактеризувати як психологічну основу для виникнення релігії [11].

Релігійна віра, звичаї, ритуали та обряди, виникають у первісному суспільстві. У сучасному світі існує нескінченна кількість релігійних вірувань та обрядів, що відповідають цим віруванням. Слід зазначити, що релігійні вірування, які виникли та поширилися у західному світі, мали етноцентричний характер. Такі вірування ґрунтувалися на вірі в існування єдиної верховної істоти (Бог, Абсолют); на вірі в те, що саме Бог створив Всесвіт, усе живе, що Він впливає на долю кожної людини; що існує життя після смерті, а діяння та думки людини в її земному житті визначають її долю, долю її душі після втрати тіла.

У багатьох релігіях відсутня віра в єдиного Бога або в богів. Вірування такого типу не містять уявлень про створення Всесвіту, життя, людини. Деякі релігії, взагалі, не висвітлюють питання про життя після смерті. В такий спосіб, ці характеристики не можуть слугувати визначальними для дефініції релігії. Скоріше, об'єднуючим елементом слугує уявлення про священне. Релігія – це система вірувань певних груп людей, які виконують певні ритуали, обряди та ін., що втілюють уявлення про священне, те надприродне, що визначає долю людини.

До елементів релігії слід віднести – по-перше, наявність спільності віруючих; по-друге, уявлення про священне, надприродне; по-третє, систему вірувань; по-четверте, певні ритуали; по-п'яте, уявлення людини і людей про певний спосіб життя, згідно з приписами та настановами віри.

Слід також зазначити, що виникнення, існування та модифікація релігії обумовлені саме суспільними відносинами, як давнини, так і сучасності.

У релігійних уявленнях, у релігійних віруваннях, символах і текстах, фактично, закодовані певні типи суспільних відносин, норми та правила людського співжиття. Релігія виступає як одна з підсистем суспільства і посідає у ньому різне місце. Справа полягає в тому, що позиції самої релігії змінюються в процесі історичного руху людства, змінюються також в залежності від країн та регіонів, у яких виникає певна релігія, її функції та зона їх впливу також змінюються.

Але, впродовж величного руху людської історії релігія відігравала вирішальну роль в процесі конструювання людиною соціальної дійсності та соціальної реальності, саме вона виступала найбільш ефективним та розповсюдженим засобом пояснення, виправдання та підтримки соціального порядку.

У науковій літературі проблема взаємовідносин між релігією і етикою практично не аналізувалася, але існують дослідження, автори яких прагнуть розглянути релігію у взаємодії з іншими соціальними інституціями. Перш, ніж аналізувати релігію як соціальну інституцію, на нашу думку, необхідно розкрити саме поняття "соціальна інституція". Соціальні інституції – це організовані об'єднання людей, які виконують певні соціально-значущі функції, забезпечують сумісне досягнення цілей на основі виконання членами суспільства соціальних ролей, що базуються на соціальних цінностях, на нормах та зразках поведінки, а процес упорядкування, формалізації та стандартизації суспільних зв'язків та відносин має назву "інституціоналізація".

На думку К.Маркса, релігія як соціальний феномен виступає як об'єктивний фактор, який впливає на людей в такий же спосіб, як і всяка інша суспільна інституція. К.Маркс обґрунтовує функціональний підхід до дослідження релігії. Релігія, на думку фундатора марксизму, обумовлена суспільними відносинами, а її суспільна функція – це інтерпретація, а не продукування існуючих

відносин. Соціальною функцією релігії є ідеологічна функція – вона або виправдовує і, в такий спосіб, узаконює існуючий порядок у соціумі, або засуджує цей порядок та відмовляє йому в праві на існування. Водночас релігія може виконувати інтегративну функцію щодо соціуму, але може і дезінтегрувати життя суспільства, коли виникають конфлікти релігійного характеру.

Важливим те, що у другій половині XIX століття, в період промислової революції гострою постає проблема соціальної організації, соціальних зв'язків. Саме ці обставини надали можливість ученим говорити про позитивне значення релігії. На перший план у дослідженні релігії виходить новий напрям, інтеграційний. Відомий дослідник Е.Дюркгайм аналізує релігію як фактор соціальної інтеграції, як основу єдності суспільства. Він також зазначає, що про наявність певної релігії можна говорити тоді, коли віра в священне поєднується з відповідною практикою віруючих (дії, що є наслідками віри – участь у діяльності релігійної спільноти, спільності, виконання ритуалів, дотримання правильного, морального способу життя та ін.).

Інший німецький дослідник М.Вебер не тільки визначає місце та значення релігії в суспільстві, що постійно змінюється, але й розкриває її впливи на економіку, політику, родину. М.Вебер надає перевагу світовим релігіям та досліджує їх вплив на зміни в історії.

У праці "Протестантська етика і дух капіталізму" М.Вебер аналізує вплив християнської релігії на історію Західної Європи. Окрім того, німецький дослідник аналізує типи релігійних організацій, що призводять до розгляду взаємовідносин між церквою і сектами.

Відомий український вчений О. Погорілий у передмові до праці М.Вебера зазначає: "М.Вебер вніс також серйозні корективи у розуміння фундаментальної проблеми взаємозв'язку між економікою і суспільством. Він надав цій проблемі більш коректного наукового формулювання, показавши, що питання про "первинність" чи "вторинність" економічних відносин взагалі лежить за межами можливостей емпірично-наукового обґрунтування і що з емпіричного погляду обидві "великі каузальні гіпотези" – як Марксова, так і протилежна їй – однаковою мірою можливі. Спираючись на аналіз величезного фактичного матеріалу, вчений показав, що духовні запити людей можуть виступати не менш важливим чинником історичного прогресу, аніж їх матеріальні інтереси (що стало, зокрема, одною з причин тривалого замовчання його праць правовірними марксистами). Застосувавши поняття "раціоналізації", М. Вебер дав оригінальне пояснення особливостей економічного, соціально-політичного і культурного розвитку західного суспільства нового часу, а це, у свою чергу, дозволило по-новому глянути на предмет, функції і методи соціології, його працю "Протестантська етика і дух капіталізму" справедливо відносять до числа класичних творів світової соціологічної думки" [2, с. 3].

І моральну релігію І.Канта, і релігію любові Л. Фюєрбаха можна кваліфікувати лише як покров, за яким існує безрелігійна етика – у першому випадку, а у другому – теж світська мораль, але така, що прикрита релігійними гаслами та термінами. Отже, незважаючи на різноманітні підходи до проблем етики і релігії у І.Канта і Л.Фюєрбаха, можна виділити спільний методологічний принцип, який обґрунтовує необхідність аналізу релігії й моралі як змістовно подібних феноменів. Вочевидь, що такий синтетичний підхід, що мав свій вираз в ідеї "моральної релігії", у подальшому суттєво впливав на розвиток протестантської теологічної думки, спрямував її на шлях поступової етизації та концентрацію уваги на питанні земного життя.

Якщо звернутися до такого феномену як капіталізм, то його виникнення можна пояснити: по-перше, протестантською етикою накопичення капіталу; по-друге, переходом від прошарків у суспільстві до феодальної корпоративної держави до громадянського суспільства та інституціям формального права; по-третє, розвитком мануфактурної організації виробництва; по-четверте, секуляризацією та раціоналізацією європейського життя (гуманізм, Реформація, Ренесанс); по-п'яте, розвитком мореплавання та великими географічними відкриттями.

Список використаних джерел

1. Антропов, В. В. Етика и религия в философии Людвиг Фейербаха /В.В.Антропов. – Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – 2004. – № 1. – С. 98-117.
2. Вебер, М. Протестантська етика і дух капіталізму /М. Вебер. – [Пер. з нім.; Передмова О.І.Погорілого.] – К.: Основи, 1994. – 261 с.
3. Кант, И. Рецензия на книгу И.Шульца "Опыт руководства к учению о нравственности" / И. Кант: соб.соч. в 6-ти т. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – 603 с. Мысль, 1971. – Т.2. – С. 530-556.

И. В. Шаврина

СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И МОРАЛИ КАК ОСНОВА МОДЕРНИЗАЦИИ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОЛОГИИ: КАНТ И Л.ФЕУЕРБАХ

В статье раскрываются основные положения основателя немецкой классической философии Канта и Л.Феурбаха о взаимосвязи между религией и этикой, религиозными и нравственным принципам. Несмотря на различные подходы этих двух авторов, они оба создают нерелигиозную мораль. В дальнейшем их "моральная религия" влияет на процессы модернизации протестантской теологии, происходит ее этизация, особое внимание уделяется именно вопросам земной жизни человека, его стремлениям и желаниям, умению жить в социуме.

Ключевые слова: религия, этика, мораль, нравственность, человек, социум, протестантизм, модернизм, протестантская теология, этизация, религиозная антропология

I. V. Shavrina

VALUE RELIGION AND MORALITY AS A BASIS FOR THE MODERNIZATION OF PROTESTANT THEOLOGY: IMMANUEL KANT AND L.FOYERBAH

The article describes the main provisions founder of German classical philosophy Immanuel Kant and L.Fouerbaha the relationship between religion and ethics, moral and religious principles. Despite the different approaches of the two authors, they both create secular morality. Later their "moral religion" affects the processes of modernization Protestant theology, it is crossbreeding, special attention is paid to issues of earthly life, his desire and ability to live in society.

Keywords: religion, ethics, morality, people, society, Protestantism, modernism, Protestant theology, ethics procession, religious anthropology

УДК 260.1

О. В. Яроцька, асп.

РЕФОРМАЦІЯ ЯК ЧИННИК ФІЛОСОФСЬКО-МОДЕРНІСТСЬКОГО РОЗВИТКУ ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Досліджуються особливості Реформації у виявах модернізму різних течій протестантизму – ліберальної, радикальної, деміфологізованої, кериматичної, екзистенціальної, інтелектуалізованої, неортодоксальної теологій. Визначено характер їх впливу на секуляризацію філософсько-богословського базису сучасного американського, європейського протестантизму і українського євангельського протестантизму.

Ключові слова: Реформація, протестантизм, Біблія, модернізм, постмодернізм, філософія, секуляризація.

Реформація стала однією з головних подій європейської історії Нового часу. Цей модерний суспільно-релігійний рух продемонстрував на духовному й культурному рівні кризу попередньої католицької релігійності й становлення нових типів і форм релігійності, які стали характерними для становлення раннього і пізнього протестантизму. У сучасній релігієзнавчій літературі в цілому досліджено запровадження, становлення і розвиток раннього протестантизму і баптизму в Україні [1]. Пізній протестантизм (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) належним чином також досліджені українськими істориками, філософами, релігієзнавцями [2].

Європейській Реформації та українському євангельському протестантизму присвячена ґрунтовна монографія доктора філософських наук М.М.Черенкова. Вагомий внесок у дослідження зазначеної проблематики внесли інші українські науковці: П.М.Кралюк, В.І. Любащенко, Ю.Є.Решетніков, В.І.Докаш, В.І. Франчук, Р.А. Сі-

4. Кант, И. Критика чистого разума /И.Кант. – Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и | М. И. Иткиным |; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна. – М.: Мысль, 1994. – 591. [1] с.

5. Кант, И.Критика практического раз ума /И.Кант. Соб. соч. в 6-ти т. – М.: Наука, 1964. – Т.4. – 489 с.

6.Кант, И. Религия в пределах только разума /И.Кант. Собрание сочинений в 8 томах. – Т.6. – М.:Наука, 1995. – С. 5-224.

7.Фейербах, Л. Сущность веры по Лютеру. Дополнение к "Сущности христианства" /Л.Фейербах. Сочинения в 2 т. – Т. 2. М.: Наука, 1995. – С.321-365 (Сер. Памятники философской мысли).

8. Фейербах, Л. Сущность христианства /Л.Фейербах. Сочинения в 2 т. – Т. 2. – М.: Наука, 1995. – С.5-320. (Сер. Памятники философской мысли).

9. Bourdeau, M. Les Trois États: science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte. /M.Bourdeau. – Paris:BPM, 2006. – P.34-50.

10.Gränge, J. La philosophie d'Auguste Comte: science, politique, religion. / J. Gränge. – Paris: Presses Universitaires de France, 1996. – P.31 – 45.

11.Wartelle, J.-Cl. L'héritage d'Auguste Comte, histoire de "l'Eglise" positiviste. /J.-Cl. Wartelle. – Paris: Presses Universitaires de France, 2001. – P.37-89.

Надійшла до редколегії 17.05.16

тарчук, А.С,Желовага, Л.І.Бородинська, Ю.П.Павленко, О.А.Спис та інші.

Проте особливості Реформації у виявах модернізму різних течій протестантизму та їх вплив на секуляризацію філософсько-богословського базису сучасного протестантизму не отримали належного опрацювання в українському релігієзнавстві, що і являється **метою** цієї статті.

Саме в цьому контексті найбільш чітко проявився чинник секуляризації у її "третьому модусі" (за Ч.Тейлором), на відміну від "секулярності 1" (секуляризований публічний простір) і "секулярності 2" (занепад вірувань і практик), оскільки в реформаційних і після-реформаційних трансформаціях йшлося про "новий досвід, який спонукав до віри і визначався вірою" (за Ч.Тейлором), але в контексті "нових пошуків і нових запитів" морального і духовного, які відображували моральний стан і дух епохи наростаючої секуляризації [6, с.16-17]. Реформація пододала домінуючий середньовічний стереотип, згідно з яким церква вважалася своє-

рідною корпорацією, завдяки якій можна досягти небесного блаженства, а священники виконували роль посередників між людьми і Богом. Утверджувалася нова сотеріологічна і есхатологічна парадигма, яка мала чітке секулярне спрямування:

ознакою обраності до спасіння стали: активна підприємницька діяльність, висока продуктивність праці і вища якість послуг, чесне і порядне підприємництво, в цілому успіх в бізнесовій, торгівельній, банківській справах;

утвердження світської, мирської діяльності як богоугодної, принцип "світського покликання", "мирського аскетизму", щоденної заощадливості як засобу накопичення багатства, за суттю, сприяли секулярному оформленню нового, протестантського символу віри як ідеології нової суспільної капіталістичної формації в її релігійному вираженні;

в есхатологічній експлікації це означало, що у такий спосіб людина перебуває на службі у живого Бога, стає співтворцем божественного творення " нової землі й нового неба " і відповідно несе відповідальність за надані їй Богом дари – час, здоров'я, власність; життя належало сприймати як виконання обов'язку та рух до мети, поставленої Богом перед людиною;

у цивілізаційному вираженні Реформація сприяла формуванню національних культур і утворенню в Європі національних держав, які звільнялися з-під влади середньовічної Священної Римської імперії, а протестантизм у цілому дав могутній імпульс цивілізаційному розвитку низці європейських країн, зокрема скандинавських, а також становленню Сполучених Штатів Америки завдяки дисидентам-протестантам, які втікали в Новий світ від релігійних переслідувань в Старій Європі.

Реформаційний і післяреформаційний процес супроводжувалися чи не найбільшим активним "розчаклуванням світу" (за М.Вебером), поляризацією мирського і потойбічного, переорієнтацією і заміною одного "непорочно" сакрального іншим, масовим вилученням католицької церковної власності й перетворенням її на світську, локальним подоланням духовно-католицького монополізму. Ці процеси дали не лише розлогу картину секуляризації, а й великий фактичний матеріал мислителю (філософам, теологам, історикам, високоосвіченому кліру й черництву) для всесвітнього філософського та філософсько-теологічного осмислення цих процесів" [3, с. 307]. Отже, Реформація детермінувала руйнування католицької тотальності, наростання секуляризаційних тенденцій у європейських суспільствах, що, зрештою, призвело до ерозії західнохристиянського моноліту і появи модерних християнських церков протестантської орієнтації [3, с. 313].

Кожен релігійний рух переживає стадію своєї інституалізації, коли реформаторський імпульс набуває системних організаційних форм. Для протестантизму наростаюча секуляризація надала антиномію внутрішнього розвитку. Секуляризація наблизилася традиційний образ християнства до світського суспільства. "Протестантські богослови секуляризації вбачають у ній об'єктивний процес "дорослішання" людства, розвиток суспільної свідомості та вдосконалення соціальної практики, звільнення від міфологічних і метафізичних пережитків" [4, с.249]. Втім розвиток протестантських теологій, починаючи від епохи Реформації, засвідчує безперервність процесу її модернізації у нових богословських виявах, з одного боку, і пристосованість до історичних процесів, – з другого. Як у першому, так і в другому аспектах вирішальним чинником стала секуляризація. Важливу роль у цих процесах відіграла адаптація протестантських теологій до філософських вчень епохи, в умовах якої відбувалося становлення модерних протестантських теологій.

Поява нових теологій у їх філософських експлікаціях в європейському й американському протестантизмі – у виявах екзистенційного і деміфологізованого християнства, секуляризованого християнства, "аджорнаментованого" християнства – відчутно впливає на розвиток пізнопротестантських течій в Україні. Більшість з них (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, а також свідки Єгови) своїми витоками та інституалізаційною підпорядкованістю пов'язані з європейським і американським протестантизмом. Відтак, "парад" все нових протестантських теологій у різних філософських експлікаціях не лише готував тло для критичного осмислення попередніх теологій як католицького, так і протестантського їх кшталту, а, по суті, став чинником постійно наростаючої секуляризації.

Реформаційний рух XVI ст. як теологічна реакція на догматичні основи католицизму у своїй феодалній формі вступив у протиріччя з новими соціальними умовами. Реформатори Лютер, Кальвін, Паскаль задають нову парадигму віри, відмінної від корпоративної середньовічної, заснованої на особистому акті віри в її екзистенційному, духовному та інтелектуальному відображенні. На відміну від гуманізму, який виник у середовищі аристократії, протестантизм, поширюючись серед городян та селян, перетворював маси на суб'єкта історичного процесу. "Масова людина (а не лише пророк, мудрець, філософ, подвижник-містик, як то спостерігається в інших цивілізаціях, починаючи з "осьового часу") знаходить опору в самій собі через утвердження власної вкоріненості в сакральному плані її буття або ж через відчуття особистого, нічим не опосередкованого зв'язку з Богом" [8, с. 149].

Таким чином, Реформація стала не тільки радикальною програмою церковного оновлення всупереч тенденціям схоластичного богослов'я. Український дослідник європейської Реформації та українського євангельського протестантизму доктор філософських наук М.М.Черенков історичне значення Реформації оцінює в "діалектичному "знятті історії" християнства, деконструкції століть, що відділяють сучасність від доби Христа та апостолів [8, с. 43]. Оскільки реформаторські ідеї відповідали вже назрілим в тій епосі соціальним та культурним запитам суспільства, то це означає, що Реформація мала секуляризаційне підґрунтя. У релігійних формах знайшли своє відображення занепад старої епохи і новий "дух капіталізму", криза віджилих соціальних ієрархічних структур і народження "протестантської етики" індивідуалізму. Разом з тим традиційна християнська антропологія зазнала нищівної критики як з боку філософських верифікацій гуманістів, так і з боку ідеологів формуючого протестантизму. І тому цілком слушним є висновок, що "Реформація – це перехід до Нового часу, за якого здійснюється критичний аналіз традицій і спроби її актуалізації до умов новоєвропейської цивілізації" [8, с.43].

У дослідженні українського філософа Ю.В.Павленка обґрунтовується унікальність Реформації та її дітища протестантизму як чинника трансформації середньовічної Західнохристиянської цивілізації в Новоевропейську цивілізацію. У процесі дискусії гуманістів та реформаторів зароджуються ідеї індивідуальної свободи, приватної власності, цивільного права у виявах духовної особистості. "Релігійно освячена установка на працю та накопичення <...> сприяла початковому накопиченню капіталу, а отже, утвердженню персональної економічної (та будь-якої іншої) свободи" [4, с. 208].

У сучасних прочитаннях Реформації як світоглядної та соціокультурної парадигми з урахуванням тих імпульсів, що виникли в її контексті, співставляються особистісне і соціальне, конфесійне та загальнохристиянське,

національне та глобальне, сакральне та профанне – по суті, весь спектр процесів, які характеризують сучасний розвиток релігійно-церковного комплексу в умовах глобалізації, секуляризації та постмодерну.

Звертаючись сьогодні до парадигми Реформації та протестантської етики, українські філософи закликають "використовувати здобутки засновників західної соціальної теорії не як готовий інструмент для препарування соціуму та проникнення в сутність суспільних процесів, а як точку відліку для побудови системи координат, яка адекватна нашій країні" [13]. Відтак, соціокультурні виміри Реформації відкривають можливості для проектування релігійних концепцій на соціальну, культурну, економічну сферу суспільного життя, пов'язуючи нові прочитання Біблії та християнської віри не лише з містичним духовним досвідом, а й способом життя, етикою праці, принципами соціальної організації [8, с. 55].

У кінці XVII ст. ортодоксальний протестантизм застав і перестав відповідати духові часу. Якщо Лютер вважав своїм обов'язком витіснити філософію із християнства, то вся наступна протестантська теологія постійно звертається до різних філософських вчень. Саме в цьому проявляються особливості розвитку всієї протестантської теології XIX і XX сторіч. Після М.Лютера, Ж. Кальвіна, і Ф.Меланхтона відбувся новий сплеск розвитку протестантського богослов'я, "поштовою для якого стала низка відступів від традиційного протестантизму у богословських вченнях І.Канта і Г.В.Ф.Гегеля, Ф. Шлейєрмахера і А.Рілья, К.Барта, Р.Бультамна та інших" [9, с. 125]. У XIX ст. на протестантизм мала вплив кантівська і особливо гегелівська філософія, а у XX ст. – різні форми антропологічної й екзистенціальної філософії.

На відміну від католицизму та його філософської основи – томізму і неотомізму, протестантизм ніколи не мав офіційно санкціонованої протестантської теології. Тільки ортодоксальний протестантизм Лютера і Кальвіна був теологією у традиційному розумінні цього терміну. Наступний розвиток протестантизму відбувався у формі єдності теології і різних течій філософії. Тому, розглядаючи еволюцію протестантизму, не можна відокремлювати протестантську теологію від протестантської релігійної філософії. Багато ідеологів сучасного протестантизму водночас є теологами і релігійними філософами, точніше – філософськи мислячими теологами. Саме ліберальна теологія поклала початок розвитку філософської протестантської теології, родоначальником якої був Фрідріх Шлейєрмахер (1768 – 1834 рр.). Перше відхилення від ортодоксії в богослів'ї Ф. Шлейєрмахера спостерігається в його ставленні до Біблії, яка, на його думку, не є основним джерелом богопізнання [17, с. 153].

Шлейєрмахер намагався переосмислити християнську віру в категоріях секулярного раціоналізму і гуманізму. Під впливом кантівської філософії Шлейєрмахер зробив спробу надати лютеранському протестантизму нову форму і обґрунтувати специфічно протестантський спосіб "філософізації" християнської теології. Він застосував герменевтику як своєрідний теологічний метод обґрунтування релігії. Шлейєрмахер жив в епоху, коли гостро постало питання, як сумістити сучасний та історичний підходи до Біблії. Історична критика Біблії надзвичайно поширилася в XVIII ст. і виходила з просвітницької віри в розум, як основу будь-якого світорозуміння і світовідчуття.

Шлейєрмахер першим поставив питання про перегляд (а по суті, ревізію) традиційного змісту догматів християнства через призму герменевтики. Це логічно витікало із його уявлень про догмати як про прості символи, метафори релігійних почуттів. Шлейєрмахер намагався подолати розрив між релігією і знаннями, при-

мирити супранатуралізм з раціоналізмом. Він вважав, що теологію повинна бути антидогматичною і не обмежуватися набором раз назавжди сформованих і незмінних релігійних істин. Теологія повинна бути своєрідним художнім оповіданням, в якому відображалася б багатоманітність і вічна змінність релігійного життя людини. У цей спосіб Шлейєрмахер відійшов від ортодоксального розуміння християнства як релігії Об'явлення.

Шлейєрмахер піддав критиці всі традиційні погляди на особистість і діяння Христа. Шлейєрмахерський перегляд християнської теології особливо радикальний щодо всього, що пов'язано з авторитетністю Священного Писання. Саме на цьому принципі формувалася його критичний підхід до Біблії, сумнів в її богонатхненності та авторитеті, заперечення доктрин про непорочне зачаття, Ісуса, Трійцю і Другий Христовий прихід. Шлейєрмахер був переконаний, що ці догмати ніяк не пов'язані з історичним людським досвідом і пропонують лише непряме знання, а не безпосередню "богосвідомість" [7].

На зміну естетичної інтерпретації християнства Шлейєрмахером прийшла етична інтерпретація, яка отримала своє найбільше вираження й розвиток у ліберальній теології Адольфа Гарнака (1851 – 1930 рр.) і Ернста Трьольча (1863 – 1923 рр.).

Головні акценти ці теологи робили на єдності божественного і людського. Основною проблемою їхньої теології стала проблема культури. Гарнак і Трьольч оголосили всі досягнення людської історії, культури і науки втіленням християнських принципів. У центрі їх теології – Ісус, людина з втіленими моральними ідеалами. Гарнак виступив проти будь-якої догматики, всякого вчення у справах віри, будь-якого сповідання, а також "христології" як особливого вчення про особистість Христа.

Головна ідея творчості Гарнака полягає в тому, що в ранній Церкві догма виникла в процесі стихійного пошуку умов входження у християнську общину. А це затемнило початкову сутність і практичне значення вчення Ісуса. А тому необхідно відокремити "ядро" євангельської вістки як виявлення незмінної істини від "лушпиння" змінних форм життя і думки, в яке воно ("ядро") одягнене [14, с. 43–44]. Це були початки так званої "керигматичної теології".

Великий вплив на розвиток протестантської теології і філософії мав американський протестантський філософ і теолог Пауль Тілліх (1886 – 1965 рр.). Тілліх – творець філософської теології, або системи екзистенційної теології. Його тритомна праця "Систематична теологія", над якою він працював все життя, є, по суті, енциклопедією сучасної протестантської думки:

– теологія, за Тілліхом, не повинна ігнорувати світ з його проблемами, а повинна завжди шукати нові, більш конструктивні підходи до реальності;

– свою місію Тілліх бачив у тому, щоб подолати прірву між "мирською автономією" секулярної культури і трансцендентністю божественного, і, таким чином, він утверджував синтез і гармонію між християнством і сучасним світом;

– сутність теологічної програми модернізації традиційного християнства Тілліх зводить, по-перше, до ствердження символічної природи абсолютно всіх християнських понять, по-друге, до їх філософської інтерпретації (щоб бути сучасною, теологія повинна піддати реінтерпретації смислу усіх символів християнської віри).

Тілліх намагався примирити релігію з сучасним світом. Він вважав, що релігія утворює внутрішній зміст духовного життя людини, зокрема, – всієї культури. Отже, за Тілліхом, релігія – це сутність культури, культура – вираження релігії; все, що реалізується в досягненнях людської культури, за своїм змістом глибоко релігійне

[15]. Тілліх рішуче виступив проти спроб поставити Бога поза і понад світом. Бог, як зазначав Тілліх, – це начало, яке знаходиться не поза рамками цього світу, а всередині його, яке іманентне світові, але водночас відрізняється від нього, оскільки є "буттям в собі" [16, р. 182–183].

П.Тілліх доводив, що іманентність і трансцендентність не є виключаючими одна одну протилежностями. Він зазначав, що його онтологічна інтерпретація Бога в якості "буття як такого" дозволяє подолати обмеженість як традиційного християнського теїзму, який утверджує субстанційну різницю Бога і світу, так і натуралістичного пантеїзму, який виходить із субстанційного отождолення Бога і світу.

Таким чином, у свої теологічній системі П.Тілліх намагався об'єднати теологію і філософію. Він вважав, що завданням філософії є аналіз умов людського існування, тобто екзистенційні поняття, а завданням теології – давати відповідь на них. Відтак, кожний теолог повинен мислити філософськи і, навпаки, кожний філософ повинен мислити теологічно. Істина філософії, за переконанням Тілліха, повинна бути філософською теологією, визначенням якої є "метод кореляції", коли певні питання, сформульовані філософією, строго корелюються з аналогічними відповідями на них в теології.

Спроба П.Тілліха створити таку ситуацію, яка змогла б ліквідувати традиційну для християнства супранатуралістичну точку зору, – повернути християнство обличчям до світу, примирити розум і віру, – привела до того, що він, по суті, відійшов від ортодоксального християнства. Те, що створив П.Тілліх, являє собою щось на кшталт інтелектуалізованої релігії, в якій він відмовився від традиційного теїстичного об'єктивування Бога.

Виразником "деміфілогізованої і екзистенційної теології" був Рудольф Бультман (1884 – 1976 рр.), який виступив з вимогою перекладу мови Біблії і Церкви на мову сучасної людини, щоб деміфілогізувати традиційне християнство.

Суть програми деміфілогізації – викласти смисл біблійних образів і догматів у неміфілогічних виразах, інтерпретувати їх екзистенційно. "Міф потрібно інтерпретувати не космологічно, а антропологічно, краще: екзистенційно" [12, с. 22]. Вперше ці ідеї були викладені Бультманом в його працях "Kerygma und Mythos" – "Керигма і міф" (1918 р.) та "Neues Testament und Mythologie" – "Новий Завіт і міфологія" (1941 р.).

Бультман вважав: по-перше, що біблійні міфи не відповідають даним сучасної науки, вони не сприймаються людиною, світогляд якої формуються під впливом науки; по-друге, форма біблійних догматів не влаштовує сучасну людину, але це не означає, що їй чужий зміст Біблії, який має позачасову нормативну цінність для людей всіх часів. Істини релігійної віри абсолютні, але форми їх вираження різні для різних поколінь людей.

Таким чином, релігійно-філософський підхід Бультмана до досягнення форми і змісту новозавітних біблійних образів є своєрідною реакцією, з одного боку, на християнську ортодоксію, а з другого – на стару ліберальну протестантську теологію. Він виступив з критикою ортодоксії, яка "грішить" буквалізмом і некритично викладає та інтерпретує біблійні догмати, в результаті чого вміщені у них істини знаходяться поза розумінням сучасної людини. Буквальна інтерпретація новозавітних текстів, за його переконанням, неминуче веде віруючого у глухий кут і загрожує негативними наслідками для християнської віри і релігії взагалі [13, с. 18].

Для пошуку нових форм вираження старих релігійних істин, Бультман обрав екзистенційну філософію М.Гайдегера, розмисли якого Бультман вважав як "адекватні поняття", в яких відображаються людська

екзистенція [11, с. 232]. Він вважав, що такі основні поняття Нового Завіту, як воскресення тіла, викуплення кров'ю Христовою гріхів людства, вічне життя, а також етичний ідеал людської природи та історії спасіння тільки відволікають від того, чим є справжнє спасіння. Це – примітивні, міфологічні уявлення, які потрібно перетлумачувати в термінах гайдегеровського екзистенціалізму [7, с. 209].

Напрацьований П.Тілліхом взірець "інтелектуальної релігії" і "керигматиче богослов'я" Р.Бультмана ще більше посилювали загрозливі виклики, які виникли перед сучасним богослов'ям і церквою, оскільки релігійність у сьогоденньому християнському світі опинилася перед проблемою вихолощення традиційного духовного життя, що, безперечно, стало чинником привнесення кардинальних змін у свідомість і світогляд християн, сприяло їх секуляризації. Акценти змінилися з теїстичного на антропологічне, трансцендентного на іманентне, з духовного на матеріальне, а пошуки вічного – на пошуки сучасного сенсу життя, що, зрештою, сприяло ще більшій секуляризації західного протестантизму як в США, так і в європейських країнах.

Кризовий характер релігійної свідомості у сучасному секулярному світі й відповідно у секулярному християнстві передбачали ідеологи радикальної, або "нovoї", теології. І цей висновок актуалізує дослідження цієї теології, в якій знаходимо і діагноз сучасної релігійної кризи, і спробу подолати її за допомогою радикального перегляду самої сутності традиційного супранатуралістичного Бога, щоб створити іманентне сучасному світу християнство.

Радикальна, або "нова", теологія виступає з вимогою перегляду історичної місії християнства, пропонує різні проекти створення такої релігії, яка органічно вписувалася б у контекст сучасної соціально-історичної дійсності. Примирення людини з світом вона розглядає як важливе завдання сучасної теології. "Нова" теологія намагається визначити "земне" значення християнської віри для кожного індивіда і для суспільства в цілому, створити модель так званого секулярного християнства, яка була б досконалою гармонією з реальним світом.

Радикальну, або нову теологію 60-70-х років ХХ ст. потрібно розглядати як підсумок усієї попередньої протестантської теології. Вона виражає настрої протестантських теологів, незадоволених традиційним християнством, яке не враховує важливих змін, які відбуваються у світі й впливають на свідомість людини. Отже, актуальність дослідження полягає в тому, що релігійні процеси в сучасному світі, на межі другого й третього тисячоліття, по суті, підтверджують положення і висновки радикальної, або "нovoї", теології. Сучасна секуляризація в умовах всеохоплюючої глобалізації створила для церкви і традиційної релігійної віри нові серйозні виклики.

Біля витоків радикальної, або "нovoї", теології стояв німецький лютеранський теолог Дітріх Бонхоффер (Bonhoeffer Dietrich 1906 – 1945 рр.). Він два роки (1943 – 1945 рр.) провів у нацистському ув'язненні і був страчений. Особистість Бонхоффера привернула до себе увагу всього християнського світу після посмертного видання і перекладу "Листів і приміток із в'язниці", які були вперше опубліковані у 1951 р.

Усвідомлюючи, що Європа історично рухається до "абсолютно безрелігійної епохи", Бонхоффер надавав особливого значення "секулярному тлумаченню" християнства. Окремі елементи такої теології пізніше використали теологи, які навіть не враховували вихідних посилок і самої суті Бонхофферового світогляду (наприклад теологи "смерті Бога"). Разом з цим, ідеї, викладені у ранніх працях Бонхоффера, знаходять відгук

в євангельсько-протестантських і римсько-католицьких теологів [7, с. 192].

Сентенції Бонхоффера про "безрелігійне християнство", про "нерелігійну інтерпретацію" теологічних понять, про "повноліття світу" викликали жваву дискусію серед теологів і мали великий вплив на дальший розвиток усієї християнської теології.

Християнство, вважає Бонхоффер, повинно визнати, що "світ став повнолітнім" і більше не потребує такої релігії, яка споконвічно була компенсацією його незрілості й слабкості. Не потрібно такого Бога, який завжди відігравав роль тимчасового заступника прогалин у людських знаннях.

Ідеї радикальної, або "нової", теології отримали найбільше поширення серед протестантських теологів у США, де виникла теологія "мертвого Бога". Представники цього напряму протестантській теології – Т. Альтицер, Г. Кокс, В. Гамільтон, П. Ван Бурен, Г. Ваханян – одноставно констатують смерть традиційної ідеї Бога і виступають з вимогою пошуку нових релігійних ідей.

Альтицер не заперечує присутності універсальних рис релігії в рамках історичного християнства, але при цьому наполягає на необхідності звільнення християнства від вже не існуючої і застарілої форми релігії. Заперечуючи догмат про вознесіння Ісуса Христа, Альтицер трактує його втілення як первісну трансцендентну сутність Бога і мирську сутність створіння. Відтак, за Альтицером, "втілення справді реальне, якщо воно приводить до смерті вихідного священного – смерті самого Бога. Смерть Бога наступила тоді, коли історія повністю стала "смертю Бога" [10].

Необхідно визнати, вважає Т. Альтицер, що "смерть Бога є історичним фактом: Бог помер у наш час, у нашій історії, у нашому існуванні". Але, фіксує "смерть Бога", радикальні протестантські теологи одноставно у своєму устремлінні "віднайти релігійний смисл у світі, який потопав у безодні безбожництва". Зі "смертю Бога" вони пов'язують нежиттєвість старих традиційних символів вираження божественної реальності, а це означає, що у термін "смерть Бога" вони вкладають метафоричний смисл [10].

Заперечуючи трансцендентного Бога, Альтицер, натомість пропонує "діалектичний процес" саморозвитку Бога. Бог не може повернутися до первісного стану, який уже став пройденим етапом його поступового і незворотного процесу розвитку. Трансцендентний Бог помер, відтак у християнства немає підстав надіятись, що він колись воскресне у такому ж образі й подобі. Традиційні уявлення про Бога, традиційна християнська теологія повинна відійти назавжди і бути заміненими суголосно духові часу, не трансцендентною, а іманентною – "секулярною теологією". Ідеологія "смерті Бога" – це вияв сучасної кризи християнства, яке у виявленні своїх нових форм та інтерпретації явищ тенденцій сучасного глобалізованого світу намагається "воскресити Бога", але "іншого", ніж він був у минулому.

Виявом кризи традиційної релігійності й осмислення її сучасного буття в умовах глобалізації і секуляризації є "теологія надії" і "теологія процесу", які поширилися в США в другій половині ХХ ст. Перша з цих теологій переглядає традиційну сотеріологію християнства (вчення про спасіння в потойбічному світі), актуалізуючи її до сучасності, використовує найновіші філософські, соціологічні та психологічні концепції, щоб подолати тенденцію секуляризації релігії і відновити цінності християнства, але не в традиційній інтерпретації, а в земній їх реалізації царства Божого "тут і зараз", досягнення блаженства у сучасному реальному житті. "Теологія процесу" – це форма модернізму, в якому радикально

переглядається формулювання традиційного розуміння Бога для обґрунтування єдності особистого й імперсонального Бога, а також людської автономії через відповідальну участь в діяльності Бога [7, с. 1196].

Водночас "теології процесу" властиві уявлення, які, з точки зору традиційної теології, суперечать Святому Письму: розуміння божественної Триєдності, несумісне з вченням про три божественні особи; несторіанська або ебоністська тенденція в христології; заперечення богонатхненності текстів Святого Письма і надприродного характеру чудесних діянь Ісуса Христа; негативне ставлення до передбачення і пріречення; хитка позиція в питанні про первородний гріх і спадкове пошкодження людської природи [7, с. 1197].

Застосування філософської рефлексії для переосмислення традиційних християнських догматів та реконструкція біблійних текстів привела до суб'єктивізму в інтерпретації релігійної віри, до незвичного для традиційного віруючого плюралізму теологічної думки, до появи конкуруючих і навіть виключаючих одна одну теологічних концепцій. Таким чином, протестантські модерні теології як чинники секуляризації, ідучи шляхом все більшої модернізації положень традиційного християнства, так і не знайшли таких форм вираження релігійних ідей, які без будь-яких сумнівів і протиріч могла б прийняти сучасна людина, передусім сучасний віруючий. Таким чином, спроби модерних протестантських теологій врятувати християнство і створити таку релігію, яка була б прийнята у наш час, не виправдалися. Звідси – постійний і поки що незакінчений "парад" все нових модернізованих і містицизованих, секулярних і сакральних модусів протестантської теології, які, безспірно, потрібно вивчати, аналізувати, оскільки вони проникають до різних течій протестантизму в Україні та сприяють формуванню нетрадиційного для них постмодерністською, за суттю, секулярного світорозуміння й світовідчуття.

Список використаних джерел

1. Історія релігії в Україні: у 10-ти томах // Редколегія: А. Колодний (голова) та ін. Протестантизм в Україні // За ред. П. Яроцького. – К.: Світ знань, Т. 5. – 2002. – 424 с.
2. Історія релігії в Україні: у 10-ти томах // Редколегія: А. Колодний (голова) та ін. Пізній протестантизм в Україні (п'ятнадцятники, адвентисти, свідки Єгови) // За ред. П. Яроцького. – Київ – Дрогобич: Сурма, 2008. – 632 с.
3. Климов В. В. Скептицизм й інакодумання як інтелектуальний поступ. Релігієзнавчий аспект / В. В. Климов. – К., 2013. – 648 с.
4. Павленко Ю. В. Социокультурные истоки Западнохристианско-Новоевропейской цивилизации // Цивилизационная структура современного мира: в 3-х т. / Ю. В. Павленко. – К.: Наукова думка, 2006. – Т. 1. – 483 с.
5. Пауш Т. Католичество о третьем тысячелетии / Т. Пауш – М., 2007. – 416 с.
6. Тейлор Чарльз. Секулярна доба. Книга перша. Переклад з англійської. – К.: Дух і літера, 2013. – 664 с.
7. Теологический энциклопедический словарь. Под редакцией Уолтера Элвелла – Москва: Духовное возрождение, 2003. – 1456 с.
8. Черенков М. М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм. Генетико-типологічна спорідненість і національна ідентифікація в вимірі сучасності: Монографія / М. М. Черенков – Одеса: "Християнська освіта", 2008. – 566 с.
9. Шепетяк О. М. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття / О. М. Шепетяк – К.: УАР, 2014. – 345 с.
10. Altizer T. Radical Theology and the Death of God / T. Altizer, W. Hamilton. – New York, 1966. – 202 p.
11. Bultmann R. Glaube und Verstehen. Ges. Aufsätze II / Bultmann – Tübingen. – 1952. – 336 s.
12. Bultmann R. Kerygma and Mythologie / Bultmann – 1941.
13. Bultmann R. Neues Testament und Mythologie / Bultmann – 1941. – Режим доступу: [http://dtserv3.compsy.uni-jena.de/ss2014/systheo_uj/36597028/content.nsf/Pages/768E78D8C841E864C1257CEE005D5D79/\\$FILE/Neues%20Testament%20und%20Mythologie_Rudolf%20Bultmann.pdf](http://dtserv3.compsy.uni-jena.de/ss2014/systheo_uj/36597028/content.nsf/Pages/768E78D8C841E864C1257CEE005D5D79/$FILE/Neues%20Testament%20und%20Mythologie_Rudolf%20Bultmann.pdf).
14. Harnack A. Das Wesen des Christentums / Adolf von Harnack. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1977. – 176s.
15. P. Tillich. Protestant Era / Tillich – Chicago, 1957. – 226 p.
16. P. Tillich. The Courage to be / Tillich – New Haven. – 1952. – 197 p.
17. Schleiermacher F. Der christliche Glaube: 1821-22 // Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. – Studiennusgabe. Bd. 1. – Berlin, 1984.

О. В. Яроцкая

РЕФОРМАЦИЯ КАК ФАКТОР ФИЛОСОФСКО-МОДЕРНИСТСКОГО РАЗВИТИЯ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Исследуются особенности Реформации в проявлениях модернизма различных течений протестантизма – либеральной, радикальной, демифологизированной, керигматической, экзистенциальной, интеллектуализированной, неортодоксальной теологии. Определен характер их влияния на секуляризацию философско-богословского базиса современного американского, европейского протестантизма и украинского евангельского протестантизма.

Ключевые слова: Реформация, протестантизм, Библия, модернизм, постмодернизм, философия, секуляризация.

O. V. Iarotska

THE REFORMATION AS A FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF MODERNIST-PHILOSOPHICAL PROTESTANTISM

The article deals with the features of the Reformation in the manifestations of modernism in various currents of Protestantism – liberal, radical, demythologize, kerygmatic, existential, intellectualized, unorthodox theologies. The character of their influence on the secularization of philosophical and theological basis of modern American, European and Ukrainian Protestant evangelical Protestantism.

Keywords: Reformation and Protestantism, the Bible, modernism, postmodernism, philosophy, secularization.

УДК 260.1

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

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ КОНФЕСІЙ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

Розглядаються особливості інституалізаційних процесів в конфесіях пізнього протестантизму в контексті їх розвитку від "заборонених сект" до правової легітимізації, оцерковлення і активного входження в громадянське життя. Розкрито духовний і суспільний потенціал та проблемні тенденції їх інституалізаційного зростання.

Ключові слова: баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови, легітимізація, оцерковлення, інституалізація.

Течії пізнього протестантизму – баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, а також свідки Єгови – існують, кожна з них в Україні від ста до ста п'ятидесяти років. За радянської влади ці конфесії характеризувалися як "секти" і перебували в стані постійного адміністративного тиску, були об'єктом партійно-ідеологічної критики, атеїстичної пропаганди. П'ятидесятники фактично були заборонені і не підлягали реєстрації, оскільки після ініційованої державними органами так званої "серпневої угоди" 1945 р в Москві були насильно приєднані до евангельських християн-баптистів. Свідки Єгови від самого початку встановлення радянської влади в Західній Україні (1939 р.) були оголошені "антирадянською американською сектою", а тому були заборонені. У березні 1951 р. щодо свідків Єгови здійснено акт геноциду. За "Доповідною запискою Міністерства державної безпеки СРСР", схваленою особистим підписом Й. Сталіна, усіх свідків Єгови разом з сім'ями (7650 осіб) було вислано з України на "вічне поселення" до Сибіру без права повернення в Україну, а їхні домівки і майно конфіскувала держава.

У цьому контексті окремі пізньопротестантські конфесії в Україні досліджували Ю. Решетніков, М. Черенков, О. Спис, (баптистів), В. Любашенко, Р. Соловій, В. Франчук (п'ятидесятників), А. Желовага, Н. Жукалюк, Р. Сітарчук (адвентистів) та ін. Проте узагальнюючого дослідження сучасного стану і тенденцій характерних для всіх пізньопротестантських конфесій в Україні не здійснювалося, що і є метою даного дослідження.

Складні процеси відбувалися в середовищі баптистів і адвентистів. Силі радянські органи щодо цих конфесій здійснювали жорсткий контроль, застосовували репресії, провокували розколи й утворення опозиційних або паралельних, залежних від режиму, угруповань, знищували традиційні організаційні структури цих релігійних організацій.

Усі течії пізнього протестантизму за роки незалежності України пройшли шлях – за догматичними, культурно-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, мірою їхньої відкритості до суспільства і ставлення суспільства і держави до них – від секти до церкви. Нині вони мають ґрунтовно опрацьований корпус богослов'я, чітку ієрархічну побудову організаційної структури, по-сучасному вибудовані й функціонуючі релігійні

центри і культові приміщення для молитовно-проповідницьких зібрань, ґрунтовну систему підготовки кадрів від духовних семінарій і коледжів до інститутів й університетів, кваліфікований викладацько-професорський склад з богословськими і науковими ступеннями, власну високотехнологічну видавничо-друкарську базу, ведуть десятки теле- і радіопередач, мають розгалужені місійні центри, налагоджені зв'язки, відпрацьовану координацію співпраці зі своїми зарубіжними центрами. Крім того, пізньопротестантські церкви і релігійні організації реалізують в Україні свій соціогуманітарний потенціал. Застосовуючи досить динамічні й ефективні форми і методи впливу – освітнього, виховного, реабілітаційного, підприємницького, – пізньопротестантські конфесії налаштовані на діяльність в умовах ринкової економіки, правової держави, громадянського суспільства. Отже, такий різновид конфесійного улаштування і життєдіяльності не може бути сектою [7, с. 160]. Наголошуємо на цьому тому, що і зараз, як за радянської тоталітарної системи, ці пізньопротестантські конфесії подекуди в замовних публікаціях і телепередачах періодично піддаються характеристиці як "секти".

За кваліфікаційними ознаками М. Вебера і Е. Трольча, церква, з огляду її ставлення до світу загалом і до інших церков зокрема, характеризується як консервативна й неконформістська з універсальним принципом релігійна інституція, а секта – як вороже або індіферентне щодо світу й держави утворення, засноване на принципах свідомого добровільного вступу в членство. Сучасні традиційні українські течії пізнього протестантизму – баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, а також свідки Єгови позубулися загалом сектантських рис або прискорено їх позбавляються. Вони досягли високого рівня церковної реструктуризації, потенціал якої дорівнює і навіть перевершує її наявність в традиційних православних церквах.

Разом з тим, динамізм пізньопротестантських конфесій, їхнє активне входження у світ та особливості інституалізації потребують подальшого дослідження наступних її тенденцій [7, с. 161-162]:

1. У кожній пізньопротестантській конфесії накопичуються проблеми, які загалом можна охарактеризувати, як проблеми інституалізаційного становлення й інноваційних доктринальних змін, що призводять до пев-

них протиріч між суто українськими й американо-європейськими протестантськими моделями влаштування конфесійного життя, між колишнім сектантським ізоляціонізмом і лібералізмом нової протестантської теології, між традиційним та сучасним богословським підходом до есхатології, секуляризму, глобалізації, між залишками сектантської ментальності й новими оцерковленими формами функціонування протестантських громад, між старшим і молодшим поколіннями віруючих, між "автохтонами" і "неофітами".

2. Виникнення великої кількості місіонерських організацій гостро поставило питання про їх місце у структурі традиційного українського протестантизму, про їхні стосунки з місцевими протестантськими церквами. Відтак, виникають протиріччя між методами і формами функціонування новоутворених місій і традиційних протестантських церков, між старими і новими церквами. Оскільки новоутворені, приміром, баптистські й п'ятдесятницькі, церкви використовують нові, не властиві українському традиційному протестантизму форми богослужіння і часто критично ставляться до традиційних форм життєдіяльності (до богослужбової і побутової культури), то це призводить до звинувачень нових церков і місій з боку старих церков у "відступництві від євангельських принципів", у "харизматі" тощо.

3. В умовах задекларованої свободи совісті й намірів побудувати в Україні відкрите громадянське суспільство пізньопротестантські конфесії активно опрацьовують свої соціальні вчення, в яких означаються світоглядні принципи, конфесійні координати "входження у світ". Отже, йдеться про розвиток взаємовідносин сім'ї, церкви, суспільства з державою, про ставлення до світської і, зокрема, сучасної секулярної культури, про моральне здоров'я особи і нації, біоетику, екологію, соціальне служіння як відповідь на потреби і виклики українського суспільства.

4. Євангелізація, яку активно проводять пізньопротестантські церкви, підсилюється соціогуманітарними засобами, формами і методами: серед нових ефективних форм соціогуманітарної євангелізації – євангелізація національних меншин (болгар, гагаузів, циган, євреїв, татар); євангелізаційна робота серед безпритульних; спеціальні євангелізаційні програми для засуджених й організації протестантських громад у місцях відбування покарання; євангелізаційно-реабілітаційна робота з особами, що належать до груп ризику – алкоголіками, наркоманами, безпритульними.

5. Релігійна сім'я, як і раніше, залишається основним каналом поповнення протестантських громад. По суті, йдеться про нові форми підліткової і молодіжної євангелізації: молодіжні християнські клуби і кафе, дитячі й молодіжні клуби спілкування, дитячі табори, підготовку молодіжних євангелізаційних лідерів, обмін досвідом і поширення сучасних, привабливих для підліткової молоді, євангелізаційних форм роботи. Відтак, ця робота спрямована на формування молодого віруючого, адаптованого до співжиття в глобалізованому світі й секуляризованому суспільстві.

6. Загострюються протиріччя між принципом автономності окремо взятої громади і орієнтацією на побудову єпископальної моделі церковного життя, між принципом незалежності кожної громади як церкви та ідеєю централізації церковного життя. Однією із багатьох тенденцій є реакція на адміністрування обласним і центральним конфесійним керівництвом, що частиною протестантських церков (баптистських, п'ятидесятницьких) розглядається як істотне обмеження прав окремих громад та їх обласних об'єднань. Окремі пастори про-

тестантських церков застерігають про загрозу тоталітарного церковного клерикалізму.

7. В умовах тотального проникнення засобів, форм і методів функціонування протестантизму в західному світі відбуваються серйозні зміни, з одного боку, в напрямі прозахідної орієнтації українських пізньопротестантських громад і до певного розриву з національною духовною традицією, а з іншого – до збереження самобутності українських витоків протестантизму і його спорідненості з національною духовністю. Відчутна тенденція українізації богослужіння, використання в проповідях української мови, українських перекладів Біблії. За цією тенденцією не важко розпізнати як протидію певної частини віруючих та їхніх пасторів західному глобалізаційному й уніфікаційному протестантизму, так і спробу змінити ставлення до українськості в зрусифікованих протестантських громадах.

8. Тенденція до активного "входження у світ" налаштовує пізньопротестантські конфесії на діяльність в умовах ринкової економіки, громадянського суспільства, сприяє залученню віруючих до суспільно-політичних, соціально-економічних і ринкових процесів. Пізньопротестантські конфесії, всупереч їхнім соціальним деклараціям про відокремлення церкви від держави і віри від політики, все ж втягуються в політичні процеси. Про це засвідчили виборчі кампанії в Україні 2002, 2004, 2010, 2012 і 2014 років. Сотні віруючих пізньопротестантських конфесій були зареєстровані кандидатами в депутати різних рівнів представницької влади, і частина з них увійшла до обласних, міських рад і навіть до Верховної Ради України. Проявляючи громадянську ініціативу, пізньопротестантські конфесії створюють свої фонди, професійні об'єднання на зразок "Української асоціації християн-підприємців" (об'єднує баптистів, що займаються підприємницькою діяльністю), медичних асоціацій ЄХБ і АСД та інші суто конфесійні професійні, фахові, громадські утворення.

9. Усі зазначені інституалізаційні тенденції в пізньопротестантських конфесіях можуть і повинні стати об'єктом подальшого дослідження релігієзнавців. Адже йдеться про те, щоб українське суспільство адекватно розуміло процеси, які відбуваються в будь-якій конфесії. А конфесії, у свою чергу, демонстрували свою відкритість і прозорість для суспільства. Саме такий підхід до релігійно-суспільних процесів гарантуватиме українському суспільству стабільність, міжконфесійну толерантність, активне входження в громадянське суспільство всіх церков і релігійних організацій, віруючих і невіруючих. А в кінцевому підсумку це сприятиме громадянській злагоді, суспільній стабільності, національній безпеці, складовою якої є повага до прав людини і основних свобод, включаючи свободу совісті, релігії і переконання.

Водночас у кожній із досліджуваних пізньопротестантських конфесій накопичуються проблеми, які загалом можна охарактеризувати як проблеми інституалізаційного зростання і якісних доктринальних змін, що призводять до суперечностей між суто українськими та американо-європейськими протестантськими моделями влаштування конфесійного життя, між традиціоналізмом і лібералізмом, між старшим і молодшим поколіннями віруючих, між "автохтонами" і "неофітами", між залишками сектантської ментальності й новими оцерковленими формами функціонування протестантських громад, зрештою, між традиційним українським і модерністським західним богословським мисленням, що формується у протестантських церквах.

Процес динамічного зростання і організаційного будівництва протестантських церков в Україні відбувається в умовах внутрішніх криз, які притаманні всім течіям

пізнього протестантизму. Наприклад, виникнення великої кількості місіонерських організацій гостро поставило питання щодо місця місії у структурі баптизму, їхнього співвідношення з церквами, зокрема їхньої підзвітності помісним церквам. Виникли протиріччя між новоутвореними місіями і традиційними церквами, між старими і новими церквами, між інноваційним та традиційним підходом до філософсько-богословських імплікацій церкви в глобалізованому і секулярному світі [7, с. 161].

Разом з тим, в українському баптизмі й п'ятидесятництві формуються групи здебільшого молодих богословів, інтелектуалів, які одночасно мають наукові ступені кандидатів і докторів філософських чи історичних наук. Ці особистості налаштовані на реформування українського євангельського протестантизму, зокрема в церкві євангельських християн баптистів. Йдеться передовсім про "необхідність лідерів нового типу, які повинні бути однаково успішними й авторитетними в церковній і суспільній сферах служіння". Йдеться зокрема про формування "нової парадигми служіння", творчій потенціал якої застосовуватиметься в поза церковних формах служіння і сприятиме різноманітним формам присутності церкви в соціумі, участь християнських організацій в розвитку громадянського суспільства, взаємодії із суспільними організаціями в соціальній і виховній роботі [6, с. 239].

Лідери інноваційного підходу до реформування сучасного баптизму відверто говорять про "стагнацію церковного розвитку", причиною якого є інституалізація християнства, "закостенілість віри в релігійних формах": "Закрита система, яка не спілкується із зовнішнім світом, приречена на занепад. Якщо церква орієнтується на внутрішні інтереси, а не на участь в проблемному житті суспільства, то раніше чи пізніше втрачає зв'язок з реальністю і стає номінальною, "символічною" [6, с. 242]. Відтак, сучасна стагнація традиційних баптистських церков в Україні асоціюється з образом "закритої церкви", сформованої в несприятливих умовах радянського періоду. Поступово цей чинник, як вважають ті, що намагаються її реформувати, став визначальним у формуванні світогляду "закритої церкви" навіть в умовах її легалізації і свободи совісті. "Закриті церкви", як зазначають вони, властиві такі характеристики: субкультура, клановість, залежність від традиції міфологічного "братства", ієрархія, релігія як система заборон, етичний ригоризм [6, с. 233].

Отже, як вважає Черенков М.М., автор вище цитованих означень і характеристик сучасних консервативних євангельських протестантських церков (а до них він відносить, крім баптистів і п'ятидесятників), спільним для богословського вчення цих церков є "впевненість в скорому приході Христа за Церквою і початку суду над світом, що також вступає в протиріччя з протестантським принципом активної діяльності віруючого в світі, яка не вичерпується проповіддю спасіння, а включає також соціальне, культурне, економічне перетворення світу" [6, с. 57]. Проте в євангельському протестантизмі соціальне служіння безпосередньо пов'язане з місіонерством і проповіддю про скорий кінець світу. Євангельський протестантизм в його консервативних виявах критично ставиться до процесів модернізму й екуменізму. Розрив, який постійно поглиблюється, між богослов'ям і соціальною практикою, відчуження внутрішньоцерковного життя від суспільних процесів сприяє маргіналізації євангельських громад. На цьому ґрунті визріває перманентна богословська криза євангельського протестантизму, зокрема його традиційних сотеріологічних і есхатологічних уявлень. Водночас відмова протестантських церков Європи від буквалістського розуміння ес-

хатології і зведення місіонерської роботи до соціального служіння викликає неприйняття у консервативних громад євангельського протестантизму [6, с. 57-58].

Такий погляд М.М.Черенкова, доктора філософських наук, науковця і богослова, на стан сучасного баптизму в Україні засвідчує багатогранність і неоднозначність експертних оцінок інституалізаційних процесів в українському пізньому протестантизмі.

В умовах свободи українські баптистські церкви зустрілися з новими проблемами, оскільки вчення, що несе в українське баптистське середовище частина закордонних богословів і місіонерів, не відповідає богословському розумінню і традиціям вітчизняних богословів. В умовах войовничого атеїзму практично єдиним джерелом богослов'я баптистських церков була Біблія. Богословські дискусії у вітчизняному протестантизмі відбувалися лише між різними течіями (переважно між баптистами і п'ятидесятниками), а не між лібералами і консерваторами. Але з кінця 80-х років минулого століття ситуація змінилася. Відкриті кордони, велика кількість постійно працюючих в Україні західних місіонерів та поширення перекладної богословської літератури створили сприятливі умови для широкого проникнення в церкви ЄХБ, як, зрештою, і церкви п'ятидесятників, адвентистів, різних форм західного богослов'я.

Процесам перетворення на західний кшталт українського пізнього протестантизму сприяють і нові служители, особливо ті, хто отримав дипломи за кордоном. Скажімо, у баптистській церкві з'явилася каста професіоналів. Це прискорює процес розділення членів баптистських церков на клір і мирян, всупереч традиційному декларуванню основоположного принципу протестантизму про загальне священство. У громадах спостерігається перехід з конгрегаційної форми управління до пресвітеріанської. Рядові парафіяни беруть дедалі меншу участь у вирішенні важливих проблем церковного життя. Поступовий перехід від конгрегаційної до пресвітеріанської (а іноді й до єпископальної) моделі управління відбувається не лише в помісних церквах, а також в обласних об'єднаннях та союзах.

Поряд з проблемами, які часто викликають напруження в конфесійному житті, існують досить динамічні й ефективні засоби, методи та форми євангелізаційної, місіонерсько-проповідницької, інформаційної, освітньої, кадрової, підприємницької діяльності, завдяки яким цим протестантським церквам і їхнім регіональним громадам вдається успішно розвиватися й досягати поставленої мети.

Пізнопротестантські церкви в Україні створюють своє сучасне світобачення, зокрема щодо ролі релігійного фактора в секулярному, глобалізованому світі, на антропологічній парадигмі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству, позаконфесійному облаштуванню українського суспільства без клерикального спрямування, солідаризуючись з принципами Конституції України про відокремлення церкви від держави і школи від церкви та права на свободу совісті.

Щодо ролі релігії і місця церкви в політичній і духовній трансформації українського суспільства маємо різні рефлексії, які відображають православний консерватизм, католицький авангардизм і протестантський реалізм. Вони охоплюють широке коло соціальних, суспільно-політичних, культурологічних, правових, етично-моральних проблем у контексті держава-церква, політика-церква, культура-церква, світське право-християнська етика, церква і проблеми глобалізації, євроінтеграції, секуляризації.

Усі пізнопротестантські церкви в Україні (баптисти, адвентисти, свідки Єгови, п'ятидесятники) мають спіль-

ний погляд щодо ролі релігійного фактора в політичному й духовному житті суспільства та реалізації принципів свободи совісті. Вони вважають, що жодна конфесія не повинна мати не тільки статусу державної, офіційно визнаної, привілейованої, а й будь-яких інших пріоритетів у правовому полі українського суспільства й практичній його життєдіяльності. Вони негативно оцінюють демонстрування деякими представниками влади, особливо місцевої, своєї прихильності до тієї чи іншої конфесії. Протестантські церкви наполягають на підконтрольності державної влади громадянському суспільству, яке має бути позаконфесійним і поважати свободу совісті та демократичні права всіх громадян і кожної окремої особи. Разом з тим окремі з них, скажімо адвентисти стурбовані зростаючою апатією українців до громадянського життя, нерозумінням і часто недовірою до влади, яка, у свою чергу, допускає безвідповідальність і аморальність у своїй діяльності.

Пізнопротестантські церкви вважають пріоритетним для себе завданням ініціювати моральну відповідальність громадян перед суспільством, спонукати людей об'єднуватися у громадянські організації, вони зорієнтовані на добродійні, соціальні, освітні, правозахисні цілі. Протестанти вбачають особливу небезпеку в релігійному чи вузько конфесійному зорієнтованому законодавстві, оскільки завжди, коли релігійні керівники посилювали свої позиції або домагалися за допомогою державної влади виконання клерикальних програм, результат був трагічним. Вони вважають, що, наприклад, запровадження релігійно зорієнтованих дисциплін до програм середньої і вищої школи суперечать Конституції України, в якій чітко визначено світський характер і держави, і школи [6, с. 399 – 400].

Церква як сакральна установа не повинна брати участі в політичному житті, оскільки вона не може дозволити собі бути просякнутою духом партійності, що роз'єднує суспільство. Такої точки зору дотримуються всі пізнопротестантські конфесії в Україні, хоча між ними є деякі відмінні погляди. Церква має служити всьому суспільству, вважають адвентисти, і тому її священнослужителі не можуть брати участі в політичній боротьбі. Свідки Єгови сповідають принцип нейтральності щодо політики, і тому всі члени цієї релігійної організації (а не лише священнослужителі, як в адвентистській церкві) категорично відсторонюються від будь-яких громадських, політичних рухів і партій, хоча свої погляди на ті чи інші форми державного ладу і політичного управління висловлюють: позитивні – щодо демократичних, негативні – дототалітарних, диктаторських. Свідки Єгови також критикують клерикалізм, расизм, крайній націоналізм, ксенофобію.

І все ж серед значної частини протестантів, насамперед серед адвентистів, баптистів і п'ятидесятників, утверджується переконання, що віруючі не повинні відмежовуватися від громадського життя і можуть брати участь у суспільній, політичній діяльності й таким чином приносити користь суспільству й державі. Проте утримання від будь-якої політичної діяльності – обов'язкова вимога до всіх штатних служителів церкви. Водночас, наприклад, адвентисти вважають, що як громадяни своєї країни служителі церкви АСД можуть залишити церковне служіння і займатися політичною діяльністю. Вони також допускають "наявність різних політичних переконань" серед своїх служителів і рядових членів громад, залишаючи за кожним віруючим "розумний вибір" політичних орієнтацій. Віруючих, які працюють у місцевих і центральних органах влади чи балотуються як кандидати на виборах, церква АСД не критикує і не осуджує. Вони мають право зберігати за собою не лише

членство, а й служіння в помісній церкві. Ці положення зафіксовані в "Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні" [3, с. 188 – 194].

Отже, в українському пізньому протестантизмі відбуваються складні процеси, пов'язані з визначенням чіткої позиції щодо суспільного життя, соціально-політичних реалій сучасної України. Перевага Святого Письма над теологією, християнської етики над філософськими й соціальними вченнями традиційно була притаманна багатьом пізнопротестантським, зокрема евангельським і месіансько-есхатологічним течіям. Через це вони були переважно індиферентні до нерелігійної рефлексії і дуже вузько окреслювали коло своїх суспільних інтересів. Це значною мірою консервувалося їхнім напівлегальним або нелегальним існуванням в умовах тоталітарної влади.

Нині в українському протестантизмі пробуджується інтерес до громадського життя. За суттю, всі пізнопротестантські течії вже визнають необхідність "входження у світ", за винятком деяких консервативних церков, про що йшла мова раніше. Водночас відбувається зіткнення різних тенденцій: традиційного відмежування від суспільства ("Не любіть світу і того, що у світі, бо той, що любіть світ, не має любові Божої") й активного входження у світ ("Не молю, що ти їх із світу забрав..."). Протестантські церкви дивляться на соціальний розвиток українського суспільства з "християнським оптимізмом". Процес визначення соціально-політичної моделі розвитку української держави, підкреслюють адвентисти, має бути відкритим, скерованим на піднесення гідності людської особи. Пріоритет надається створенню та функціонуванню дієвих механізмів відкритого діалогу між державною владою і громадянами [7, с. 187].

Майже всі течії пізнього протестантизму в Україні налаштовані на діяльність в умовах ринкової економіки, правової держави, громадянського суспільства. Баптисти, адвентисти і п'ятидесятники активно залучаються до суспільно-політичних, соціально-економічних процесів. Під час виборчих кампаній баптисти були зареєстровані кандидатами в депутати різних рівнів представницької влади, а також висувалися у депутати Верховної Ради України. Такі тенденції спостерігаються і в п'ятидесятницькому середовищі, представники якого активно включалися у виборчі перегони. Для адвентистів раніше це було характерно менше. Проте, як зазначено в "Основах соціального вчення церкви АСД в Україні", і адвентисти почали досить активно реагувати на нові можливості, що створюються для розвитку громадської ініціативи в умовах гарантованої Конституцією України свободи совісті [7, с. 187]. Можна сподіватися, що віруючі протестантських церков здивують українське суспільство своєю громадянською мобільністю й різними формами соціального, політичного та духовного входження у світ. Таким чином, протестантські церкви є фактором конфесійної рівноваги, толерантності й стабільності українського суспільства.

Протестантські церкви вважають, що майбутнє України – це розвиток громадянського суспільства, і тому непротиставляють християнську етику світському праву. Протестантські кола вважають, що сьогодні, коли Україна переживає вирішальний період духовної і культурної трансформації, церква має допомагати суспільству "набувати нового творчого бачення" своєї перспективи, що охоплює і законодавчу сферу. Цю проблему, наприклад, вважають адвентисти, буде вирішено, коли гідність людської особистості укладатиметься в етичні норми, джерелом яких є християнська етика. Але водночас у "Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні" світське право не протиставляється християн-

ській етиці, оскільки вважається (світське право), як "законодавчо закріплений мінімум етичних норм, необхідних для співіснування" [6, с. 397 – 398].

Підтримуючи становлення правової демократичної держави й розвиток громадянського суспільства, в якому "гармонізується єдність демократичного права, правотворчості та правозастосування", всі пізньопротестантські церкви виступають за гарантування кожній особистості основних прав у світській правосвідомості, проти абсолютної свободи держави і проти необмеженої свободи особистості, за політичний і світоглядний плюралізм у позаконфесійному суспільстві, за рівність громадян у їхніх конфесійних виявленнях [3, с. 188 – 194].

Протестантські конфесії в Україні не мають клерикальних претензій і не роблять спроб зупинити або повернути до Середньовіччя ходу культурного розвитку людства. Вони визнають закономірними втрату культурою сакральної санкції і становлення секулярної, антропологічної культури. Наприклад, церква АСД в Україні, визнаючи суперечності між вірою і культурою, водночас декларує готовність бути "відкритою до нових тенденцій у розвитку культури в сучасному плюралістичному суспільстві". Не розчиняючись у сучасній культурі, церква АСД рекомендує своїм священнослужителям "ознайомлюватися з новими течіями в культурі, щоб знаходити ефективні шляхи до свідомості сучасної людини" [3, с. 222 – 223]. На таких самих позиціях щодо секулярного суспільства і світської культури стоять свідки Єгови, в сучасній літературі яких знаходимо систематичні огляди культур різних народів, доброзичливе ставлення до національних культур, зокрема української.

Пізньопротестантські конфесії в Україні не підтримують спроб окремих церков клерикалізувати культуру, насаджувати стандарти православної, католицької, або якоїсь іншої конфесійної культури. Визнаючи пріоритетність світської культури над клерикальною, вони вважають, що громадянське суспільство і церква не повинні нав'язувати одне одному жодних культурних стандартів. Церква, діючи в незалежному віддержави автономному полі, співпрацює з громадянським суспільством, сприяє створенню необхідних умов для розвитку культури національних і релігійних меншин та запобігає будь-яким формам культурної дискримінації. Культура, підкреслюють українські протестантські авторитети, не повинна слугувати політичним чи релігійним інтересам, а лише сприяти становленню кожної людської особистості [3, с. 219 – 224].

Ставлення до світської, секулярної культури і тим більше національної культури з боку різних пізньопротестантських конфесій в Україні неоднозначне. Найбільш перейнятими проблемами культури можна вважати баптистів та адвентистів. Свідки Єгови засуджують прояви нігілізму щодо національної культури і з повагою ставляться до "розумної національної гордості" за свою батьківщину, свій народ, свою мову і культуру, виступаючи водночас проти клерикалізації культури, проявів расизму, національної обмеженості, національного екстремізму (журнал "Пробудись!". – Нью-Йорк, 22 лютого, 1998 р.). П'ятидесятницька церква, очолювана М. Є. Паночком, активно долає спадок колишньої мовної русифікації богослов'я, проповіді й стає, за змістом і формою своєї діяльності, українською патріотичною церквою. Адвентисти вважають, що сучасне українське суспільство переживає кризу культурної самоідентифікації і потребує духовного, культурного та національного самовизначення [3].

Позиція протестантських церков в Україні щодо глобалізаційних і секулярних процесів і відповідно євроінтеграції відзначається гнучкістю, реалізмом, широким, а

не вузькоконфесійним поглядом на цю проблему. У цьому сенсі чітко і послідовно сформульована вона, скажімо, в соціальній концепції церкви АСД: глобалізація (а відтак і євроінтеграція) розглядається як "нове явище в світовій історії, як новий історичний етап людського співтовариства" [7, с. 190]. Така об'єктивна оцінка ґрунтується на тому, що глобалізація охоплює всі сфери людського життя, об'єднуючи політичні, економічні й соціальні процеси світового соціуму. Створення єдиного інформаційного простору, розширення економічних, наукових і культурних зв'язків – усе це, вважає церква АСД, прискорює хід історії. Підштовхують рід людський до об'єднання і негативні фактори – загроза екологічної кризи, міжнародна злочинність та тероризм, нові небезпечні хвороби, які загрожують цілим континентам, і багато іншого. Все це, як зазначено в "Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні", засвідчує про "необхідність термінових скоординованих зусиль усіх народів і держав" [7, с. 190].

Разом з тим, оцінюючи об'єктивні й загальнокорисні фактори глобалізації, протестантські церкви звертають увагу і на негативні тенденції: зростаючу матеріалізацію інтересів сучасного людства; моделювання інтересів і запитів населення за допомогою засобів масової інформації; спроба реконструювання релігійно-державних союзів.

Своє завдання в умовах глобалізації протестантські церкви бачать у зміцненні, зокрема, таких світоглядних і морально-етичних основ, як: активна життєва позиція і участь у всіх творчо значимих процесах сучасного суспільства; молитва про дарування мудрості й успіхів українським державним діячам у сфері глобальної політики з урахуванням національних інтересів України; негативне ставлення до антиглобалістських програм та інших екстремістських діях [7, с. 191].

Усі протестантські церкви погоджуються з тим, що Конституція України відображає основні положення міжнародних правових актів – "Всезагальної декларації прав людини, Європейського пакту про громадянські і політичні права", "Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на підставі релігії чи переконання" і, відповідно, гарантує та захищає свободу совісті своїх громадян. Протестантські церкви високо оцінюють положення Конституції України, насамперед розділи про права і свободи, і вважають, що необхідно пильно стежити за правозахисною практикою цих конституційних норм і сприяти тому, щоб законотворчий процес не був спрямований на порушення права про свободу совісті [7, с. 191].

Усі протестантські церкви України мають необхідні управлінські структури, 89 навчальних закладів (близько 9 тис. слухачів), налагоджену видавничу діяльність, видруковують 87 газет і журналів, опанували ефір українського радіо, виходять на телебачення. При громадах діє 4382 недільні школи, наявні 193 протестантські місії (дані за 2013 р.).

Богослов'я пізньопротестантських церков пріоритетно зорієнтоване або на євангельські етично-моральні аспекти (баптисти, п'ятидесятники) з незначним акцентуванням на есхатології та хіліазмі, або на есхатологічно-хіліастичні вияви віровчення (адвентисти, свідки Єгови) з посиленою останнім часом акцентуацією на етично-моральних проблемах. До етично-моральних проблем, які мають пріоритетне значення в богослов'ї й проповідницькій діяльності всіх пізньопротестантських конфесій належать: шлюбно-сімейні стосунки, зокрема, ставлення до розлучень, абортів, гомосексуалізму, шлюбів з іновірцями, критичне ставлення до секуляри-

зації, загроза якої вбачається у західному впливі, прагматизмі у щоденному житті, лібералізмі в теології.

Разом з тим під впливом західної протестантської теології стимулюється активна участь протестантських громад у суспільно-політичному житті, посилення патріотичних виявів, використання у богослужінні національних мов, позитивне ставлення до виконання громадських обов'язків, зокрема військової служби, викладання християнської етики в загальноосвітніх школах, здобуття позитивних характеристик конфесії у засобах масової інформації.

Відразу після проголошення незалежності України протестантські конфесії ініціювали створення Українського Біблійного товариства з метою перекладу Біблії українською мовою і безкоштовного поширення її в Україні, залучаючи до цієї шляхетної справи інші церкви, зокрема православні й Греко-католицьку. За 20 років діяльності Українського Біблійного товариства праця з видання і поширення української Біблії набула таких масштабів, що, по суті, кожна українська сім'я отримала можливість мати Біблію українською мовою. Це надзвичайно важливо для подолання русифікації українства, яке, на жаль, століттями, почавши від царської Росії і Радянського Союзу, здійснювала російськомовна Біблія. Усі протестантські конфесії, як і Православна церква, були зросійщені, оскільки Слово Боже читалося російською мовою, проповіді виголошувалися російською мовою, пісенники були російські. Особливо ця тенденція мала масштабні вияви на сході й півдні та в центрі України. Нині завдяки українській Біблії протестантські конфесії повертаються до національних витоків.

Разом з тим пізньопротестантські конфесії в Україні, крім адвентистів, не мають чітко опрацьованого, цільного соціального вчення – одного із важливих і актуальних сегментів богослов'я. В "Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні" – віросповідно-соціальному документі, прийнятому в 2003 р., зазначається, що в ньому "відображено розуміння церквою АСД свого місця і ролі в соціальному просторі України". Це стосується насамперед таких проблем: взаємовідносин особи, сім'ї церкви з суспільством і державою; ставлення до екуменізму та інших релігій; розуміння сучасної світськості, зокрема модерної культури; ефективні заходи для збереження здоров'я особи і нації; актуалізація біомедичної етики і екологічної проблематики; спрямованість соціального служіння в цілому на потреби українського суспільства [2, с. 393 – 394].

Проте соціальне вчення інших пізньопротестантських конфесій (зокрема, баптистів і п'ятидесятників) досі залишається нерозвинутим і являє собою коментар до більш загальних доктринальних положень. Звідси критичні оцінки окремих авторів, передовсім інтелектуалів-богословів і дипломованих філософів-релігієзнавців з середовища баптистів про стагнацію і консерватизм в баптизмі.

"Визнання віри" Всеукраїнського союзу об'єднань Євангельських християн-баптистів містить розділи: "Свобода християнина і свобода совісті", "Ставлення до держави та громадських обов'язків", "Християнин і добрі вчинки". Але в цьому віросповідному документі немає положень, які стосуються приватної власності, демократії, громадянського суспільства. Тим більше, що така необхідність актуалізується наявністю в громадах євангельських віруючих значного соціального потенціалу. Тільки у ВСОЄХБ діють 42 духовних навчальних закладів, в яких навчаються близько 7 тисяч студентів-християн нової формації, які можуть стати активними учасниками суспільного життя в Україні. Вони уже здійснюють широкомасштабні соціальні програми: працю-

ють у школах-інтернатах, дитячих притулках, будинках для літніх людей, в лікарнях, опікуються бездомними дітьми, наркозалежними, ВІЛ-інфікованими. Саме вони мали б працювати заради відновлення духовно-морального потенціалу суспільства. Проте подекуди в євангельських протестантських церквах, як зазначають самі протестантські аналітики, зберігається дистанція та підозрілість стосовно суспільства. Деякі громади свідомо цураються соціальної ідентифікації, підкреслюючи свою інакшість від цього світу [6].

Деякі протестантські аналітики, про що вже зазначалося, схильні до таких спостережень: в економіці роль українського протестантизму незначна; у політиці українські протестанти покищо не стали значущим чинником; національне суворо підпорядковане релігійному; в етиці немає місця лібералізму, навпаки, панівним є жорсткий ригоризм; в добродійності неминуче присутній євангелізм [1, с. 423].

Окремо слід сказати про Свідків Єгови, які у своєму ставленні до політики, ідеологічної боротьби, інших релігій дотримуються принципу нейтральності, який, проте, не заважає їм піддавати критиці расизм, крайній націоналізм, комунізм і фашизм, тоталітаризм і клерикалізм. Ці теми постійно присутні в їх богословській літературі – журналах "Вартова башта" і "Пробудись!". Разом з тим ставлення свідків Єгови до світської влади, демократичної держави, громадянських обов'язків позитивне. Як законотворчі громадяни, Свідки Єгови зразково поведуть себе у суспільстві. Більше того, останнім часом в інституційній структурі цієї конфесії створено спеціальні підрозділи для підтримання зв'язків з державними, науковими, гуманітарними установами з метою інформування їх і вирішення проблем, які мають не лише конфесійне, а й суспільне значення. Свідки Єгови стають все більш відкритою і прозорою конфесією [2, с. 597 – 598].

Справжнім проривом у відносинах між так званими "традиційними" і протестантськими церквами було створення 2 грудня 2004 р. Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій – альтернативного міжконфесійного консультативного дорадчого органу, до складу якого увійшли УПЦ Київського патріархату, УГКЦ, Римокатолицька церква, Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської (п'ятидесятники), Українська християнська євангельська церква і Братство незалежних церков та місій ЄХБ (баптисти).

Це об'єднання однієї православної, двох католицьких і трьох протестантських церков не можна вважати екуменічним проектом. Але сутнісна природа цієї Всеукраїнської ради полягає у тому, що церкви, які входять до неї, зайняли чітку і прозору громадянську позицію, яку послідовно демонструють останніми роками під час суспільних трансформацій та загострення політичної боротьби. Ці церкви та релігійні організації активно виступили проти фальсифікації президентських виборів 2004-2005 рр. і закликали до чесного проведення голосування українського народу як важливого поступу України на шляху демократичного розвитку. У 2006 р. ці церкви і релігійні організації виступили єдиним чином проти розпалювання міжнародної ворожнечі, сепаратизму, зневажливого ставлення до української мови як державної.

4 квітня 2007 р. ці самі конфесії як учасники Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, прийняли Звернення до українського народу, в якому акцентували увагу на політичну корупцію, забуття окремими політичними силами своїх передвиборчих обіцянок і програм, нездатність політичних сил, представлених у Верховній Раді України, виробити взаємоприйнятні механізми співпраці, що поглибило протистояння гілок

влади. Єдиним виходом із політичної кризи Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій вважає вільні демократичні вибори, на яких український народ як єдиний носій повноти державної влади, повинен зробити своє волевиявлення, а політичні партії очиститись від підозр у нехтуванні волею народу. Саме таке розв'язання політичної кризи пропонується у цьому Зверненні, яке привернуло до себе увагу не лише політичних сил і громадськості в Україні, а й за її межами.

Протестантські конфесії брали активну участь у Помаранчевій революції 2004-2005 рр., та Революції гідності 2013-2014 рр. відкрито й активно демонстрували громадянську, патріотичну позицію чи то в оцінюванні голодомору (1932-1933), чи у ставленні до Української повстанської армії (УПА) і до героїв Крут, а також до конституційного статусу української мови як державної. Зрештою, протестантські лідери гідно представляють Україну на міжнародній арені як патріоти України.

Так, наприклад, 17 листопада 2007 року група п'ятидесятницьких єпископів виступила з відкритим листом до громадськості. Цей лист був відповіддю на зневажливе ставлення до УПА і критику Президента України з боку С. Ряховського, члена Громадської палати Російської Федерації при Президенті В. Путіну. Оскільки С. Ряховський є п'ятидесятницьким єпископом і посідає досить вагоме місце у п'ятидесятницькому русі в Російській Федерації, українські п'ятидесятницькі єпископи в його висловлюваннях і діяльності вбачають імперську тенденцію до великодержавності і очевидну спробу дискредитації України як незалежної, демократичної, європейської держави. Українські п'ятидесятницькі єпископи засудили спробу розпалювання міжрелігійної ворожнечі, внесення розколу в церковний простір України шляхом спекуляції християнськими цінностями і мораллю, використовуючи при цьому чутливі для української історії й української ментальності події і процеси. Вони запропонували Громадській палаті Російської Федерації при президентові В. Путіну виступити з ініціативою щодо визнання Державною Думою Росії голодомору 1932-1933 рр. в Україні геноцидом українського народу [7, с. 180].

Українські протестантські пастори намагаються пояснити своїм співвітчизникам в Російській Федерації, які перебувають під певним впливом проімперської пропаганди російських ЗМІ, справжній стан політичного і громадського життя в Україні, активно захищають українську державність, українську мову. Про це свідчать листи, які вони надсилають, наприклад, до редакції російських протестантських видань, зокрема журналу "Нард" (баптистське видання). Відтак, ми можемо спостерігати розмежування в оцінках політичних процесів між українським євангельським протестантизмом і його російським крилом.

Висновки.

1. Незважаючи на незначну (порівняно з парафіянами православних і католицьких церков в Україні) кількість своїх послідовників (приблизно 1,75 млн), пізньопротестантські конфесії застосовують динамічні й ефективні засоби, методи і форми євангелізаційної, місіонерсько-проповідницької, інформаційної, освітньо-виховної, кадрової, благодійницької, реабілітаційної, підприємницької діяльності, завдяки яким їм вдається успішно розвиватися і досягати поставлених цілей.

2. Відбуваються істотні інституалізаційні процеси, які пізньопротестантським конфесіям надають "нового обличчя" в суспільстві і "нової динаміки" порівняно з православ'ям і католицизмом: швидкими темпами зростає кадровий склад і рівень підготовки професіоналів-священнослужителів у вищих релігійних закладах в Україні і за кордоном. Оскільки масове поповнення громад майже

припинилося, релігійна сім'я є основним об'єктом євангелізації, а релігійний вишкіл і християнське виховання дітей і молоді як резерв поповнення новими членами громад – пріоритетний напрям пасторської праці.

3. Соціогуманітарна діяльність, яка характерна для всіх пізньопротестантських конфесій, коригує "вертикальне богослов'я" в бік його горизонталізації, тобто вирішення соціогуманітарних проблем; відбувається зміщення акцентів з культової практики, зокрема хіліастично-єсхатологічного вчення, на гуманітарну, освітню, реабілітаційну сферу. Саме таким чином проводиться євангелізація людей, які перебувають за межею бідності, соціально малозабезпечених, інвалідів, самотніх, безпритульних осіб з груп ризику.

4. Важливим фактором інституалізації пізньопротестантських конфесій і водночас євангелізації людей "з цього світу", діючим засобом привернення до цих конфесій уваги громадськості, а також пропаганди віровчення є масове будівництво Домів молитви, "Залів Царства", приміщень духовних навчальних закладів, архітектурні форми яких, зовнішнє та внутрішнє їх оздоблення відповідає сучасним євростандартам. Вони ефективно вписуються в забудову особливо занедбаних селищ міського типу, районних центрів, міст з підвищеним ризиком екологічної, соціально-психологічної та морально-етичної обстановки.

5. Усі пізньопротестантські церкви і релігійні організації України ґрунтують своє світобачення, зокрема щодо ролі і місця релігії в сучасному секуляризованому суспільстві, на антропологічній парадигмі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству, позаконфесійному облаштуванню суспільства, солідаризуючись із принципами Конституції України про відокремлення церкви від держави і школи від церкви.

6. Протестанти вбачають особливу небезпеку для суспільства в запровадженні будь-яких переваг чи винятків для якоїсь однієї або кількох релігій з визнанням їх особливої ролі як "національної", "історичної", "традиційної" церкви, оскільки завжди, коли релігійні інституції посилювали свої позиції або намагання за допомогою державної влади ініціювати виконання клерикальних проектів, результат був трагічним в цілому для суспільства. Пізньопротестантські церкви і релігійні організації зорієнтовані на соціогуманітарні, освітні й правозахисні цілі. Таким чином, відбувається корекція "вертикальної сутності" протестантизму в бік "горизонталізації", тобто зміщення акцентів з єсхатології та сотеріології на суспільні, соціогуманітарні сфери діяльності.

7. Церква як сакральна установа не повинна брати участі в політичному житті, партійній діяльності, що роз'єднує суспільство. Такої точки зору дотримуються всі пізньопротестантські конфесії в Україні. І все ж у більшості баптистів, п'ятидесятників, адвентистів утверджується переконання про доцільність брати участь у суспільній, державній діяльності, а утримання від будь-якої політичної діяльності – обов'язкова вимога лише для штатних служителів церкви. Віруючі цих конфесій працюють у місцевих і центральних органах влади, балатуються як кандидати на виборах до місцевих рад і до Верховної Ради України.

8. Пізньопротестантські церкви все більше позиціонують себе як українські, патріотичні, єкуменічні. Вони сприяють утвердженню конфесійної рівноваги, толерантності й стабільності в українському суспільстві, виступаючи водночас проти національної обмеженості, шовінізму, расизму, екстремізму в будь-яких формах – світських і клерикальних.

Список використаних джерел

1. Історія релігії в Україні: у 10-ти томах // Редколегія: А.М. Колодний (голова) та ін. Том 5. Ранній протестантизм в Україні. Пізній протестантизм в Україні. Баптизм. // За ред. П.Л. Яроцького. – К.: "Світ знань", 2002. – 424 с.
2. Історія релігій в Україні: у 10-ти томах // Редколегія А.М.Колодний (голова) та ін. Том 6. Пізній протестантизм в Україні (п'ятидесятники. Адвентисти, свідки Єгови). // За ред.П.Л.Яроцького. – Київ-Дрогобич: видавець Сурма С., 2008. – 632 с.
3. Жукалюк Н., Любащенко В. Історія Церкви християнАдвентистов сьомого дня в Україні. – К., 2003. – 527 с.
4. Ранній і пізній протестантизм в Україні. Євангельські течії: баптизм, п'ятидесятництво. Хіліастично-місіанські течії: адвентисти, свідки

Єгови // Історія релігій в Україні. За редакцією професорів А.М.Колодного і П. Л. Яроцького. – К.: "Знання", 1999. – 735 с.

5. Черенков М.М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм. – К.: Асоціація "Духовне відродження", 2008. – 565 с.
6. Черенков М. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущемевангельськихцерквей. – Черкасы: Коллоквиум, 2012. – 291 с.
7. Яроцький П.Л. Протестантизм в Україні // Релігієзнавство. Сучасні процеси в світі й Україні. – К.: Кондор, 2013. – 439 с.

Надійшла до редколегії 11.06.16

П.Л. Яроцький

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОЗНЕПРОТЕСТАНТСКИХ КОНФЕССИЙ В НЕЗАВИСИМОЙ УКРАЇНІ

Рассматриваются особенности институциональных процессов в конфессиях позднего протестантизма в контексте их развития от "запрещенных сект" к правовой легитимизации, оцерковлению и активному вхождению в общественную жизнь. Раскрыто духовный и общественный потенциал и проблемные тенденции их институционального роста.

Ключевые слова: баптисты, пятидесятники, адвентисты, свидетели Иеговы, легитимизация, оцерковление, институционализация.

P.L. Yarotskiy

TRANSFORMATION OF LATE PROTESTANT DENOMINATIONS IN INDEPENDENT UKRAINE

The features institutional processes in late denominations of Protestantism in the context of their development from the "forbidden sects" to the legal legitimization, churchification and active entry into public life. Opening of the spiritual and social potential and problematic trends in their institutional growth.

Keywords: baptists, pentecostals, adventists, jehovah's witnesses, legitimization, churchification, institutionalization.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 140.8

М. Ю. Зелінський, канд. філос. наук, доц.,
Л. П. Саракун, канд. філос. наук, доц.

КОСМОПОЛІТИЗМ У СУЧАСНІЙ СВІТОГЛЯДНІЙ МАТРИЦІ СВІТОУСТРОЮ

У статті розглядається дискусійна проблема визначення статусу космополітичного світогляду в матриці сучасного світоустрою. Розкривається співвідношення понять "космополітизм", "космополітизація", "постнаціональність", "транснаціональність".

Ключові слова: світогляд, космополітизм, глобалізація, матриця, світоустрій.

Соціально-культурна трансформація передбачає зміни не тільки в економічній сфері, але й у формуванні світоглядних орієнтирів, які обумовлені низкою факторів і закономірностей функціонування перехідного соціуму. Дослідження і виявлення таких закономірностей дозволяє осмислити зміни у світоглядному полі суспільства, а вивільнена соціальна енергія знайде своє застосування у вирі сьогодення.

Щоб глибше зрозуміти природу і зміст світоглядних орієнтирів особистості важливо звернутися до методологічного потенціалу концепту цінностей (М. Вебер, В. Дільтей, Г. Ріккерт), їх динаміки у дискурсі модернізації і трансформації суспільства, культури й моралі особистості (У. Бек, М. Кастельс, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Тоффлер, Е. Фромм, М. Хайдеггер, О. Шпенглер).

Серед українських дослідників до проблем особистості, динаміки її світоглядних орієнтацій зверталися В. Андрущенко, А. Бичко, Є. Бирицький, В. Кремень, С. Кримський, В. Огнев'юк, М. Попович, М. Степико, В. Шинкарук. Зміна ціннісних орієнтацій сучасної людини, світоглядних основ суспільно-політичних і культурних процесів репрезентовані також у працях В. Воловика, Є. Головахи, В. Заблоцького, В. Загороднюка, Л. Кривеги, М. Шульги та ін.

У працях Н. Менчинської та Т. Мухіної акцентується увага на тому, що світогляд, будучи системоутворюючим компонентом структури особистості, водночас пов'язаний з такими особистісними підструктурами як спрямованість людини і її інтелектуальна сфера. Однак його сутність не зводиться до названих підструктур: він інтегрує їх у собі.

Світогляд і світоглядна орієнтація характеризуються широким рівнем інтегративності своїх підсистем – пізнавальної, аксіологічної, праксеологічної. Пізнавальні його елементи (уявлення, знання, ідеї) перебувають у діалектичному взаємовідношенні з всією світоглядною макроструктурою як частина і ціле. Вони позначені власними незалежними характеристиками і водночас несуть на собі відбиток цілого.

Процеси трансформації прискорюють виникнення нового способу організації соціального життя, що у теоретичному плані призводить до формування нового світоглядного конструкту, виникнення якого ускладнює діалектику загальнолюдського, національного та індивідуального в оцінно-пояснювальній, орієнтаційно-інтегративній і мотиваційно-спонукальній підсистемах світогляду на всіх рівнях його репрезентації.

Світоглядна проблематика у цей період доповнюється проблемою ідентичності та маргінальності. Усі дослідники процесу формування світоглядних засад особистості все наполегливіше застерігають не тільки від кризи ідентичності, а й від антропологічної кризи. Загроза останньої вбачається у деструктивному ставленні людини до світу природи, а в більш загальному вимірі – у деформації ціннісного світу людини, що знаходить прояв у девальвації утилітарних цінностей і

смислів у світогляді людини, у ціннісній аномії, цинізмі, переважаним споживацьких орієнтацій над творчо продуктивними [12, с. 46].

В історичній генезі світоглядних орієнтацій існує тенденція звільнення людини від жорсткої регламентації її життєдіяльності спільнотою, що поглинала індивідуальність та зумовлювала стереотипність її життєвого шляху. Ставши незалежною, Україна, на думку В. Кременя, лише в загальних рисах визначила, куди йти, і ще менше – як це робити, адже "не створені світоглядні засади суспільного розвитку" [6].

Етап трансформацій, який визначає напрям розвитку українського соціуму, розмиває усталені уявлення про взаємодію людини, природи, суспільства, породжує цілий спектр нових форм міжособистісних взаємодій, котрі не тільки відкривають нові шанси і можливості, але й підвищують ступінь ризиків у перехідному суспільстві, яке вимагає від людини бути успішною в усіх сферах життєдіяльності.

Ми ж убачаємо, що корінь вирішення зазначених проблем знаходиться у площині зміни світогляду. Адже будь-яке співтовариство "збірне" і відтворюється на певній матриці. Важливим її зрізом є когнітивна структура – система засобів пізнання реальності та інструментів суспільної свідомості й обміну інформацією (мова, значущі факти, теоретичні уявлення, методи, міра, логіка та ін.). На думку Ю. Бека, щоб зрозуміти дух сучасної епохи потрібно змінити панівний технократичний світогляд на космополітичний і відтворити принципово іншу картину світоустрою третього тисячоліття. Останній дозволяє на основі якісно нової картини світу усвідомити напрям і зміст нового етапу в розвитку людини і суспільства. При виконанні такої місії він стає науковим світоглядом для нової доби соціального розвитку планетарної системи [3, с. 12].

З вищевказаного випливає, що основу наукової картини світу в XXI ст. має складати усвідомлення нового образу життєустрою планетарної спільноти – планетарного соціального організму. Глобалізація невідомо чи введе на цей організаційний рівень устрою світу. Звідси випливає необхідність вивчати цей рівень та його складові (людину і суспільство) і передовсім провідні тенденції його становлення (становлення онтологічної, інформаційної й організаційної єдності планетарної спільноти).

Нині поступово стираються кордони між державами, переосмислюються поняття "громадянства" та "держави". Зв'язки громадян із національними державами стають слабшими, а європейська спільнота поступово, але впевнено перетворюється на космополітичне суспільство зі спільним європейським громадянством. Про це переконливо свідчить текст Договору про Європейський Союз, де зазначено, що "будь-який громадянин країни-члена ЄС є одночасно громадянином Союзу" [13, с. 68]. Офіційно вже єдина "Велика Європа" розпочинає активно формувати у населення загальноєвропейську наднаціональну свідомість та ідентичність.

Процес розвитку та розширення Єдиної Європи вже не спинити. Раніше уніфікованому європейському суспільству можна було протиставляти ісламські держави Сходу, що зберегли свою національну та культурну ідентичність. Сьогодні ж, у силу різних причин, мусульманська Туреччина має намір стати наступним членом ЄС. Іншим прикладом активного поширення космополітичних поглядів є, заснована 1953 року в США, всесвітня організація WorldServiceAuthority, що видає документ під назвою "Паспорт громадянина світу" [10, с. 39]. Очевидно, що питання космополітизму, заснованого на ідеї формування "світового громадянства" набуває сьогодні нової та посиленої актуальності у зв'язку з процесами глобалізації.

В останні роки зарубіжні та українські дослідники намагаються обґрунтувати тезу про те, що космополітизм стає світоглядно-ідеологічною платформою розвитку суспільства, а провідною є тенденція становлення онтологічної єдності планетарної спільноти [2;3], яка кількісно змінює морфологію планетарного світу в бік укрупнення організаційних структур (Південноамериканський Союз, Євразійський Економічний Союз, Європейський Союз та ін.), а якісно – завдяки зміні властивостей структури, що від стану осередку (утвореного сукупністю окремих національних держав) переходить до стану мережовості.

Атрактором становлення онтологічної єдності планетарної спільноти є Світовий ринок, що завдяки своїм компонентам (ринку товарів, послуг, капіталу, технологій, інформації, трудової міграції) сформує протягом XXI ст. нові зони економічного розвитку. Мова йде про структури геополітичного походження, що претендують на особливий статус у політико-економічному просторі планети.

Параметрами управління (порядку) онтологічним розвитком структури Світового суспільства є, на думку Ю. Бек, соціальні мережі Інтернет, Facebook, LinkedIn, Vkontakte, Твітер, нові форми радіозв'язку – від голосового повідомлення мобільного телефону до SMS/ Wi-Fi й WiMax та ін. Це означає, що сьогодні ще не уявляється повною мірою структура й обсяг параметрів порядку, завдяки яким можна впливати на структуру й властивості мережевого суспільства. Бурхливий розвиток ІТ-технологій ще не завершився і не увесь інструментарій інформаційної доби реалізовано [3, с. 14].

Тенденція становлення інформаційної єдності планетарної спільноти полягає у переході від локально замкнених інформаційних обмінів до створення універсального суспільства знань, завдяки інформаційному обміну смислами, у якому беруть участь людина і суспільство. Атрактором формування означеної тенденції є соціальні комунікації. Вони забезпечують соціальну взаємодію людей між собою. Мова Інтернету нині є найвпливовішим засобом організаційного мислення й організаційної поведінки.

Як зазначають українські дослідники феномена космополітизму, тенденція становлення організаційної єдності планетарної спільноти полягає у переході від діючих національних систем державного управління до становлення органічної системи Світової влади (недержавної, законодавчої, виконавчої, судової). Головним виконавчим органом Світової держави на демократичних засадах постає Світовий уряд, на думку Ю. Бек, – єдина нормативно-правова система у формі загальноцивілізаційних цінностей, моралі та Світового права. Демократія у цьому контексті є параметром порядку нового світоустрою. Вона забезпечує розподіл Світової влади в організаційній матриці планетарного життя [3]. Зворотним боком за таких умов загострюється проблема переусвідомлення у контексті глобалістики

явищ свободи й волі людини. Кінцевим продуктом є організоване суспільство (В. Андрущенко) [1], у якому раціонально розподілена Світова влада. Специфіка цього розподілу полягає у тому, що в новому розподілі Світової влади, на рівні зі Світовою державою бере участь світове громадянське суспільство.

Ризики сучасного суспільства за своєю внутрішньою логікою транснаціональні. Спроби їх виключити ведуть до розв'язання масштабних конфліктів і розгортання глобальних суперечностей. Космополітичний світогляд дозволить проаналізувати взаємозалежність не тільки між державами, а й між іншими акторами – причому на різних рівнях. Більше того, дасть можливість пролити додаткове світло на випадки глобальної ("глокальної") несправедливості [2, с. 25].

Якщо зосередитися на аналітико-емпіричному космополітизмі або на демонстрації того, що в світі без кордонів космополітичний підхід потрібний з точки зору епістемології, відкривається нове поле для досліджень і полеміки, а саме – космополітичні реалії початку XXI століття. Це вимагає не тільки розробки нових категорій, а й перегляду основ соціальної та політичної теорії. Виклик полягає в тому, щоб виробити новий "синтаксис", а саме – "синтаксис" космополітичної дійсності.

Космополітичний світогляд необхідний як попередня умова вивчення процесу подолання кордонів, який пробуджує неонаціональний рефлекс, що змушує знову вибудовувати огорожі й бар'єри. Питання "чому" і "навіщо", які переслідують інертні народи, можуть знайти відповідь тільки в умовах взаємодії і співпраці. Однак космополітичний реалізм включає також і чутливість до непохитності й суворості, жаху, злоби й повної нелюдяності, які розповсюджуються, коли кордони між "нами" і "ними" втрачають виразність. Як зазначає У. Бек, "в епоху Першої модерності космополітизм розумівся лише розумом, але не в якості життєвого досвіду. Націоналізм же, навпаки, володів серцями людей". Далі він стверджує, що "в умовах Другої модерності ця двоїстість сприйняття виявляється перевернутою. Космополітизмом пронизане повсякденне життя у своїх побутових проявах; але націоналістичні поняття продовжують як і раніше відвідувати голови людей, не кажучи вже про їхню присутність в теоріях і дослідницькій практиці суспільних наук" [2, с. 26].

Орієнтуючись на різницю між філософією і практикою, У. Бек показує відмінність між космополітизмом і космополітизацією. Таке розрізнення призводить до заперечення тези, ніби космополітизм – це свідомий і добровільний вибір, причому нерідко зроблений елітою. Поняття "космополітизація" покликане привернути увагу до того, що прийняття космополітизму є також, і навіть перш за все, результат вимушеного вибору або побічний наслідок неусвідомлених рішень. Вибір статусу "чужака" або "негромадянина", як правило, не буває добровільним. Його набувають в силу гострої потреби, внаслідок політичних репресій або загрози голоду. В інших випадках космополітизм перетинає кордони подібно "безбілетникам", як непередбачений наслідок ринкової суєти: у людей розвивається смак до особливого типу популярної музики або китайської чи індійської кухні. Вони можуть реагувати на глобальні ризики, інвестуючи гроші в країни, де політика краще узгоджується з неоліберальним ідеалом підпорядкування імперативів глобального ринку. У цьому сенсі "поширення космополітизму" має на увазі космополітизм латентний, неусвідомлений, пасивний, який позначається на дійсності як побічний ефект від світової торгівлі або таких глобальних загроз, як зміна клімату, тероризм або фінансові кризи. "Індивідуальне існування" людини стає частиною

іншого світу, інших культур, релігій, історій і глобальних взаємних залежностей, хоча вона не розуміє або відкрито не бажає цього. Такий "побутовий" космополітизм розуміється як "тривіальний", що не заслуговує на обговорення і навіть є сумнівним [8].

Твердження, ніби космополітизм мігрантів і меншин, неусвідомлений чи напівусвідомлений, вимушений космополітизм всезагального виробництва й споживання, глобальних рухів і цивілізаційних ризиків просочується у світ національних держав "знизу", видозмінюючи їх зсередини не є суперечливим. Оскільки реально існуючий космополітизм – це космополітизм деформований. Його створюють ті, у кого мало шансів ідентифікувати себе з чимось більш піднесеним, ніж те, що прямо диктується їх життєвими обставинами. Рішення вступити в політичну сферу, яка була б ширше локальної, іноді приймається на дозвіллі, але частіше обумовлено об'єктивними обставинами. Тобто, космополітизм у кантівському сенсі, як зауважує російський дослідник А. Кузнецов, передбачає щось активне, а саме – впорядкування світу [8]. Космополітизація, навпаки, зосереджує нашу увагу на неконтрольованих подіях, що відбуваються з нами. У результаті справа зводиться до насадження думки, ніби глобалізація – лихо людства; звідси стремління виставити себе в ролі жертви, яка страждає від дій Сполучених Штатів або Заходу в цілому, а також капіталізму, неолібералізму й так далі. Виникає парадоксальне відчуття, ніби кожен в якомусь сенсі причетний на долю меншин яким загрожує знищення. Навіть представникам більшості здається, ніби вони стали чужинцями і вигнанцями на власній землі [2].

Причина в тому, що всі спільноти й культури відчувають, що їм протистоять інші – більш сильні. За таких відчуттів, їм навряд чи вдасться зберегти власну спадщину. При погляді з Півдня і Сходу домінує Захід. При погляді з Парижа панує Америка. Але що ми бачимо, відправившись в Сполучені Штати? Ми бачимо меншини, що відображають всю різноманітність світу, яким всім без винятку потрібно відстоювати свої традиційні переваги.

Немає сумніву, що космополітизм деформований (У. Бек). Та обставина, що реально існуючий космополітизм не є щось досягнуте в боротьбі, що його не вибирають, що він не приходить у світ разом з прогресом, відображаючи моральний авторитет Просвітництва, а є щось спотворене і профановане, закамфльоване багатьма побічними ефектами, – це важлива і принципова риса космополітичного реалізму. Недеформований космополітизм, навпаки, виходить з відчуття причетності до великого загальнолюдського цивілізаційного експерименту – з власною мовою і культурними символами, а також з особливими засобами протистояння глобальним загрозам – отже, з відчуття вкладу, який він сам вносить в світову культуру.

Якщо дійсність наскрізь пронизана космополітизмом, то мислення і свідомість приховують від людини, що уявний світ національних держав не відповідає реальності. Наукова критика ірреальності національного передбачає космополітичний світогляд і його методологічне обґрунтування. Космополітизм спростовує ідею про те, що солідарність концептуальна виключно в межах національної держави. У космополітизмі розкривається постнаціональність, транснаціональність і глобальність. Аналогічний підхід знаходимо в соціології, яка зазначає про неготовність і нездатність національного товариства відповідати вимогам і ризикам глобалізованої сучасності. Під впливом сучасних тенденцій національне втрачає свої первинні риси і значення, і вимагає свого нового усвідомлення. На відміну від традиційної ідентичності, космополітична ідентичність акцентує не на відмінності

(яка не скасовується), а на способах взаємодії відмінностей – принципах не виключення, а включення.

Яка ж різниця між космополітизацією і космополітичним світоглядом? Це складне питання, до якого можна підходити з різних боків. Коротко на нього можна відповісти так: вимушена асиміляція культур не є чимось новим для історії. Навпаки, вона для неї звичне явище. Досить згадати про хіжацькі й завойовницькі походи, масові міграції, світові війни, насильницькі репатріації та переселення. Світовий ринок завжди потребував змішування народів, і, як показують "відкриття" Японії та Китаю у ХІХ столітті, ринок нав'язував його силою, якщо того вимагали обставини. Капітал стирає всі національні кордони і переплітає "вітчизняне" з "іноземним". Новим є не саме їх вимушене змішування, а знання про нього, його свідоме політичне підтвердження, відображення і визнання світовою громадськістю за допомогою ЗМІ, в новинах і світових рухах за права жінок і меншин. Це усвідомлення, одночасно соціальне і суспільно-наукове, робить космополітичний підхід ключовим концептом і головною темою глобалізованого світу [2, с. 30].

Таким чином, важливо не тільки відрізнити космополітичний світогляд від космополітизації, але й бачити відмінність між цим процесом і інституційним космополітизмом. За яких умов, в яких межах і ким саме певні принципи космополітизму так чи інакше впроваджуються в практику, що стає тим самим реальністю? У систематичному ключі це питання може бути поставлене й вирішене в рамках теорії "глобального суспільного ризику". У міру зростаючого визнання ризиків, викликаних глобальною взаємозалежністю, міцніє і спонукання прийти до космополітичних варіантів відповіді на них, виникають відповідні можливості – як і опір її реалізації, що пов'язане, зокрема, з екологічною політикою та захистом прав людини.

Космополітизм орієнтується на світ і вважає любов до націй за перешкоду на шляху визнання свободи і рівності для всіх. Космополіти часто нехтують роллю національної держави, яка надає права людині на своїй території, і недооцінюють роль національної ідентичності, яка забезпечує почуття солідарності й спільної мети. На наш погляд, дотримання космополітичної позиції не означає зречення від національної ідентичності, це скоріше додавання до неї космополітичного пласта. Адже, активно підтримуючи принципи свободи і рівності для всіх, національна ідентичність могла б бути сумісною з космополітизмом, оскільки він має потенціал зміцнювати національну ідентичність і культуру, активно сприяючи різним способам "буття у світі".

Виникнення космополітичного світовідчуття викликано нівелюванням національно забарвлених цінностей і засвоєнням індивідом цінностей різних локальних культур. Його світовідчуття стає зібраним з безлічі розрізаних, засвоєних тільки ним одним принципів. В даному випадку характер такого поєднання, що забезпечує світовідчуття космополіта, слід назвати універсальним, бо воно втратило свою опосередкованість і тепер вимірюється масштабами глобалізованого світу [5].

Терміни "космополітизм" та "універсальність" часто використовуються дослідниками в одному смислового контексті, оскільки однаковою мірою характеризують процеси, що відбуваються в сучасному світі. Д. Несбіт і П. Ебурдін у книзі "Що нас чекає в 90-ті роки? Мегатенденції: Рік 2000", присвячуючи окрему главу проблемі універсального способу життя і культурному націоналізму, що протистоїть йому, розпочинають висловлювання про те, що світ все більше й більше стає космополітичним, і ми всі впливаємо один на одного" [9, с. 135]. Співзвучні в смислового контексті слова

Ю. Кристевої: "Як прихильник космополітизму Просвітництва, я щиро вірю: якщо у Європи є майбутнє – воно немислимо без духу універсалізму. Ми повинні подолати національні кордони як архаїзм, поважаючи при цьому національні особливості" [7].

Механізми універсалізації культури в процесі глобалізації призводять до поєднання різноманіття в єдиному. Спочатку поняття "космополіт" характеризували через нестачу або відсутність ідеї патріотизму, національної приналежності, почуття батьківщини та ін. Можна погодитися з думкою В. Діанової, яка у доповіді на міжнародній конференції "Мистецтво і цивілізаційна ідентичність (Досвід функціонального аналізу кризових ситуацій в мистецтві і соціумі)" наголосила на тому, що поняття "космополіт" поєднано визначати, виходячи з наявності й повноти поєднання цінностей різних культур, національних традицій, різноманітних регіональних просторів [4, с. 11]. Тим самим космополіт постає як суб'єкт, що поєднує у своєму світовідчутті безліч людських вимірів і тим самим здатний зрозуміти індивідуальну своєрідність тих, хто вважав за краще зберегти свою національну або етнічну самобутність.

Космополітизм – це можливість формування в нових умовах нової ідентичності, це відповідь на мінливий світ. У. Бек пише, що ми не знаємо, як буде розвиватися далі людство: чи будуть набирати силу процеси інтеграції, взаємодії і усвідомлення взаємозалежності людей, або ж посиляться опір глобалізаційним процесам і саме він задасть тон подальшому розвитку культури. Залежно від цих можливих сценаріїв і будуть складатися оцінки досліджуваного нами феномена – космополітизму.

Список використаних джерел

- Андрущенко В.П. Організоване суспільство: проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу / В.П. Андрущенко. – К. ТОВ "Атлант ЮЕМСі", 2006. – 498 с.
- Бек У. Космополітичне мислення. – М.: Центр досліджень постіндустріального общества, 2008. – 336 с.
- Бех Ю. Космополітизм як світоглядно-ідеологічна платформа розбудови освіти XXI століття / Юлія Бех // Вища освіта України. Теоретичний та науково-методологічний часопис, 2015. – № 4(59). – С. 11–16.
- Дианова В. М. Космополітизм в епоху глобалізації / В.М. Дианова // Вопросы культурологии, 2007. – № 1. – С. 8–12.
- Загрішук І.Д. Космополітизм і маргінальність у національній культурі: автореф. дис. ... д-ра філософ. Наук: 09.00.04 / І.Д. Загрішук; Харк. нац. пед. ун-т імя Г.С. Сковороди. – Х., 2010. – 36 с.
- Кремень В. Політична стратегія України. Порівняльні перспективи Віче. – 1994. – № 6. – С. 12–15.
- Кристева Ю. Чуждые сами себе: мечта об исключительности // Керни Р. Диалоги. – С. 17–18.
- Кузнецов А.М. Глобалізація или космополітизація: об одном дискурсе современной западноевропейской социологии / А.М. Кузнецов // СОЦИС, 2014. – № 12. – С. 12–20.
- Нэсбит Д., Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы? Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы / Д. Нэсбит, П.Эбурдин. – М., 1992. – С. 130–156.
- Подаєнко Ю.Л. Космополітизм в політологічній теорії / Ю.Л. Подаєнко // Наукові праці, 2009. – Т. 110. – Вип. 97. – С. 39–44.
- Формування особистості в умовах транзиту: монографія / В.Д. Гвоздецький, М.Ю. Зелінський, М.Г. Кітов, Н.А. Шип та інші. – К.: МП "Леся", 2015. – 360 с.
- Хайрулліна Ю.О. Світоглядна культура особистості: структурно-функціональний аналіз: монографія / Ю.О. Хайрулліна; Мін-во освіти і науки, молоді і спорту України, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2011. – 235 с.
- Этнические и региональные конфликты в Евразии: в 3 кн.: Кн. 3 Международный опыт разрешения этнических конфликтов / Общ. ред. Б. Колпитерс, Э. Ремакль, А. Зверев. – М.: Издательство "Весь Мир". 1997. – 304 с.

Надійшла до редколегії 10.05.16

N.E. Zelinsky, L.P. Sarakun

КОСМОПОЛИТИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ МИРОВОЗРЕНЧЕСКОЙ МАТРИЦЕ МИРОУСТРОЙСТВА

В статье рассматривается дискуссионная проблема определения статуса космополитического мировоззрения в матрице современного мироустройства. Раскрывается соотношение понятий "космополитизм", "космополитизация", "постнациональность", "транснациональность".

Ключевые слова: мировоззрение, космополитизм, глобализация, матрица, мироустройство.

N.E. Zelinsky, L.P. Sarakun

COSMOPOLITANISM IN CONTEMPORARY WORLDVIEW MATRIX WORLD ORDER

The article discusses the problem of determining the status of the cosmopolitan outlook in a matrix of the modern world. Reveals the relationship between the concepts "cosmopolitanism", "cosmopolitanization", "post-national", "transnational".

Key words: world, cosmopolitanism, globalization, matrix world order.

УДК 130.11

Н. В. Іванова, канд. філос. наук, доц.

"ДУХ" ЯК ФАКТОР ФОРМУВАННЯ СВІДОМОСТІ ТА ГУМАНІТАРНОГО МИСЛЕННЯ

Досліджується проблема формування гуманітарного мислення в контексті теоретичного аналізу сутності і ролі "духу" в соціокультурному житті. Показано, що поняття "дух" входить в структуру свідомості, складність розуміння якої обумовлене її самоочевидністю, що слугує засобом освоєння всіх інших форм існування – природних, культурних, духовних. Доведено, що у філософії поняття "дух" концептуалізується в категоріях "об'єктивний", "суб'єктивний" і "теоретичний" дух. Зазначено, що у своїй єдності інтенції духу стають умовою формування і утвердження гуманітарного мислення.

Ключові слова: мислення, дух, свідомість, об'єктивний, суб'єктивний, теоретичний, "життєвий світ", рефлексія.

Ключова проблема філософії в традиційній опозиції до природознавства – обґрунтування специфіки і необхідності гуманітарного мислення. Розгляд гуманітарного мислення в контексті "наук про дух" ставить завдання детального аналізу поняття "дух", а також "духовність", в якості головних проблем культури мислення, в якій формуються і утверджуються власне духовно-ціннісний світ людини. Окрім того, "дух" і "духовність" постають визначальними моментами соціогуманітарного знання, теоретичної свідомості "ідеальних типів", "утопій", "антиутопій", гностичних та раціоналістичних конструкцій

тощо. Мислення в процесі гуманітарного пізнання сприяє розвитку культури, духовності, розширює можливості людини, ставить "перепони" всьому тому, що руйнує або знижує культурні або духовні потенції людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчує, що дана проблема залишається в просторі уваги філософського дискурсу. Виходячи з постулатів представників класичної філософії – Р. Декарта, І. Канта, Г. Гегеля, В. Дільтея, В. Віндельбанда, А. Лосева та інших, розгляд вказаної проблеми здійснюють М. Ма-

мардашвілі, С. Пролесв, В. Кремень, В. Андрущенко, В. Розін, С. Кримський, В. Гусев та інші.

Однак потребує подальшого аналізу і уточнення проблема "духу" і "духовності" в контексті їх теоретичних концептуалізацій, здійснених в розвідках вітчизняних і європейських дослідників.

Мета статті полягає в розгляді проблеми "духовності" в параметрах свідомості, теоретичного, об'єктивного та суб'єктивного духу як визначальних факторів становлення гуманітарного мислення.

Поняття "дух" змістовно взаємопов'язане з поняттями "свідомості" і "душі", але не тотожне їм. В розумінні відомого німецького філософа Г. Гегеля родовим (загальним) поняттям все-таки є "дух", формами або видами якого є "душа" і "свідомість". Якщо більш точноше, то в гегелівській "Філософії духу" "душа" і "свідомість" розглядаються як певні форми суб'єктивного духу [1].

Поняття "дух" входить в структуру свідомості, складність розуміння якої викликана значними труднощами у в'ясненні питання, який з видів буття – особистої свідомості ("Я"), буття тіла або буття світу є найбільш важливими і значимими для людини. Проте в процесі аналізу кожен мислячий індивід погодиться з тим, що, хоча він і не може помислити своє "Я" поза тілом, все ж таки воно ("Я") є чимось більшим, ніж просто тіло як фізіологічний організм. До того ж, воно більш ближче і зрозуміліше, ніж будь-які інші речі в світі, які самоусвідомлюють своє "Я". Дана ситуація обумовлена тим, що свідомість для індивіда постає буттям самоочевидним і тому найближчим. "В образі нашої свідомості, – писав С. Л. Франк, – ми маємо буття не лише усвідомлене, але й справжнє суще – буття, котре не протистоїть нам, а є в нас і разом з нами" [10, с. 158]. Буквально таку ж ідентичну думку про самоочевидність самосвідомості і первинності такого роду буття можна знайти у Ж.-П. Сартра в його "онтологічному законі свідомості" [9, с. 435-436]. По-друге, свідомість в її істотних рисах в процесі формування може бути вільно керована і змінювана. Тим більше, що людина може спрямовувати свою думку на будь-яку предметність, згадувати, моделювати будь-яку ситуацію тощо. По-третє, присутність власної свідомості слугує засобом освоєння всіх інших форм існування природних, культурних, духовних тощо. Свідомості як "тут-буттю" належить "розуміння буття будь-якого сущого, що існує не за мірками тут-буття" [11, с. 318], – зазначав М. Хайдеггер.

Необхідно зазначити, що людина інтуїтивно не сумнівається, що в її світобаченні і в самій собі свідомість (як і духовність в цілому) присутня як щось живе і цілісне. А в якості стійкого самостійного утворення, яке прагне раціонально "схопити" і осмислити, її постійно немає в наявності, тобто вона приховує свій образ за проявом конкретних актів і предметностей, які переживаються. Говорячи мовою М. Гайдегера, свідомість в якості буття завжди надійно "прихована" за свідомістю як предметно сущою. Тобто ми скрізь маємо справу зі "свідомістю про" (навіть якщо спрямовуємо погляд на самі її продуктивні акти), але ніде і ніколи не дотикаємось із "чистою" свідомістю або "свідомістю про "свідомість про". Подібну парадоксальну ситуацію можна об'єктивно уподібнити парадоксальності процесу дихання, за влучним порівнянням американського філософа У. Джемса, коли ми живемо лише завдяки тому, що кожну мить вдихаємо і видихаємо повітря, проте, не помічаємо ні його, ні сам процес дихання. Можна також уподібнити свідомість плинному потоку (досить розповсюдженій, починаючи з Геракліта, метафорі його філософських описів), органічною частиною якого є ми самі. Перебуваючи в потоці, можна описувати як власні стани, так

і існуючі поряд плинні предмети, але при цьому немає реальної можливості "вискочити" з потоку і зайняти відносно цього позицію зовнішнього спостерігача [4, с. 432].

Парадокс "вислизаючої предметності" є зворотною стороною іншого парадоксу – парадоксальності логічних засобів осмислення свідомості, тобто власне оприлюднення мислення. З часів платонівського "Парменіда" відомо, що раціонально осмислити (зрозуміти) "щось" – означає це "щось" визначити, тобто окреслити мисленеву (смыслову) межу його буття, вказавши, зрештою, на те, що ним "щось" не постає, і тим самим окреслює зовнішню межу його існування. В іншому випадку це "щось" взагалі неможливо раціонально помислити, адже для того, щоб бути в якості предмету мислення, потрібно хоча б чимось відрізнитися. Одна із найважливіших функцій свідомості саме і полягає в тому, що вона всьому, завдяки мисленню, покладає межі, все раціонально прояснює і упорядковує через систему понятійних визначень різного роду, і тим самим робить "доступним для об'єктивного і загально значимого усвідомлення багатьма індивідуальними свідомостями" [4, с. 432].

Але тут виникає питання: "що є іншим відносно самої свідомості як мислимого предмета? І тут виявляється, що кожна фізична, біологічна, соціальна та інші реальності, які начебто повинні окреслювати зовнішні межі її буття, самі завжди дані "в" і "крізь" призму свідомості. Вони, в певному сенсі, є найбільш логічними настільки, наскільки існує реальність свідомості. Виходить так, начебто те, що всьому прокладає межі, саме, в принципі, не має зовнішніх меж і, таким чином, не може бути визначено стандартним раціональним способом. Уподобнюючи свідомість потоку, ми можемо виступати в якості стійкого логічного "іншого" відносно свідомості, яка нас стрімко несе; або свідомість є нескінченим полем, розміри і конфігурацію якого – внаслідок відсутності у нього видимих меж – неможливо точно окреслити. В свій час знаменитий французький мислитель, предтеча екзистенціалізму Б. Паскаль, змальовуючи труднощі пізнання природи, уподібнив її буття "нескінченній сфері, центр якої знаходиться скрізь, а окружність ніде" [8, с. 64]. Очевидно, що до свідомості (як і щодо "духовності") найбільш підходить саме даний паскалівський образ.

Важливим є і те, що свідомість завжди існує лише в множинності різного знання, і лише через нього реалізує свої багатоманітні функції. У філософії, починаючи з Сократа, евристичним і глибоким є парадоксальне словосполучення "знання про знання" ("Я знаю, що я нічого не знаю"), яке досить точно фіксує динамічність і багатомірність, існування свідомості особистості в стихії знання. Щоправда, не всі знання можуть володіти властивістю істинності і не бути "прозорими" для раціональної рефлексії. Нелегко "схопити" в рефлексивному акті свідомості миттєву емоцію або спогад, але без них, можливо, ніколи не змогли б виникнути і цілком раціональні наукові відкриття, духовні осяння, душевні передбачення. Концептуалізуючи дані міркування, М. К. Мамардашвілі писав: "Думка народжується, і ми в ній мислимо. Тобто, ми народжуємося, виникаємо в ідеї, а не ідея приходить нам в голову. І коли ми в мисленні, то можемо здійснювати закономірну послідовність мислення, де подія певного роду народжує ще множинну собі подібних подій. Певну нескінченну багатоманітність" [7, с. 451]. В неї і входить духовне, душевне, творче, ідеальне, абстрактне, художнє, раціональне, ірраціональне тощо.

В процесі філософського осмислення свідомість завжди співмірна з життям: жити – означає так чи інакше, явно або неявно усвідомлювати, або свідомо знати; а володіти свідомістю – означає мати можливість спіл-

куватися і жити. "Саме життя є знання" [10, с. 592], – стверджував С. Л. Франк. В традиції західної філософії, особливо сучасної, життя розуміється як переважно життя індивідуальної свідомості, як "життєвий світ" людини. Цей "життєвий світ" може трактуватися як плинний потік життєвих переживань, де на основі переживання і розуміння самого себе в їх постійній взаємодії один з одним формується розуміння проявів іншого життя та інших людей. "Життєвий світ" може також розумітися як первинний людський "образ світу", пронизаний первинними ціннісними перевагами, базовими духовними орієнтаціями та іншими установками. Як писав Е. Гуссерль, "під установкою... розуміється звично усталений стиль вольового життя із заданістю прагнень, інтересів, кінцевих цілей і зусиль творчості, загальний стиль якого тим самим також наперед визначений. В цьому існуючому стилі як в нормальній формі розгортається будь-яке конкретне життя" [2, с. 643]. Подібні – суб'єктивні і конструктивно-антропоцентристські – аспекти розгляду зв'язку між життям і свідомістю цілком правомірні. В цьому контексті свідомість постає в якості простору "життєво світу", на якому відбувається становлення духовності і духу як основи індивідуального "Я" і його мислення.

Таким чином, поняття "духу", як і "духовності", "вплетене" в структуру свідомості, визначаючи тим самим здатність і перспективи гуманітарного мислення. Протягом історичного розвитку людства і експоненціального зростання знання все більшою мірою зростає значення і вплив духу (духовності), який стає об'єктом пізнання. Сегмент духу в рефлексіях філософського та інших стратегіях мислення в загальному об'ємі існуючого в суспільстві знання постійно зростає. "Дух" ("духовність") все більше перетворюється в певну автономну і самоцінну реальність, підживлюючи платонічні теорії пізнання, різного роду теорії культури, "колективного суб'єкта", "егології", "інтелекту" тощо.

Формування поняття "духу" має тривалу історію, в першу чергу у філософії та релігії. Але найбільш концептуального виразу "дух" набуває в гегелівській філософії, де він постає як суб'єкт – жива істота, наділена розвиненою свідомістю і самосвідомістю. У цьому відношенні дух є осердям, концентрацією в єдиній людській особистості всіх її суб'єктивних сил. Він сам (дух) – активна, діяльна сила людини, спрямована на пізнання і творче перетворення об'єктивного світу. Ця сила виявляє себе як "в емоційно-чуттєвій формі (духовні почуття), так і в інтелектуально-раціональній формі (розум), вона виявляє себе, далі, у здатності людини до сприйняття, теоретичного осягнення світу (теоретичний дух) і до її (людина, суб'єкт) активного самовизначення у ньому (практичний дух або воля" [3, с. 281], – вказує В. І. Гусев.

Іншими словами, дух – це не субстанція, а стан активності; це те, що робиться всередині діяльності під кутом зору трансформації "стану речей" в "стан ідей" та розкриття "стану ідей" в "стан речей". Дух характеризує самоздійснення суб'єкта, його здатність відтворювати себе у предметному світі (зокрема культурі) та розпредмечувати цей світ через творчу особистість. Як єдність процесів творчого опредметнення та розпредметнення, дух виступає в об'єктивній та суб'єктивній формі. "Суб'єктивний дух – це інтегральне самовизначення людського "Я" як ідеального буття, "внутрішнього світу", мислячої самосвідомості. Суб'єктивний дух визначається через зрощування в суб'єкті "нескінченної персони" (Г. Гегель) як результату переладу зовнішнього універсуму у внутрішній світ особистості" [5, с. 47-48], – зазначає С. Б. Кримський. Отже, суб'єктивний дух є творчою енергією людини, яка виявляє себе в її почуттях, розумі та волі, стає основою теоретичної діяльності.

Діяльність "теоретичного духу" полягає у пізнанні, він володіє здатністю пізнавати, яку представники класичної філософії називали також "інтелегенцією". Найголовнішими його (теоретичного духу) формами, або, інакше, пізнавальними здатностями людини є споглядання, уявлення і розуміння, що в цілому можна назвати мисленням. Більш детальний аналіз цих здатностей, або здібностей є завданням теорії пізнання і філософії духу. Важливо підкреслити, що пізнання як духовний акт завжди постає як вияв творчої активності людини. Безпосередньо це виявляється в тому, що вона має потяг до знання, що їй властиве прагнення до істини, без чого пізнання взагалі неможливе. Також існує "дух істини", який живе в людині і надихає її на активну пізнавальну діяльність. Отже, інтелегенція – це суб'єктивний дух, який сам себе визначає до активного пізнання, і в цьому значенні він є також воля. "Інтелегенція, ще на перших порах нездійснена, знімає свою ще невідповідну поняттю духу форму суб'єктивності тим, що об'єктивний зміст, який протистоїть їй, поки що не обтяжений формою даності та одиничності, вона вимірюється абсолютним масштабом розуму, надає цьому змісту розумність, вкладає в ідею, перетворює його в конкретне всезагальне, і таким чином приймає його в себе. Тим самим інтелегенція досягає того, що вона знає, не є вже абстракція, але об'єктивне поняття і, з іншого боку, предмет втрачає форму даного і одержує образ (Gestalt), в якому зміст властивий самому духу" [1, с. 42], – писав Г. Гегель.

Варто наголосити, що справа не лише в цьому. Суть пізнання, як відомо, полягає в сприйнятті, у переведенні даної реальності (об'єкта) у внутрішні визначення суб'єкта, його свідомості. Тут міститься певний елемент пасивності, однак той факт, що при цьому відбувається трансформація предмета пізнання, його перетворення на внутрішній, ідеально покладений предмет, свідчить, що, таке пізнання є завжди творчим актом. І форми чуттєвого споглядання, і форми мислення, а також враховуючи діяльність уявлення, як це було переконливо показано німецьким філософом І. Кантом, неминуче покладають на нього відбиток суб'єктивності, формують його, фактично створюють в якості предмету. В свій час Р. Декарт переконливо доводив, що в процесі пізнання ми завжди щось домислюємо, додаємо від себе, в силу чого навіть елементарний акт чуттєвого сприйняття неможливий без такого домислювання і потребує напруження всіх пізнавальних здатностей людини, всіх її духовних сил. Навіть просто називаючи речі, позначаючи їх словами, ми поділяємо їх певними значеннями, виявляємо їх внутрішній смисл і, таким чином, перетворюємо на елементи створеного нами світу [3, с. 282].

Все це означає, що теоретичний дух беззаперечно пов'язаний із практичним. Але, на відміну від "інтелегенції", воля (як прояв духу практичного) починає з внутрішнього, ідеального, вона прагне до реалізації визначеного (покладеного) предмета. Починаючи із внутрішньо покладеної суб'єктивності у вигляді цілей, інтересів, воля спрямовує свої зусилля на те, щоб здійснити себе як мету, реалізувати свої інтереси, надати їм форми об'єктивного існування. У цьому прагненні до об'єктивування вона стає діянням, переходить у вчинок. І, таким чином, входить у дійсність, стає об'єктивним духом. Якщо дух існує "у формі реальності...", породжений духом і породжений ним світ, в якому свобода має місце як наявна необхідність, – це об'єктивний дух" [1, с. 32], – вказував Г. Гегель.

Поняття "об'єктивного духу" завжди активно розроблялося серед філософів. З точки зору О. Лосєва, "об'єктивний дух" певною мірою є категорією психологіч-

ною, суб'єктивною, такою, що вказує на стани або процеси в індивідуальній свідомості. Саме поняття "дух" та практика вживання відповідних слів вказують скоріше на об'єктивні процеси, коли ми говоримо про "дух народу", "дух часу", "дух епоху", "дух законів" тощо. Хоча, безумовно, поняття "духу" має і суб'єктивні, зокрема, психологічні, антропологічні аспекти [6]. У своїй "Філософії духу" Г. Гегель, як зазначалося, розрізняє суб'єктивний і об'єктивний дух, вважаючи, що вони разом з "абсолютним духом" утворюють стадії, що їх послідовно проходить у процесі своєї еволюції "світовий дух", який реалізує себе в історії. "Дух" з самого початку оволодіває вже поняттям про себе, але "тільки ми, розглядаючи його, пізнаємо його поняття. Те, що дух приходить до того, щоб знати, що він є, це і складає його реалізацію. Дух істотно є лише тільки те, що він знає про себе самого" [1, с. 33]. Об'єктивний дух, таким чином, пов'язаний зі зворотним процесом опредметнення внутрішніх станів, тобто виходу за межі ідеальності в предметне буття, з прагненням суб'єкта до самореалізації в процесі осмислення культурного світу.

З точки зору Г. Гегеля "об'єктивний дух" має два аспекти: 1) зовнішні речі природи і 2) систему міжсуб'єктивних відносин (співвідношення одиничних воль). Стосовно першого, то йдеться про природу, але олюднену, перетворену людською працею і пристосовану до задоволення людських бажань і потреб. Це та сфера людської культури ("життєвий світ"), яка може розглядатися як втілення певних суб'єктивних інтересів, цілей, ідеалів, об'єктивація естетичних смаків тощо. Процеси зміни природи людиною і власне природні процеси зміни зливаються в один процес – зміну соціоприродної тотальності. Зникає не соціалізована, яка передують людській історії, природа, відбувається становлення "істинно антропологічної природи", котра представляє передумову та висновок творчої продуктивної родової діяльності. Завдяки цьому всі вказані суб'єктивні визначення набувають об'єктивного, предметного існування, починають функціонувати як незалежна від одиничної свідомості духовна сфера.

В результаті – не лише мова, твори мистецтва, а й знаряддя праці, архітектурні споруди, засоби комунікації, – все те, що створила людина, пристосовуючи до своїх потреб природу, може розглядатися як сфера об'єктивного духу. Але до цієї сфери належать також усі форми духовного життя, що виходять за межі окремого суб'єкта. Або, іншими словами, форми міжсуб'єктивних відносин, у яких реалізується суспільне, родове життя людини: сім'я, громадянське суспільство, дер-

жава. Або, більш конкретніше, мова йде про такі форми суспільної свідомості, які утворюють духовну основу соціокультурного життя: мораль, право, політика. "Об'єктивний дух є особистість (Person), що, як така, має у власності реальність своєї свободи... Повного здійснення цієї свободи, ще нездійсненої, лише тільки формальної у власності, завершення реалізації поняття об'єктивного духа він досягає вперше лише в державі, в якій дух розвиває свою свободу до рівня світу, сформованого ним самим, до морального світу" [1, с. 34], – писав Г. Гегель.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що в цілому "дух" – це внутрішній вимір створюваного людьми світу, олюдненої природи (культури) і суспільства, центром якого є сама людина. Вона належить цьому світові, так само як і світ належить їй. Але належить він їй тією мірою, якою вона є його творцем (співтворцем), якою (мірою) вона одухотворяє цей світ власною енергією, своєю діяльністю, виявляє і реалізує властиві йому смисли. Філософія завжди хоче долучитися власними засобами до розкриття відвертості буття, але умовою цього розкриття виступає насамперед мислення. Воно формується в контексті гуманітарного (філософського) знання, котре формується в процесі розвитку вчення про "дух" в його різних аспектах (об'єктивний, суб'єктивний, абсолютний тощо). В результаті філософських рефлексій стосовно "духу" твориться і реалізується нова система гуманітарного пізнання і мислення.

Список використаних джерел

1. Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
2. Гуссерль Э. Логические исследования / Э. Гуссерль. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.
3. Гусев В.И. Вступ до метафізики / В.И. Гусев. – К.: Либідь, 2004. – 488 с.
4. Иванов А.В, Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике / А.В. Иванов, В.В. Миронов. – М.: "Современные тетради", 2004. – 647 с.
5. Крымский С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Крымский. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
6. Лосев А.Ф. Дерзания духа / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1988. – 366 с.
7. Мамардашвили М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука-Классика, 2003. – 832 с.
8. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. – М.: Изд-во Сабашниковых, 1996. – 528 с.
9. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
10. Франк С.А. Предмет знания. Душа человека / С.А. Франк. – СПб.: Алетейя, 1995. – 656 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 448 с.

Надійшла до редколегії 17.05.16

H.V. Ivanova

"ДУХ" КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ СОЗНАНИЯ И ГУМАНИТАРНОГО МЫШЛЕНИЯ

Исследуется проблема формирования гуманитарного мышления в контексте теоретического анализа сущности и роли "духа" в социокультурной жизни. Показано, что понятие "дух" входит в структуру сознания, сложность понимания которой обусловлено ее самоочевидностью, что служит средством освоения всех других форм существования – природных, культурных, духовных. Доказано, что в философии понятие "дух" концептуализируется в категориях "объективный", "субъективный" и "теоретический" дух. Отмечено, что в своем единстве интенции духа становятся условием формирования и утверждения гуманитарного мышления.

Ключевые слова: мышление, дух, сознание, объективный, субъективный, теоретический, "жизненный мир", рефлексия.

N.V. Ivanova

"SPIRIT" AS A FACTOR IN THE FORMATION OF CONSCIOUSNESS AND HUMANITARIAN THINKING

The problem of humanitarian thinking formation in the context of theoretical analysis of the essence and role of "spirit" in socio-cultural life is researched. It is stated that the concept of "spirit" is included in the structure of consciousness, which difficulty of perception is caused by its self-evidence that serves as a means of mastering all other forms of existence – natural, cultural and spiritual. It is proven that in philosophy the concept of "spirit" conceptualized categories "objective," "subjective" and "theoretical" spirit. It is indicated that, in its unity intention of spirit becomes a condition of formation and approval of humanitarian thinking.

Keywords: thinking, spirit, consciousness, objective, subjective, theoretical, "life-world", reflection.

PERFORMATIVE NORMATIVITY IN EPISTEMOLOGY AND ETHICS

Епістемологія, вчення про те, що ми знаємо і як ми це знаємо, так само як і етика, вчення про те як ми маємо вчиняти, залучають нормативність. Нормативність можна зрозуміти як перформаційну. Важливі концепти зазначених філософських дисциплін, такі як знання, обґрунтування, дія, виявляються авто-перформаційними. Їх статус стандартний, а їх зміст відносний контексту здійснення. Релятивізм не є загрозовим, адже є преформаційним, а тому – релятивним, стосується змісту, а не статусу концептіє. Дискусія про "буденний погляд на диспут про схильності" між П. Богоссіаном, К. Райтом і ЖС Белом, а також погляди на деякі епістемологічні проблеми С. Шелленберга і Е. Барна розглянуті в статті задля ілюстрації і прояснення запропонованого підходу.

Ключові слова: нормативність, епістемологія, етика, практична філософія, філософія дії, філософія активності, перформаційність, знання, обґрунтування, моральність, екстерналізм, інтерналізм.

In this elaboration, first I am going to speak about epistemology, ethics, justification and normativity in general perspective of practical philosophy (philosophy of action), to provide a broader background of the conception and understanding of these issues that seems more fruitful. Secondly, I involve the positions of P. Boghossian, C. Wright and JC Beall on the 'ordinary view of dispute of inclinations' with the aim, rather, to briefly compare some of their points in a way that would help me to clarify my views. Then I bring attention to the papers by S. Schellenberg 'Experience and Evidence' and by E. Barnes 'Emergence and Fundamentality' to interpret them in a way that supports my view.

Epistemic justification traditionally concerns propositional knowledge and is problematic in all its main versions of externalist and internalist approaches (foundationalism, coherentism, reliabilism). Justification of knowledge supplies its certainty, which is essential for its status. Certainty as a feature of knowledge excludes the possibility of mistake (falsehood), doubting and lack of justification. At the same time neither knowledge nor its proper characteristics such as justification, truth or certainty, are intended to be taken a priori, necessary etc.

Moral justification traditionally concerns our actions, and how to provide it remains to be ambiguous both externally and internally. Justification of actions supplies their right to be done, institutionalizes them. Morality is a field of common laws; Moral is a field of moral laws. The latter appears to be a special case of the previous, thus – not a priori. Nevertheless, we lack the satisfactory hierarchy or even clarified enough relations between mentioned epistemological and moral issues. Such lack brings into doubt the adequacy and fruitfulness of traditional methodological starting points, gives reason to find alternative ways to deal with the mentioned issues.

The general background of investigation goes in accordance with such philosophical transformations as linguistic, pragmatic and conceptual turns, which show complementary character of theoretical and practical reasons. I advocate practical philosophy as a special philosophical perspective that involves different philosophical fields (both practical and theoretical, traditionally considered to be separate). Epistemology and Ethics (Moral Philosophy) enter the thematic sphere of Practical Philosophy; their topics could get an appropriate treatment under the perspective of the last.

Practical philosophy presupposes analysis of how do we know of 'what there is' in the perspective of its realization (accomplishment). Thus it is not only knowledge of 'what there is' but also about 'how it is there'. These questions could be considered in terms of practice rather than in terms of unshakable eternal ground. Activity constitutes being; what do our actions involve (including the agent himself, external items, regulative issues) is not given, but gets its establishment

by being at least actualized, if not constituted or even created (composed), by our intention to do these actions (externally), and, what is more important (internally), from inside of accomplishing the actions.

Thus 'what there is' cannot be available in advance, but is actualized by our activity. We gain knowledge of 'what there is' from inside of being active, accomplishing an action. This knowledge cannot be only propositional; it contains the know-how aspect as well as 'knowledge by acquaintance' aspect. These three levels of knowledge of 'what there is' ought not to be separated; and 'what there is' exists, is dealt with and appears simultaneously. Knowledge of 'What there is' is demonstrative, self-performative via agent's activity.

Epistemology is the study of how to know of what there is in the world, it involves normative relationship between the researcher and the world. Ethics is the study of how to act or what shall we do, it involves normative relationship between the actors and their actions.

The following is a relevant background of understanding of normativity. Normativity as a general feature of philosophical approaches to a particular topic is devoted to provide and regulate the order of items which are included into it. Normative character of an approach appears when it intends to purposefully regulate items thematically covered by it. Such directing and regulating realized via generating what norms, rules, tasks, etc. standards of an investigation under the approach ought to be. Norms condition the character of particular rules established to constitute and maintain the order. The significance of norms is not universal in general but relevant to the scope of the approach they are appropriate to constitute and regulate. At the same time within a particular investigative scope the significance of norms and their force is 'universal'. Norms obviously are not facts, they are not about 'what there is' but about 'how something ought to be'. Norms are not values, but provide values (such as good and bad; right and wrong; true and false), they provide the way of evaluating and concluding about or prescribing values. Very important of norms is their constitutive character (or even function), regulative is also important, but constitutive has priority. That corresponds to practical internal implicit features of norms in my account. These features underline relation between a norm and what is constituted and regulated by it. It could be a particular type of utterance expressing token proposition of some moral or epistemic content.

In epistemology one examines how the world could be captured in terms of knowledge. We perceive events of the world participating in them. Such experience provides us with evidence of 'what there is in the world' and 'how it is there'. We gain knowledge on this evidence, where 'what' and 'how' come together.

If we do not separate the propositional knowledge from 'knowledge-how' and 'knowledge by acquaintance',

knowledge could be understood as self-performative. Justification could be treated in terms of self-justification (auto-justification) when what is said cannot avoid to be accomplished.

Knowledge is self-performative, when what is considered in the status of knowledge (a content) performs itself as such when we turn or appeal to it, and we cannot avoid dealing with this content paying attention to its very status of knowledge (and all of the mentioned earlier features of it). Then, we could challenge the status of being knowledge of a content and even reject such a status. So, what is a particular content that has a status of knowledge is relative, but the status itself is tried to be reserved standardly and normatively and not relatively.

Relativism challenges normativity of philosophical elaborations. Nevertheless that methodologically relativism is questionable and not acceptable when it is directed in general to everything at all (then relativism would turn to itself and relativize itself, thus it would reject its own generality and appears to be local, and I find it fine – relativism is itself relative), it is not avoidable in some particular fields (approaches) that involve normativity, for example about epistemic and moral justification. Relativism itself appears to be performative: relativism is relative!

To understand a content in the status of knowledge it should be self-performative in this status, correspond and maintain, thus perform, accomplish, realize characteristics of this status. It could be supplied if we do not separate the propositional knowledge from 'knowledge-how' and 'knowledge by acquaintance', and I claim of these modes as complementary and reciprocally connected.

Justification could be treated in terms of performative self-justification (auto-justification) when what is stated cannot avoid to be accomplished. Such utterances are performative. As an example, the expressions that can be done only by the 1st person can be brought into; they can be about our direct experience, accomplished experience of the self. Such experience cannot be invalid; we can experience, for example percept, mistakenly (illusion) or falsely (hallucination); we can incorrectly identify experience or wrongly articulate about it; but experience evidences itself. Making such utterances does not presuppose special intuition or state of consciousness, we can directly express experienced, and used to it in an ordinary way of life. The content of these expressions realizes itself, this supplies their truth and justification, excludes possibility to doubt them. There is no need in any further tool for their justification. What is said by it is accomplished, realized; what is stated by it makes it to be done; such expression is a condition of possibility of its making (saying, realizing). Thus, each of them is always true, its content is knowledge. But, the content by itself is not necessary true, its realization is necessary true. What is stated by it could not be possible to say, if it was not the case.

Descartes' 'Cogitoergosum' can be example of self-justification. 'I exist' is not a consequence of 'I think'. They are not logical truth and are independent of each other. They are similar (as A. Ayer mentions in his 'The Problem of knowledge' [7]; by the way J. Hintikka also gave a kind of such treating of Descartes' Cogito once in 60s [12] and in 90s [13]), to pointing gestures or exclamations, they explicate implicitly obvious issues, so their deliberate expressing entails corresponding context. The content of such sentences does not say much. 'I exist' does not describe how I exist. The possibility of saying it is just a case; it just happened that the speaker who says it exists. It

just happened that I exist; I say about it, I am justified and certain in doing it. The fact that I think is analogous. My saying 'I think' evidences for me my self-recognition, self-consciousness; mind at once is aware of itself; my saying 'I exist' evidences for me my own existence.

Each of these statements cannot be said falsely. Any speaker sensitive to rational correct using of words is not capable to express a sentence 'I exist' or 'I think' to make a false proposition. They have performative, ostensive character. Their using accomplishes their content. Because 'I think' or 'I exist' are not descriptions, we cannot be mistaken or false when utter them. But, the remaining difficulty is that they do not say much. But I believe such performative self-realizing character can appear in other cases as well, even when it's not the 1st person who utters them. Some of them are cases that involve knowledge, some – morality. More broadly, every linguistic expression has performative character, might be illocutive or perlocutive, even descriptions are not locutionary, but are illocutionary.

Nevertheless it seems obvious that self-justifying by their realization contents (more general, the fact that some contents work) are recognized from the 'ordinary view of dispute of inclinations'. They can play the role of foundation for epistemic and moral justification as samples. That would preserve the normativity of philosophical analyses of epistemic justification in a transformed toward relativism way.

The term 'ordinary view of dispute of inclinations' can be met in discussions between P. Boghossian [10], C. Wright [16] and JC Beall [9]. Boghossian brings into analyses issues about morality and epistemic justification. Both of these fields supposed to have normative character.

The discussion between Boghossian, Wright and Beall goes around whether some contradicting propositions can or cannot be faultless *under a coherent theory*. Boghossian denies this while the others propose to consider some possible interpretations under the 'ordinary view of dispute of inclinations'. Contradicting propositions that are contents of opinions, tastes or inclinations can be faultless. They are asserted and maintained by their bearers. 'Ordinary view of dispute of inclinations' can be understood as a part of conceiving morality. In Wright's article the 'ordinary view of dispute of inclinations' is described as such that it is possible and often it is the case that strictly speaking excluding one another positions are rationally maintained and are not mistaken simultaneously.

Then there remains the instance of epistemic justification if it is possible to reserve faultlessness in question in this case. If it is, it would also involve the topic of truth and certainty. Beall insists that relativism under discussion can even be consistent with correspondence about truth: truthfulness of contents is due to the correspondence with the way 'the world is', but recognition of 'how it is' is relative.

To go into some further details of their discussion, lets remember that Boghossian allows coherent relativism, but not about elaborations in philosophy and in most of science or rather in methodology of science. Such coherent relativism forbids (assertion of) absolute facts and propositions that express them, significances (values) of both facts and propositions are limited, are relative. Thus, the author would agree that morality is relative, but it cannot be relative as a topic of philosophical analysis. Let's take the mentioned limitations to be entailed by a striving to preserve normative character of philosophy and methodology of

science. But we claim that even epistemic justification enters the 'ordinary view of dispute of inclinations'.

L. Wittgenstein (at least in his latter works [15]) saw clarification of language's meanings as the task of philosophy as therapy. Clarification (like treatment) eliminates (cures of) philosophical problems. It can be applied to Epistemology as well as to Moral Philosophy (Ethics). Then in these fields we could analyze what we ought to do (how we are to act), what is good or bad, what is knowledge (and connected with its topics), epistemic and moral judgments in general by analyzing and clarifying how we make them, how we say about these issues. Nevertheless we could remain to be in the field of Ethics without reducing it into Meta-ethics or naturalizing it into the Theory of Meaning or Philosophy of Language or even Philosophy of Mind. Analogously, no reduction is in need with in the case of Epistemology.

Content is constituted by being uttered; it does not precede the speech act of its realization. To say meaningfully, to mean is to perform (actualize or do) the intended content. Such realization witnesses the validity or invalidity of what has been said. 'What' coincides with 'How'. When utterance has 'ought' form its vagueness or seeming confusion is due to disparity of how one is able to (and is going to) act and how he says about it. The *relation* between this pair should be internal. When it is not obvious and confusing (mostly and commonly it is), one appeals to external regularities to rely on them. They could work successfully in motivating to take obligation and to accomplish it, or to judge and give evaluation and further make it institutional etc. Then the mentioned relation appears to be external, and the productive achievement (performing action, making satisfactory conclusion etc.) is just a matter of luck.

Speaking of 'oughtness' involves internalist and externalist relations (in other words normativity provides constitutive and regulative functions correspondingly): the relation between *this mode (way) of speaking and its particular involved content*, and between *the latter (particular involved content) and the speaker himself*. Saying is acting because it is accomplishing of content. Each relation can be both internal and external; one feature should not exclude another. Such not-exclusiveness concerns this pair of relational characteristics in general, not only with regards to ethical expressions.

I now appeal to the Richard M. Hare's paper "Internalism and Externalism in Ethic" [11]. He differentiates the use of these terms, internalism and externalism, in ethics and in the theory of meaning. He maintains that moral judgment in internalist sense, sincerely motivates toward action in accordance with it, in externalist sense there is no such motivation. If what the uttered words mean is not affected by external factors, but solely by how the speaker uses words, then they mean internally (towards the speaker), otherwise – externally. He defends internalist moral judgments that motivate and oblige to acting. I take it then that moral utterances, when sense bearing and working, cannot avoid being performances. And the same applies to the statements with the purpose of epistemic justification.

Schellenberg S. [14] aims to establish a unified account of perceptual evidence on the basis of rational perceptual experience. She takes perceptual experience to be a rational source for both kinds of evidence: phenomenal and factive.

From my side I claim that perceptual experience is activity that unifies two interconnected counterparts: sense

perception and interpretation (the minimum of which is attention, the maximum – self-consciousness).

Schellenberg agrees with internalists that experience directly provides us with at least some evidence regardless of whether we are adequately perceiving, falsely hallucinating, or suffering a distortive illusion. But the author stresses that when we accurately perceive we have better evidence than we would have from other mentioned kinds of experience.

She associates her approach with externalists to some extends, but disagrees with their stating (as she takes it) that the root of introspective evidence is only hallucination but not a direct experience.

Phenomenal and factive evidence are distinct and the distinction corresponds to two levels of perceptual content. Perceptual experience is individuated as a content type or a content token. Phenomenal evidence is traced back to employment of perceptual capacities and is content type. Factive evidence is traced back to particular employing these capacities in an environment and is content token. Phenomenal and factive evidences provide a unified account of perceptual evidence; they are epistemically united. Both of them involve mental states constituted by the same perceptual capacities. I think this view supports crucial role for knowing of what I called 'knowledge by acquaintance'.

Barnes E. [8] takes emergence as a metaphysical thesis: the prospect of emergent entities (with "entity" being understood as either an object or a property). She analyses meta-ontological tasks in terms of fundamentality and dependence. She builds specific meta-ontological framework to use it as a background for understanding emergence. So, she qualifies fundamental and derivative emergence; ontologically dependent and ontologically independent emergence. This potential separation between fundamentality and independence opens basic characterization of emergence and emergent entities as those which are fundamental but not independent.

About fundamentality she takes it to be a characteristics that excludes having degrees (which will vary inversely with the degree of complexity), everything that is not fundamental simply has its existence derivatively from what exists fundamentally. Such point simplifies but is questionable from my point of view. The content of so-called fundament is never final, we take it to be valid until the further issues are not established or are recognized to be discovered in the status of fundament. Fundamentality can have degrees, but is not the same with dependency.

Ontological dependence is defined by the author in the following way:

An entity x is dependent iff: for all possible worlds w and times t at which a duplicate of x exists, x is accompanied by other contingent objects in w at t ;

And she clarifies that ontological dependence is not the dependence of x on the y s. Rather, it's the dependence of x simpliciter. Nothing about dependence encodes the essentiality of constitution. The simples are ontologically independent. If the existence of x does not, at each moment of its existence, rely on some other entity or entities, then x is ontologically independent. The following are examples in terms of ontological dependence (independence) and fundamentality (derivation):

derivative and independent: numbers and necessary abstractions;

derivative and dependent: complex objects, artifacts etc;

fundamental and independent: simples;

fundamental and dependent: emergent entities.

Then Barnes E. defines ontological emergence:
an entity *x* is ontologically emergent iff: *x* is fundamental and dependent.

An emergent entity is a substantial ontological commitment. One is ontologically committed into emergent things; one is to get them, not for free. At the same time she insists that emergent entities are not very basic building blocks (fundaments) of the world (whatever they may be). Emergent things are not ontologically independent; they depend on the entities from which they emerge. That is, though the emergent entity is 'something new', the existence of the 'new' entity must be both caused *and* sustained by the collective activity of other entities. Otherwise, the entity in question would not be properly characterized as 'emerging' from anything.

So, Barnes elaborations are meta-ontological, are about how to analyze 'what there is in the world'. Epistemology is the study of how to know 'what there is in the world'. So, meta-ontology and epistemology involve 'how' questions. In meta-ontology one examines how the world could be captured in terms of being, true reality; in epistemology one examines how the world could be captured in terms of knowledge (and truth is presupposed as the initial characteristic of knowledge, even if its value is deflated). We perceive events of the world participating in them. Such experience provides us with evidence of 'what there is in the world' and 'how it is there'. We gain knowledge on this evidence, where 'what' and 'how' and its acquaintance by an agent come together.

Nevertheless of a lot of complications, my main attempts were directed to show possibility of performative nature of our utterances with epistemic and moral contents. Such contents appear normative (as it was broadly considered). Thus, I have taken the cases of knowledge and morality, epistemic and moral justification, accomplishing utterances with the corresponding contents. Attention to performativity could provide for their validity, that involves a status, normatively maintained, and a content, that is relative, but relevant to the status only if performative. Content is performative if appropriate to the situation were it appears and accomplishes, thus it is relative. Providing appropriateness involves both internal and external relations between a form of an utterance that

expresses a content and this content itself as well as between the speaker and the content.

Список використаних джерел

1. Лактіонова А. В. Нищівність фундаменталізму – традиційної стратегії обґрунтування знання / А. В. Лактіонова // Практична філософія. – К. : Парпап, 2015. – № 4 (58). – С. 55–64.
2. Лактіонова А. В. Перцепційний досвід як діяльність. // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 40–50.
3. Лактіонова А. В. Практична філософія в контексті "лінгвістичного повороту". // Основи практичної філософії: підручник / А. М. Лой та ін. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – С. 88–112.
4. Лактіонова А. В. Сучасний поворот до практичної філософії / А. В. Лактіонова // Філософія та політологія у структурі сучасного соціо-гуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти): монографія / Л. В. Губерський та ін. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – С. 132–143.
5. Лактіонова А. В. "Этика без принципов": минимализм в современной этике аналитической традиции философии. // Міжнар. науково-практична конференція "Соціальна етика: модуси відповідальності", 20–21 жовтня 2010 р.: [матеріали доповідей і виступів] / ред. кол.: А. Є. Конверський та ін. – К. : ВПЦ, 2011. – С. 41–50.
6. Лактіонова А. В. Cogito ergo sumi філософія дії. // Sententiae (вип. XXXII), 2015. – № 1. – С. 88–99.
7. Ayer A. J. I think, therefore I am // Ayer A. J. *The Problem of Knowledge*, London: MacMillan, 1956. – P. 44–52.
8. Barnes E. Emergence and Fundamentality / E. Barnes // *Mind*, 2012, № 121 (484). – P. 873–901.
9. Beall JC Modelling the 'Ordinary View' // Patrick Greenough and Michael P. Lynch (eds.), *Truth and Realism*, – Oxford: Clarendon Press, 2006. – P. 61–74.
10. Boghossian P. What is Relativism? // Patrick Greenough and Michael P. Lynch (eds.), *Truth and Realism*, – Oxford: Clarendon Press, 2006. – P. 13–37.
11. Hare R. M. Internalism and Externalism in Ethics. // *The British Tradition in 20th century Philosophy: Proceedings of the 17th International Wittgenstein Symposium*, 14–21 August 1994. – Kirchberg am Wechsel (Austria) / ed. J. Hintikka, K. Puhl. – Vienna: Holder-Pichler-Tempsky, 1995. – P. 258–269.
12. Hintikka J. Cogito ergo sum: Inference or Performance. // *Philosophical Review*, 1962. – Vol. LXXI. – P. 3–32.
13. Hintikka J. Cogito, ergo quis est? // *Revue Internationale de Philosophie*, 1996. – Vol. 50. – № 1, – P. 5–21.
14. Schellenberg S. Experience and Evidence / S. Schellenberg // *Mind*, 2013. – Vol. 122. – P. 699–747.
15. Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. – Oxford: Basil Blackwell, 1958. – 232 p.
16. Wright C. Intuitionism, Realism, Relativism and Rhabarb. // Patrick Greenough and Michael P. Lynch (eds.), *Truth and Realism*, Oxford: Clarendon Press, 2006. – P. 38–60.

Надійшла до редколегії 11.06.16

А. В. Лактіонова

ПЕРФОРМАТИВНАЯ НОРМАТИВНОСТЬ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ЭТИКЕ.

Эпистемология, учение о том, что мы знаем и как мы это знаем, также как и этика, учение о том, как мы должны поступать, носят нормативный характер. Нормативность можно понимать как перформативную. Важные концепты указанных философских дисциплин, такие как знание, обоснование, действие, выявляются авто-перформативными. Их статус стандартный, а их содержание относительно контексту осуществления. Релятивизм не есть порочным, ведь есть преформативным, а потому – релятивным, касается содержания, а не статуса концептов. Дискуссия про "повседневный взгляд на диспут про склонности" между П. Богоссианом, К. Райтом и ЖС Белом, а также взгляды на некоторые эпистемологические проблемы С. Шелленберг и Э. Барнс рассмотрены в статье для иллюстрации и прояснения предложенного подхода.

Ключевые слова: нормативность, эпистемология, этика, практическая философия, философия действия, философия активности, перформативность, знание, обоснование, моральность, экстернализм, интернализм.

A. V. Laktionova

PERFORMATIVE NORMATIVITY IN EPISTEMOLOGY AND ETHICS

Epistemology, the study of what do we know and how do we know that, as well as Ethics, the study of how shall we act, involve normativity. Normativity could be treated as performative. Important concepts of the mentioned philosophical disciplines, such as knowledge, justification, action, appear to be auto-performative. Their status is standard, but their content is relative to the content of accomplishment. Relativism is not vicious as it is performative, and thus – relative, it concerns a content, but not the status of concepts. The discussion of 'ordinary view of dispute of inclinations' between P. Boghossian, C. Wright and JC Beall, as well as points on some epistemological problems of S. Schellenberg and E. Barnes are brought into the paper to illustrate and clarify the proposed approach.

Keywords: Normativity, Epistemology, Ethics, Practical philosophy, Philosophy of Action, Philosophy of Agency, Performativity, Knowledge, Justification, Morality, Externalism, Internalism.

УДК: 168: 001.1: 215

Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.

ІДЕЇ ПРОТЕСТАНТИЗМУ ТА НАУКОВІ НОВАЦІЇ В ДИСКУРСІ НАУКИ І РЕЛІГІЇ

У статті розглянуто питання впливу ідей протестантизму на формування класичної новоєвропейської науки, виявлено тенденції концептуальної еволюції протестантизму. Проаналізовано основні ідеї теології процесу А.Вайтгеда.

Ключові слова: наука, релігія, протестантизм, теологія процесу.

У значній кількості досліджень, присвячених аналізу критики релігійної картини світу з позиції новоєвропейської класичної науки, проводиться думка щодо впливу ідей протестантизму на формування експериментального природознавства. Можна погодитись з тим, що ідеї протестантизму додали додаткового імпульсу такій критиці, проте однозначних висновків щодо того, чи в більшій мірі протестантизм сприймав нові та суперечливі наукові ідеї в порівнянні з іншими гілками християнства, серед дослідників не існує. Зазвичай вплив протестантизму пов'язують з орієнтацією новоєвропейської науки на перетворення природи і її практичну спрямованість, між тим глибший аналіз засвідчує, що ідеологія протестантизму вплинула й на формування понятійного апарату класичної механіки, її фундаментальні принципи та способи їх обґрунтування. Засудження Г.Галілея і Дж.Бруно надало суттєвого аргументу на користь протестантизму як більш лояльного, у порівнянні з католицизмом, до наукових ідей. Насправді ж у католицьких і протестантських країнах головними супротивниками нової науки були представники схоластичної ученості, знання яких знецінювались у нових умовах. На нашу думку, це суттєвий аргумент, який знімає перебільшення щодо, начебто, особливого способу впливу протестантизму на виникнення нової експериментальної класичної науки.

Формування на основі процесів дегуманізації та десакралізації нової наукової картини світу й типу наукової раціональності (з неупередженим пізнанням реальності як зовнішньої до людини та вільної від етичних норм) викликали в західній культурі не тільки великий ентузіазм, але й глибоку кризу, зробили науку інструментом відчуження людини як від природи, так і одне від одного. З одного боку, наука запропонувала людині небачену раніше свободу пізнання, але водночас звільнила людину від авторитету християнського Одкровення, переконала людину в тому, що вона сама може досягнути істину та перетворювати світ. Концепція мови в новій науці була переглянута завдяки глобальній переоцінці значення тексту. Слово вже не отожднювалося з актом дійсного творення, а текст не розглядався як самодостатнє, як перша реальність, вони стають відображенням реальності, раціональним засобом доступу до неї. Відбулася десакралізація слова, втрата притаманної слову святості й цінності. Розщеплення християнського в самій основі свідомості, на думку багатьох філософів, заклало передумови кризи культури Нового часу.

Спочатку конструктивне розв'язання викликані дегуманізацією світу культурної кризи забезпечувалося взаємодією науки з християнством. Наука, запропонувавши людині свободу пізнання, вступила в синергію взаємодію з християнською вірою, але процес раціоналізації релігійного світосприйняття, "розчаклування" природи набував швидких обертів. У сторіччя Просвітництва в науці бачили засіб інтелектуальної та соціальної свободи, проте не завжди популяризатори науки прагнули інтелектуальної свободи заради дослідження природи. Часом представляти науку як силу секуляри-

зації було вигідно тим, хто займався політикою і боровся проти влади духовенства. На наш погляд, у стрімкому просуванні науки вперед та її популярності вирішальним був той соціальний контекст, в якому вона виявилася корисною, а зовсім не той факт, що наука протистояла релігії та викривала церкву і церковників. Практична користь у розв'язанні технічних проблем стояла на першому місці, проте, концепція корисності науки мала більш широкий сенс і не зводилася лише до вирішення технічних проблем. Члени наукових товариств виправдовували власні заняття наукою з різних міркувань, в тому числі й як витончене заняття, гідне джентльмена, чи корисний засіб богословського виховання. Віра в релігійну користь науки у XVIII сторіччі була поширеною саме у протестантських країнах, що надавало двоїстості ситуації популяризації науки, тому що цьому процесу сприяли і наукові, і християнські цінності.

Формування сучасної науки паралельно зі становленням нового буржуазного суспільства, його цінностей та ідеалів досліджує соціальна історія науки. В обмін на сприяння в розвитку з боку суспільства і влади європейська наука від того часу задекларувала власний нейтралітет у відношенні до суспільних ідеалів і цінностей, свободу від ідеологічних та політичних уподобань. Моральні цінності на момент становлення науки залишалися у парафії релігії, такий розподіл став умовою не виголошеної угоди між церквою і наукою, результатом якої стало виникнення об'єктивної, орієнтованої на істину, а не на цінності, науки. Нейтрально-ціннісне наукове пізнання стало зовсім новим явищем у культурі, а процес інституалізації науки сприяв формуванню знання про світ, яке не мало "соціального виміру". Констатація останнього розглядалася як аргумент щодо свободи науки від моральних цінностей. Такий аргумент мав бути підкріплений зворотною необхідністю обмеження політичних та ідеологічних впливів щодо науки, але, як засвідчила подальша історія науки XIX–XX сторіччя, цього так і не сталося.

Дійсно, в сучасних реконструкціях соціальної історії науки, концепціях філософії науки, богословських дослідженнях ураховується факт сприяння ідей протестантизму процесу формування класичної науки. У багатьох богословських аргументаціях навіть висувається історична гіпотеза щодо існування паралелі між науковою та релігійною реформами, яка, на наш погляд, уявляється дуже проблематичною. Насправді існує багато ускладнень, які виникають у зв'язку з історичною гіпотезою паралелізму наукової та релігійної реформ і пояснюються наданням істориками такій гіпотезі різного значення. Частина дослідників вважають, що протестантизм був більше лояльний до науки, ніж католицизм, але лише в тому сенсі, що чинив їй менше перешкод. При цьому підкреслюється гнучкість доктрин, притаманна протестантським рухам, та відсутність такого централізованого й ефективного механізму цензури, як у Святого престолу в Римі. Інші дослідники розглядають деякі протестантські вчення як безпосередній і позитивний стимул наукових досліджень. Наприклад, протес-

тантська ідея віруючої людини як водночас священнослужителя могла сприяти такій самій незалежності думки у витлумаченні природи, як і при витлумаченні Священного Писання [1, с. 75-76]. Але все-таки однозначних висновків щодо того, чи в більшій мірі сприймав протестантизм нові та суперечливі наукові ідеї, серед дослідників не існує.

Дійсно, важко заперечувати, що, наприклад, в Англії протестантські богословські кола лояльно ставилися до поглядів тих учених і практиків, хто вбачав у експериментальній науці шлях до прогресу людства. Але спроби перевірки цієї тези породжують нові проблеми. Як правило, на її користь наводиться аргумент, що за чисельністю учених – членів європейських академії наук – домінували протестанти, але в реальності було інакше, через те, що багато хто з католицьких учених мали ускладнення з оприлюдненням власних ідей. Навіть, якщо припустити, що більше було вчених-протестантів, то такий факт автоматично не веде до висновку, що вони керувалися релігійними переконаннями у власних наукових дослідженнях. Це так само свідчить про існування багатьох ускладнень при більш детальному аналізі проблеми.

Максом Вебером була сформульована ідея протестантської етики як фактору виникнення капіталізму, яка на початку тридцятих років ХХ ст. була розвинута відносно проблеми генези сучасного природознавства засновником соціології науки Р.Мертоном. М.Вебер наголошував на існуванні тісного зв'язку між протестантизмом та експериментально-емпіричним підходом нової науки. В такому сенсі вважалося, що емпіризм наближує до Бога: "В основі лежала віра в те, що через посередництво *емпіричного* дослідження встановлених Богом законів природи можливо наблизитися до розуміння смислу світобудови, який внаслідок фрагментарного характеру божественного одкровення ... не може бути зрозумілим шляхом спекулятивного оперування поняттями. Емпіризм XVII ст. слугував аскезі засобом шукати "Бога у природі". Передбачалося, що емпіризм наближує до Бога, а філософська спекуляція уводить від Нього" [2, с. 239].

З цього періоду проблема впливу ідей протестантизму не тільки на генезу нового експериментально-математичного природознавства, але й на відношення науки й релігії стала предметом дослідження історії та філософії науки. Як зазначалося вище в першу чергу такий вплив пов'язували з орієнтацією новоєвропейської науки на перетворення природи, її практичну спрямованість, нетерпимість до різного роду теоретичних спекуляцій та апіорних конструкцій.

Дійсно, протестанти-реформатори, які виступали з критикою середньовічного принципу ієрархії, надали додаткового імпульсу критиці середньовічної картини світу і він був досить сильним та надавав особливо глибокого сенсу їх науковій діяльності. "Той темперамент, – підкреслює П.П.Гайдено, – та воістину палка енергія, з якою Галілей, Бекон, Гобс, Декарт, Ньютон, Гюйгенс та інші вчені виступали проти перипатетичної фізики з її ієрархічним космосом, що так добре узгоджувався зі середньовічною картиною божественної ієрархії світу, земним аналогом якої була ієрархія церковна, – ця енергія багато в чому насичувалася рухом Реформації" [3, с. 189]. Критиці був підданий інтелектуалізм схоластичної традиції, на противагу якому протестанти затверджували примат волі. Тому й характерний для протестантизму підхід до вивчення природи визна-

чив акцент на божественній волі, а не на божественному розумі. Окрім того, протестантський принцип виправдання людини лише вірою так само робив зайвими інтелектуальні конструкції. Завдяки цьому протестантизм привнесив дух ірраціоналізму у розуміння християнської віри, недовіри до розуму в його прагненні охопити світобудову категоріальною схемою.

Результатом аналітичних зусиль, спрямованих на усвідомлення взаємовідношень двох гілок християнства, можна вважати з'ясування того факту, що католицизм, який стикнувся з необхідністю відстоювати власне існування під тиском протестантизму як реального супротивника, одним із засобів боротьби обрав підсилення діяльності судів інквізиції. У число віровідступників були включені представники гуманістичної ученості, через те що їхні праці поєднували античну традицію з герметичною таємною мудрістю, і це практично загрожувало розчиненню в такому синтезі християнського світорозуміння. Насправді, не вважаючи на суди інквізиції й недолугість папської політики у справі Галілея, саме католицька Італія зробила найбільший внесок у закладання основ формування нової науки. Але осуд Галілея надав суттєвий аргумент на користь протестантизму як більш лояльного до наукових ідей і такому, що підтримував науку в її історичному призначенні перетворення світу. В результаті папська політика пішла на користь протестантам, і це при тому, що Лютер і Кальвін ставилися до вчення Коперніка не краще, ніж католицькі ієрархи. А справжніми противниками нової науки в католицьких і протестантських країнах були представники схоластичної ученості, знання яких знецінювались у нових умовах. Така аргументація знімає перебільшення, яке містить твердження про начебто особливий спосіб впливу протестантизму на виникнення нової науки. Тим більше, що до 40-х років XVII ст. офіційне відношення обох конфесій до науки було приблизно однаковим, тільки папство, як давня й розвинута соціальна інституція, мала більш концентровані засоби впливу і контролю, а протестантство, яке з самого початку відчувало тенденцію до подрібненості, об'єктивно було не в змозі протиставити науці об'єднані сили. Подрібненості протестантизму разом з іншими чинниками особливо сприяла кальвіністська вимога простоти й наочності як вимога буквального витлумачення Біблії. Слідування такій вимозі у прочитанні тексту викликало сумніви щодо фактів та змісту Божественного одкровення і в результаті привело до появи багатьох протестантських відгалужень, у яких по-своєму витлумачували слово Боже.

Наприклад, в Англії протестантизм був сприйнятий у формі відділення від підвладності римському папі та помірної відмови від доктрини, ритуалу та практики католицизму, а компромісну роль між католицизмом та протестантизмом відіграла англійська церква, яка еkleктично поєднала протестантські та католицькі догмати. Саме вона стала прикладом компромісного варіанту протестантизму, досягнутого внаслідок тривалої боротьби королівської влади проти політичних та економічних вимог Ватикану. Отже, непорушність церковного авторитету послаблювалася, звільняючи місце критицизму, а плюралізм витлумачень викликав інтерес до філософської проблематики і стимулював мислення, вільне від теологічних обмежень.

Картина світобудови, природний порядок речей у всі часи були важливими аргументами впливу на свідомість. У будь-якому суспільстві картина світобудови є для людини основою, на якій добудовуються уяв-

лення про суспільний устрій, прийнятний для неї. У працях давніх філософів функцію легітимації суспільного порядку виконували космологічні концепції. Так само можна розглядати вплив механістичної картини світу на уявлення щодо політичного устрою буржуазного суспільства: саме в її межах світ був представлений як машина, яка підтримує рівновагу завдяки системі стримування і противаги, що стимулювало ліберальні концепції прав і свобод.

Дійсно, у період паралельного становлення нової науки і буржуазного суспільства ідеологічне значення раціонального методу збільшується: людина пересвідчилася, що може пізнавати й розуміти світ самостійно, спираючись на власний розум, органи чуття та інструменти. Не випадково деякі історики науки в цьому вбачають суть конфлікту Галілея з церквою, яка виступала монополієм, в тому числі й інтелектуальним, посередником між світом, таїнством його будови і людиною, яка прагне її пізнати.

З історії Англії видно, як вчені разом з політиками боролися за те, щоби наука зайняла місце церкви в соціальному та культурному житті. Багато хто серйозно вважав, що церковників треба витіснити з вищих щаблів соціальної ієрархії, а на їхнє місце поставити вчених, які будуть виконувати соціальні функції та піклування про добробут нації в найширшому сенсі. Аналіз культурно-історичних особливостей розвитку європейського суспільства XVIII-XX сторіччя засобами соціальної історії науки дає підстави стверджувати, що наука замінила церкву як вищий авторитет, який легітиміє, освячує політичний устрій та соціальний порядок, і стала інструментом влади. Отже, наука зайняла місце, яке раніше належало божественному одкровенню або божественному розуму.

Якщо аналізувати еволюцію протестантизму в історичному аспекті, то можна підтвердити надзвичайно сильно проявлені можливості його соціальної адаптації до суттєвих зрушень суспільного буття. Лютеранство, кальвінізм і англіканство започаткували перший етап еволюції протестантизму, який відповідав ідеї єдності церкви й віруючих на ґрунті теологічних положень. Тому перший етап концептуалізації, який відповідає ідеям класичного протестантизму, був орієнтований на стабільні уявлення про соціальну дійсність, в якій зберігаються традиційні теологічні положення. А вже другий етап концептуальної еволюції протестантизму (К. Барт, П. Тілліх, Р. Бульман), який розгортається на основі аналізу радикальних зрушень, спричинених революційними подіями та світовими війнами, засвідчує деформованість соціальної реальності, відхід від традиційних цінностей. Особливості сучасного етапу концептуальної еволюції протестантизму, на наш погляд, пов'язані з процесами глобалізації, яка охоплює всі сфери соціального буття. Як наслідок, відбувається розпорошення сукупності не лише стабільних, а й наявних, відомих уявлень про соціальну реальність, залишаються лише елементи і фрагменти віри в істини одкровення, над якими домінують раціоналістичні утопії та футурологічні ілюзії. Сучасні теологи виражають кризу довіри до ортодоксії й неоортодоксії та закликають вийти за межі теології їхніх учителів до переосмислення основ християнського існування у безрелігійному секулярному світі. Такими причинами можна пояснити і появу значної кількості сучасних теологій. Таких, наприклад, як теологія смерті Бога, теологія надії, теологія процесу, теологія історії, теологія природи тощо, тобто теологій

контекстуальних, які спрямовані більше на деякі аспекти людської діяльності, але не божественної.

Зупинимось на проясненні того внеску щодо розуміння синергійності взаємодії філософії, науки і релігії в історії ідей, який, на наш погляд, є показовим для осмислення філософсько-наукових засад формування сучасних теологій, і який зробив відомий математик, логік і філософ Алфред Норт Вайтгед. На думку вченого, протистояння науки і релігії протягом XIX – першої половини XX сторіччя сформувало впевненість у тому, що результати науки і релігійні вірування вступили між собою у відношення протиріччя, вихід з якого полягає у відмові чи від ясного вчення науки, чи від ясного смислу релігії. "Проте всі наші думки опиняться на хибному шляху, – зазначає філософ, – якщо ми будемо вважати, що дилема, яка розглядається, обмежувалася сферою суперечностей між релігією та наукою, і що у таких справах релігія завжди була в омані, а наука завжди була правою. Реальні факти, які відносяться до справи, значно складніші, та не можуть бути складені в таких простих термінах" [4, с. 244]. Хоча конфлікті стосунки між релігією та наукою існували завжди, ці стосунки також завжди знаходилися в стані безперервного розвитку.

Справа в тому, що як наука, так і релігія внутрішньо розвиваються, розвиток притаманний теології і виявляється через конфлікт між її власними ідеями. Цей факт загально визнаний теологами, в теології як сфері думки так само, як і в науці, мають місце додавання, уточнення, модифікації; судження, що виражає істину, може підлягати обмеженням або змінам у майбутньому. Відомо, що однією з основних характеристик посилення визначальної ролі науки є її критична складова, постійний розвиток, оновлення, тому й релігія має зважати на те, що для утримання власних позицій треба відноситися до змін за прикладом науки, еволюція релігійної думки необхідна для її ствердження. "Моя точка зору, – наголошує філософ, – зводиться до того, що релігія є виявленням одного з типів фундаментального досвіду людства; що релігійна думка розвивається, прагнучи до більшої точності вираження та звільнюючись від випадкових для неї уявлень; що взаємодія між релігією та наукою є сильним фактором, який сприяє цьому розвитку" [4, с. 252].

Погодимось з думкою філософа. Відношення між наукою і релігією взагалі не можуть розглядатися за принципом взаємного витіснення. Справа не тільки в тому, що їх онтології взаємно не перетинаються, але вони грають зовсім різну роль у людському житті. Наука може асимілювати окремі релігійні твердження так само, як і філософські, міфологічні тощо, та використовувати їх у своїх теоретичних побудовах, як це й відбувалося історично. Але кожного разу, наголошував філософ, треба усвідомлювати, що мова йде про пересадження деяких ідей навіть не з одної системи до іншої, а, так би мовити, з одного світу в інший. У цьому іншому світі ідеї почитають жити іншим життям, грати іншу роль і прийматися зовсім з інших засад. Для нас немає сумніву, що для уникнення спрощень чи певних перебільшень, а часом занадто оптимістичних прогнозів щодо синтезу наукової та релігійної картин світу, необхідно передовсім звернутися до аналізу праць видатних учених XX-го сторіччя, ідеї яких є програмними для оцінки значення і перспектив діалогу цих двох важливих сфер життя людини.

Філософська спадщина А.Вайтгеда не належить до розряду популярних філософій XX століття, як правило, згадують про складний, заплутаний характер його метафізичної системи, труднощі перекладу термінології і абс-

трактний характер основних положень. На значному впливі Вайтгеда на розвиток філософської думки США наголошував В.Квайн. Можна сказати, що в західній філософській традиції напрям, засновником якого став Вайтгед, продовжує приносити оригінальні результати, даний напрям не укладається в межі філософської феноменології або аналітичної філософії. Його стиль дійсно дещо архаїчний і має засади у метафізиці XIX сторіччя. Сам автор і його численні послідовники називали свій філософський напрям "метафізикою процесу". Така назва пов'язана з основною категорією, всебічному аналізу якої відводиться головне місце, – категорією процесу, яка розуміється, з одного боку, як онтологічна підстава дійсності, а з іншого – як базовий засіб опису дійсності. У такому біполярному значенні процес включений в структуру філософського дискурсу. Дослідники спадщини Вайтхеда дали назву його поглядам як "неголосна метафізика", "метафізика процесу", "теологія процесу".

Головна філософська праця Вайтгеда "Процес і реальність" (1929). Як математик, автор визначає наступні головні характеристики метафізичної системи – внутрішня когерентність, логічність і послідовність висновку всіх положень з базових постулатів. Відмітимо, що такий підхід до конструювання метафізичних систем аналогічний принципам конструювання не тільки математичних, але і фізичних теорій. Очевидно, що Вайтгед був першим філософом, який почав усвідомлено витягувати з фізико-математичного знання принципи побудови філософських систем.

Категорія процесу має чотири значення: процес як тимчасова характеристика буття; процес є активність і динамічний початок буття; процес як розвиток і мінливість, як внутрішні характеристики предмету; процес як зміна власного стану по відношенню до інших речей. Ще раз відзначимо, що індивідуалізація актуальних сутностей, на погляд Вайтгеда, зрештою приводить до припинення їх процесуального становлення. Він виділяє чотири стадії конституювання актуальних сутностей: дане, процес, сатисфакція, вибір. Остання стадія є загибеллю суб'єкта. Після того, як актуальна сутність зникає, досягнувши задоволення і індивідуалізації, вона стає даним для інших актуальних сутностей, починається її "об'єктивне безсмертя". Втративши здібність до подальших сатисфакцій, вона робиться об'єктом, причому безсмертним об'єктом. Вайтгед виділяє три способи існування актуальних сутностей: становлення, сатисфакція, об'єктивне безсмертя. Всі ці способи взаємозв'язані і припускають один одного. Відмінність понять "процес" і "реальність", якраз і полягає в тому, що актуальна сутність у процесі становлення придбаває реальну індивідуальність і переходить до сфери об'єктів. Реальність відмінності двох актуальних сутностей полягає в тому, що, по-перше, немає двох актуальних сутностей, які володіють тотожними актуальними світами; по-друге, у різних актуальних сутностей розрізняються способи відчуття даних; по-третє, кожна актуальна сутність має власну суб'єктивну мету.

Філософ розглядає особливий процес об'єктивування, компенсуючий автономність актуальних сутностей. Завдяки об'єктивуванню актуальна сутність трансцендує себе і входить у досвід інших подій. Актуальна сутність, що випробувала процес зрощення, виявляється у минулому, а це якраз і відповідає її об'єктивуванню для інших актуальних сутностей. Об'єктивування відбувається шляхом самого елементарного типу схоплення, який філософ називає простим фізичним відчуттям.

Описуючи вічні об'єкти, Вайтгед указує на те, що вічний об'єкт не є фізична величина, він є тільки формою визначеності. Ця форма детермінує або об'єктивно дане, або суб'єктивну форму. Вічні об'єкти необхідні для того, щоб існувала спадкоємність суб'єктивної форми, одержаної у минулому і придбавалася в теперішньому часі. Вайтгед поділяє всі вічні об'єкти на об'єктивні і суб'єктивні. Вони відносяться до числа об'єктивних, коли втілені в об'єктивно існуючих речах, що вже є даними для інших актуальних сутностей. Якщо вони ще беруть участь у становленні актуальної сутності й переживаються безпосередньо, то вважаються суб'єктивним вічним об'єктом, або "якістю". Вічні об'єкти можуть виконувати й ту, й іншу роль. Проте філософ проти традиційного розрізнення універсального і особливого. Дане розрізнення є невірним відповідно до принципу відносності. Отже, вічні об'єкти позачасові, абстрактні, не детерміновані по відношенню до своїх реалізацій. Новизна у відношенні до вічних об'єктів означає лише те, що реалізований такий вічний об'єкт, якого дотепер не було в актуальності. Не існує ніяких нових вічних об'єктів. Вайтгед визначає "нове" як "старі форми в нових функціях" [5].

Телеологічний характер процесів становлення досвіду був найсерйознішим викликом методології сучасного Вайтгеда природознавства, яке замінило пошук цільових причин дослідженням діючих причин у фізичних процесах. З його погляду, новий досвід, все дійсно нове не може з'явитися без суб'єктивної мети становлення самого досвіду. Позбавлений мети процес буде нескінченним повторенням одного і того ж, відтворенням тотожних форм досвіду. Тому у зв'язку з аналізом процесу становлення досвіду принципово важливою стає категорія часу. За Вайтгедом, "генетичний перехід від фази до фази відбувається не у фізичному часі" [5, с. 434]. Кожна фаза і кожне відчуття є повним квантом досвіду, існуючим або відсутнім цілком. Головне тут, що сам час виникає в процесі зрощення, а не, навпаки, процес зрощення протікає в часі. Досвід створює час своєю формою і суб'єктивною метою. Використавши аналогію з моделлю взаємодії частинок і фізичних полів, можна представити актуальну сутність як атом, частинку, суб'єктивну мету і форму концептуального або фізичного відчуття як поле. Час згідно цієї моделі є формою взаємодії частинок і полів, тобто актуальних сутностей у процесі становлення і сприйнятих ними суб'єктивних цілей даного процесу.

Виникає питання: що є джерелом або сховищем усіх суб'єктивних цілей? В системі Вайтгеда така позачасова актуальна сутність називається Богом. Саме від Нього безлічі вічних об'єктів повідомляється гармонія і порядок. Але Бог також спрямовує вічні об'єкти до актуальних сутностей, тим самим організовуючи процеси зрощення у світовому масштабі. Проте, і це дуже важливо, Бог не володіє безумовним, позачасовим знанням про те, що відбуватиметься в світі актуальних сутностей в кожний момент становлення досвіду. Бог не "має ніякого компоненту (в споглядаючому світі вічних об'єктів), який був би стандартом для процесу порівняння в світі актуальних сутностей" [5, с. 75]. Бог виступає як співтворець світу, упорядковує і гармонізує актуальні сутності, але реалізує деякий початковий "задум про світ".

Слід зазначити, що Бог в системі Вайтгеда утворює собою єдність всього досвіду як досвіду становлення. Бог так само, як і всі актуальні сутності, володіє двома полюсами – ментальним і фізичним. Так сам, як і будь-яка актуальна сутність, Бог має суб'єктивну мету, здійс-

нює процес прирощення, володіє здатністю існувати формально як безпосередня актуальність і об'єктивне для інших актуальних сутностей. Але є і відмінності Бога від інших актуальних сутностей. Головна відмінність – це його одвічність та позачасовість виникнення. Інша відмінність полягає в тому, що процес зрощення актуальних сутностей в Богу бере початок з концептуальних схоплювань вічних об'єктів, оскільки Бог перебуває зовні часу. Отже, в Богу відсутня яка-небудь приреченість по відношенню до світу актуальних сутностей або по відношенню до себе. В подальшій природі Бог схоплює кожну іншу актуальну сутність у всьому масштабі історичного шляху природи. Але разом з тим Бог, за Вайтгедом, повинен мати одне-єдине інтегральне відчуття, хоча нові фізичні схоплювання актуальних сутностей безперервно доповнюють Його досвід. Наявна суперечність філософ хоче зберегти теїстичну ідею одвічної досконалості первинної природи Бога і одночасно представити Бога як буття, що постає, що творить власний досвід разом з досвідом світу актуальних сутностей. Вихід з цієї суперечності – сатисфакція Бога, Бог існує зовні часу, а суб'єктивна форма сатисфакції повинна бути єдиною, оскільки утворюється від позачасової і незмінної суб'єктивної мети. Тоді в кожному новому кванті часу сатисфакція Бога буде інша, але в даному кванті часу вона повністю визначена. Правда, це загрожує розпадом світу актуальних сутностей на окремі кванти досвіду. Ця проблема не розв'язується Уайтгедом з достатньою ясністю.

Підводячи підсумок, можна сказати, що Бог в системі Уайтгеда виконує три функції. По-перше, Він забезпечує кожну актуальність сутностей суб'єктивною метою. По-друге, організовує спільність даності для кожного фізичного відчуття. По-третє, гармонізує процес становлення досвіду актуальних сутностей, не даючи їх світу розвалитися на хаотичну суміш окремих елементів. Дякуючи діяльності Бога, в світі виникає організація і порядок. "Бог є принцип зрощення, він є актуальна сутність, від якого кожне зрощення одержує свою первинну мету, з якою починається її само підкорення" [5, с. 374]. Будь-яка актуальна сутність на самому початку свого зрощення схоплює Бога, від якого проводить власну суб'єктивну мету. Оскільки Бог є актуальна сутність, це схоплювання буде фізичним, а оскільки відчуття Бога, що об'єктивується, концептуальне, то схоплювання необхідно вважати гібридним фізичним. Об'єктивне дане кожного концептуального відчуття є вічний об'єкт. У такому разі це буде вічний об'єкт, концептуально реалізований у Богу. Якщо вибір вічного об'єкту робить Сам Бог, то це означає, що Він обізнаний про всю актуальність, про місцезнаходження кожної актуальної сутності.

Окремо один від одного Бог і актуальний світ досвіду не можуть покласти початок новим зрощенням. Бог для управління процесами зрощення володіє безліччю вічних об'єктів. Але вічний об'єкт як дане для початкової суб'єктивної мети, це завжди новий вічний об'єкт. Значення діяльності актуальної сутності полягає в зрощен-

ні відчуттів з відтвореними суб'єктивними формами об'єктивних даних. Але відтворена суб'єктивна форма ніколи не буде тотожна своєму прототипу, оскільки кожна актуальна сутність за своєю суттю нова і свою діяльність вона співвідносить з своєю суб'єктивною метою. Отже, "об'єкт повинен бути річчю, яка сприймається і не повинен бути ні модусом сприйняття, ні річчю, породжуваною в тій події... Процес творить самого себе, але він не творить об'єктів, які він сприймає як чинники в своїй власній природі" [5, с. 229-230]. У такий спосіб Вайтхед "розчиняє" об'єктивне в суб'єктивному досвіді буття, що постає. Бог допомагає процесу цього розчинення, знаходячись на перетині двох царств: актуальних сутностей і вічних об'єктів.

Уайтхед поставив собі задачу з'ясувати, яким чином в цьому світі можливий процес становлення досвіду і яку роль в цьому процесі повинен грати Бог. Розглядаючи діяльність як процес самоорганізації актуальних сутностей, він дає нове розуміння способів приведення предмету діяльності до його призначення. З погляду філософа, призначення діяльності не може задаватися спочатку, навіть якщо в самому процесі діяльності беруть участь суб'єктивні цілі, іменовані вічними об'єктами. Призначення виникає як процес зрощення актуальних сутностей, в якому Бог лише гармонізує цей процес. Важливо зрозуміти, що в системі Вайтгеда процес становлення досвіду набагато важливіший за самий досвід як факт або об'єкт. Поки існує процес, предмет діяльності має нагоду увійти до буття, тобто одержати своє місце. Коли процес закінчений, предмет разом із зайнятим їм місцем стає матеріалом для подальших зрощень.

Система Вайтгеда досить складна, рясніє неоднозначними термінами і категоріями, припускає безліч різних інтерпретацій (які і розроблялися поколіннями послідовників його метафізики процесу). Очевидно, що філософ підійшов до проблеми побудови онтології процесу як математик, прагнучи зробити свою систему бездоганною в логічному відношенні, але, зрозуміло, не досягаючи цього. Проте свобода і плюралізм процесу становлення для Вайтгеда важливіші за пошук логічних правил, що управляють світовою еволюцією.

Список використаних джерел

1. Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Брук Дж. Х. – [Пер. с англ.]. – (Серия "Богословие и наука"). – М.: Библиско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 352 с.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Гайденок П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // П. П. Гайденок / Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
4. Уайтхед А. Н. Религия и наука / А. Н. Уайтхед // Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – 717 с.
5. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии: Пер. с англ. / Сост. И. Т. Касавин; Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М.: Прогресс, 1990. – 717 с.

Надійшла до редколегії 15.05.16

Л. А. Шашкова

ИДЕИ ПРОТЕСТАНТИЗМА И НАУЧНЫЕ НОВАЦИИ В ДИСКУРСЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ

В статье рассмотрены вопросы влияния идей протестантизма на формирование классической новоевропейской науки, выявлены тенденции концептуальной эволюции протестантизма. Проанализированы основные идеи теологии процесса А.Вайтгеда.

Ключевые слова: наука, религия, протестантизм, теология процесса.

L. O. Shashkova

THE IDEAS OF PROTESTANTISM AND SCIENTIFIC INNOVATIONS IN THE DISCOURSE OF SCIENCE AND RELIGION

The article discusses the impact of Protestant ideas on formation of the classical modern European science. It shows tendencies of conceptual evolution of Protestantism. The author analyses key ideas of process theology of Alfred Whitehead.

Keywords: science, religion, Protestantism, process theology.

УДК 11:159.955.4

П.О. Якуша, асп.

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ВИКЛАД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ЕСТЕТИКИ

Запропонована стаття має на меті окреслити границі трансцендентальної естетики в межах феноменологічного підходу у філософії. Використання Гусерлем Кантової термінології свідчить про смислову тяглість трансцендентальної тематики. З'ясується, що вчення про найбільш загальні форми чуттєвості уможливорює теорію пізнання загалом, а не лише її потрактування Кантом.

Ключові слова: трансцендентальна естетика, універсальне Apriori, світ, феноменологічний досвід.

Доволі часто в академічних філософських колах можна побачити чи почути припущення, що є певна обопільна доповнювальність різноманітних підходів у гуманітарній думці. Щоправда, йдеться не про розмаїття методів, а радше про доцільність різнобічного тлумачення теоретичного матеріалу в рамках одного методу. Так, існує традиція тлумачення тих чи тих філософських текстів. Оскільки в даному дослідженні заперш увага зосереджується на трансцендентальній філософії, то доречним буде продовжувати міркування з огляду на цю обмовку. Отож, зіставляючи обсяг проблеми зі способами її подолання, працівники інтелектуальної ниви доходять до спільних згод стосовно розуміння філософської спадщини і тих історико-соціальних питань, що вона їх зумовила або ж була ними породжена.

Коли ми натрапляємо у філософських текстах на словосполучення "трансцендентальна естетика", то згадуємо І. Канта і його фундаментальну для всього трансценденталізму працю "Критика чистого розуму". В ній Кант витлумачує трансцендентальну естетику передовсім як учення про загальні, апіорні форми чуттєвості. Себто Кант задає питання такого порядку: як можливий досвід, що покладено в його основу. І, пам'ятаємо, відповідь полягала в наступному: простір і час – ось апіорні форми пізнання¹. Це формулювання Канта і дотепер панує посеред прибічників трансцендентального бачення світу. Пильно розвідавши зрушене питання, маємо наголосити: поінколи тема трансцендентальної естетики була піднятою також і маститими філософами в їхніх прискіпливих пошуках очевидних умов для філософського пізнання. Історія філософії підказує нам, що це в першу чергу представники неокантіанської течії. Втім, ми би хотіли пригадати Едмунда Гусерля і його феноменологічне намагання опанувати згадану кантівську рубрику.

У філософсько-дослідницькій спадщині Гусерля ми знаходимо велику кількість нотаток, записів у чернетках, побіжних думок стосовно феноменологічного проекту, котрі засвідчують, що в творця трансцендентальної феноменології існував незгасний інтерес до класичних філософських концептів. Не оминув він міркуваннями і трансцендентальну естетику зокрема². Так, у другій

книжці матеріалів до "Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії" ("Феноменологічне дослідження конституції"³) відзначається, що трансцендентальна естетика – це "онтологія деякого можливого світу загалом", вона містить у собі "<...> пра-онтологічне (нім. *urontologische*) завдання [6, s. 163], себто має слугувати підготовчою ланкою для будь-якої онтології. Помічаємо, що за таким твердженням приховані амбіційні прагнення вдосконалити трансцендентальну естетику (як підхід), задля чого пропонується багатозначність у її тлумаченні. Наведемо пояснювальну цитату: "Трансцендентальна естетика в найзагальнішому сенсі постає як трансцендентальне вчення про Apriori реального і способів його даності" [11, s. liii]. Гусерль, отже, замислює трансцендентальну естетику як учення про генезу конституювання речі. Реалізація такого вчення можлива, на думку Гусерля, лише при доскіпливій інтенційній аналізі допредикативного досвіду. Це, своєю чергою, дозволить окреслити феноменологічний проект трансцендентальної естетики як спробу побудувати фундамент досвіду, котрий зумів би поставити як спільний для будь-якого можливого світу. – Такий затятий пошук несуперечливих підстав для всякого майбутнього знання – ще одна суттєва риса, що наближує Гусерлеву філософію до Кантового проекту "критичної філософії".

Гусерль указує на те, що спільна природа чуттєвості в першу чергу постає деяким інтерсуб'єктивним фактом, який є значимим для трансцендентальної філософії. Трансцендентальна естетика як базовий щабель онтології світу має демонструвати універсальне Apriori можливого світу. Таке унаочнення здійснюється за допомогою ейдетичного варіювання фактичного світу (даного досвідно). Ейдетична проблема деякого можливого світу взагалі, як світу "чистого досвіду", котру прагне вирішити трансцендентальна естетика, вказує врешті-решт на узгоджений перебіг досвіду, що виступає в якості принципу, що його підтверджує. Цікавим виявляється той факт, що Гусерль упродовжує в феноменологічний поняттєвий обіг тему "лише природи" (нім. *der bloßen Natur*)⁴; зважаючи на конотативну різнобічність даного терміна, подеколи можливий його

¹ Варто додати, що в такий спосіб розв'язана апорія наукового підходу до світу дала змогу *апіорізувати* математику і логіку.

² Дослідники феноменологічної філософії потверджують той цікавий факт, що знайомство Гусерля з філософською класикою було дещо поверхове і неординарне. Як свідчать архівні матеріали (чернетки філософа насамперед), Гусерль полюбляв радше тлумачити обраний філософський матеріал на свій взір, аніж поглиблюватись у прискіпливий розбір чийось думок. Тому варто обережно послугоуватись філософським вокабулярієм Гусерля, адже не завжди поняття феноменології

можуть мати сенс у їх зіставленні з певним мисленнєвим тлом інших дисциплін, однак класичні філософські категорії набувають почасті несподіваного сенсового забарвлення у феноменологічному контексті. Зчаста – навіть супротивного початковому.

³ Все, що в межах феноменологічної теорії стосується конституювання предметних сенсів.

⁴ Іще один момент, що відсилає дослідника до філософії І. Канта. В Кантових критиках побутує словосполучення *die bloße Vernunft*, яке ми звикли перекладати як "чистий розум" або ж "голий розум".

переклад як "чистої природи" та "голої природи". Ось у який спосіб описуються сутнісні характеристики трансцендентально-естетичного тлумачення *чистої природи*: "Якщо ми таким чином абстрактивно локалізуємо річ і увесь світ речей, а конкретніше – зведемо його(світ речей. – П.Я.) лише до даного в досвіді, в його узгодженій тотожності й у його індивідуальній власній сутності, тоді ми отримуємо ідею "лише природного". До цієї ідеї достосовується ідея певної "апріорної естетики" або, інакше кажучи, онтологія деякої сприйнятої природи взагалі в тому контексті, в якому вона свідчить про саму себе згідно з узгодженістю досвіду. Так – відповідно – зі світу зникає увесь світ культури; ми тепер – тематично – взаємодіємо зі світом наосліп" [5, s. 268].

Універсальне *допредикативне Apriori*, яке вможливує конститування світу, містить у собі передусім естетичну просторово-часову царину. Час, простір, правила асоціації – все, що залишається після редукції до *чистої природи*, до світу "чистого досвіду"¹. Світ досвіду і примордіальний² світ, отже, виступають гарантими єдності світу взагалі, позаяк світ досвіду можливо собі уявити лише ґрунтуючись на його поетапно узгодженій мисленнєвій формі. Онтологія світу досвіду роз'яснює тотожність буттєвої значливості за допомогою інваріантності досвіду світу [5, s. 212-213]. Гусерль прагне пояснити цю інваріантність за допомогою модалізації досвіду. Втім, якою мірою примордіальна узгодженість є модальною? – Онтологія природи, світу "гололого"³(нім. *bloßer*) досвіду являє собою опис ейдосу "фізичний світ", а затим і ейдосу "фізична річ"⁴.

Ціллю трансцендентальної естетики як деякого вчення про сутність сприйняття і сприйнятого як такого є опис загальних підвалів досвіду. Тематична абстракція чистого досвіду потребує демонтажу седиментацій, редукції габітуальностей конкретного світу(тобто світу первинних сенсів) до "лише природного". Сам Гусерль заакцентує: "В такий спосіб, перед нами появляється задача тотальної онтологічної естетики світу, і найбільш базово тут є абстрактна задача естетики лише природного" [8, s. liii]. Естетика *лише природного*, котра витлумачує *Apriori* світу досвіду, передбачає, через те, демонтаж упритул до абстрактного "ядерного"⁵ прошарку(нім. *Kernschicht*) природи, а також витлумачення такого прошарку світу, що абстрактивно описується.

Для Едмунда Гусерля і твореного ним феноменологічного методу в певний спосіб віднайдена спільна(точніше – вся) природа(нім. *die gesamte Natur*), котру ми залуцаємо до нашого трансцендентально-естетичного пояснення, є "<...> анічим іншим як узгодженого тотальністю всіх явищ усіякого моменту життя, що так чи інак мала місце" [Ibid, s. 402]. Цю природу можливо помислити виключно як єдність потенційного узгодже-

ного досвіду⁶. Гадаємо, не зайвою буде ремарка стосовно вищесказаного. – Ідея, котра фундує та структурує трансцендентальну естетику, це власне ідея деякого предмета⁷, чогось найзагальнішого, предмета можливого досвіду⁸. Зважаючи на це, Гусерль пише: "Ми розуміємо світ як "ідею", що має нескінченну просторову конотацію. Світ – це узгодженість опредметнених явищ"⁹ [Ibid, s. 164]. Така презумпція – що набуває підтвердження у своїй узгодженості – структурує естетично передданий світ. І саме розгляд цієї презумпції має пролити світло на досить неординарне трактування Гусерлем трансцендентальної естетики.

Спробуємо через прояснення Гусерлем поняття "річ" дійти висновку стосовно місця і ролі трансцендентальної естетики у феноменологічній філософії. У видрукуваних матеріалах до лекційних курсів(сам лекційний курс названо "Natur und Geist"¹⁰ ("Природа і дух")), що були прочитані впродовж 1919-1920 рр., Гусерль пропонує – несподівано для шкільного розуміння феноменологічної течії – таке визначення речі: "<...> річ трансцендентальної естетики у вузькому сенсі – це річ чуттєвого сприйняття. <...> ми водночас іменуємо цей конкретний базовий прошарок конкретним фантомом речі. З боку досвіду йому відповідає деяке більш вузьке і рестриктивне¹¹ поняття про споглядання речі (чуттєво-споглядальний досвід), а також сприйняття. Фантом речі і є, по суті кажучи, та річ, котра в даному деталізованому сенсі була укмічена і може бути спостережена, була безпосередньо намацана і та, що може бути даною навпацки" [6, s. 172]. Запропонована систематична феноменологія фантому є тому вченням про конститування речі, котре в Гусерлевій інтерпретації 1919 року (курс лекцій "Природа і дух") значиться як "трансцендентальна естетика в точному сенсі" [Ibid, s. 174]. Щодо самого терміну *фантом*¹², то тут маємо під цим розуміти певний означений етап конститування речі. *Фантом* у писаннях Гусерля – це чуттєвий схематизм предмета, який передує конституванню причиновості. Це, однак, ще не річ у строгому сенсі, тому що в супровід сталому визначенню речі зазвичай мають на гадці субстанційну реальність, себто беруть річ із коефіцієнтом причиновості [Ibid, s. 172]. Так само, коли мова заходить про *фантом*, Гусерль іще пропонує розуміти його як щось побачене або почуте, але ще не категоризоване. Гусерль посилається на Кантове розрізнення трансцендентальної естетики та аналітики і заважає: для лише фантомного світу вже задіяне вчення

⁶ Гусерлю перш за все йдеться про наступне: природу можливо помислити тільки як єдність потенційного узгодженого досвіду деякого суб'єкта, що є носієм цього досвіду.

⁷ Формальна онтологія.

⁸ Зі згаданої проблематики нами була написана відповідна стаття, де було приділено увагу феноменологічному описові предметності свідомості в трансцендентальній традиції[4].

⁹ Виникає підозра, що для Гусерля світ – це суцільна трансцендентальність.

¹⁰ Хоча Гусерль і не прагнув до того, аби поставити новоявлену феноменологію на класичний термінологічний ґрунт, усе ж знов і знов віднаходяться певні латентні перегуки з титанами теоретико-пізнавчого підходу, і з німецькою класикою зокрема. Так, сама назва курсу відсилає нас до філософської спадщини Шелінґа і Геґеля, а потому і до неокантіанців.

¹¹ Таке, що обмежує, окреслює границі.

¹² У британського емпірика Джона Лока – як переконув Е. Гусерль, одного з попередників феноменологічної теорії – в його дослідженні "Розвідка про людське розуміння" подибуємо використання ним слова "фантом". Щоправда, Лок послуговується ним як синонімом до слова "ідея", фантом – об'єкт мислення[3, с. 95]. Як бачимо, така історико-філософська паралель вкотре спростовує думку апологетів Гусерля, що феноменологія – цілковито незалежна і неузалежнена спроба розв'язати головне питання теорії пізнання, а саме: як ми знаємо те, що знаємо.

¹ Докладніше про це можемо прочитати в Гільєрмо де Алмейди [5, s. 203].

² Зазвичай цей термін у філософії Гусерля вживається в сенсі начального суб'єктивного світу людини(неопосередкований світ життя), що протиставлений світу інтерсуб'єктивному. Не зайвою, гадаємо, буде алюзія на добу Просвітництва, філософія якого(зосібна французькі енциклопедисти) оперувала дихотомією світ природи/світ культури.

³ Позбавленого телеологічних нашарувань.

⁴ Також питання одиничного і множинного постають як особні питання всякої регіональної трансцендентальної естетики. Для прикладу, регіону фізичного, природи.

⁵ Або – гілетичного. Гілетичний – матеріально-чуттєвий. Здається, Генрих Рикерт, один із засновників баденської школи неокантіанства, наскоком іменує Канта і Гусерля "*вінетичними сенсуалістами*". І це не безпідставно. У випадку з Кантом – розум узалежнений від феноменального досвіду, хоча й не обмежений ним; з Гусерлем – феномен – це матерія досвіду.

про простір і чиста геометрія(така схема властива і Кантовій трансцендентальній естетиці), але ще не фізика, позаяк фантом не наділений чуттєвим різноманіттям і матеріальними властивостями [7, с. 30-31].

Цей спосіб дослідження напоказ здається подібним у стосунку до регресивного аналізу-демонстрації¹. Гусерлем було підмічено, що трансцендентально-естетичне дослідження формально збігається з регресивним розгляданням; що для редукції до рівня *лише природного* властивий демонтаж. У цьому контексті невіршеним завданням трансцендентальної естетики, підсумовує Гусерль, постає деяка *протоонтологічна* перспектива. Так, ця перспектива вельми яскраво ілюструє генетичну передісторію всіх регіональних онтологій². А проте, це разом і ейдетично-онтологічна розвідка, що адресує до передданого *Apriori*³. Онтологія лише природного(нім. *der bloßen Natur*) зорієнтована на чистий світ речей, а відтак і на ейдос "річ". Саме в такий спосіб Гусерль силкується вибудувати деяку ясну генеалогію(сказати б, родовід) предметності: він указує на те, що ми відтворюємо ейдос "річ" із ейдосу несуперечливого досвіду, який, до того ж, повсякчасно себе обґрунтовує. На цьому рівні Гусерль зв'язує стиль одиничних моментів досвіду зі стилем універсального досвіду світу. Натомість цей узгоджений перебіг досвіду представлений універсальним передданим *Apriori* конститування речі. Далі регіон "предмет" досліджується методом штучного розриву причинності, за спомогою редукції до чистого сприйняття, до невизначеного "фантому".

Онтологія лише природного(*der bloßen Natur*) з її привілейованим регіоном "річ" указує на фундаментальний етап конкретизації, "змирщення" (нім. *der Verweltlichung*) досвіду, котрий своєю чергою передують утворенню ідеалізацій. Таким чином ми віднаходимо себе в так званій примордіальній царині, з котрої абстрактивно виключений досвід чужої суб'єктивності. Спосіб даності досвіду чужої суб'єктивності принципово різниться від нашого досвіду долученості до речей. У

¹Цю думку обстоює знаний фахівець феноменології Гусерля Ізо Керн. Докладніше ця тема виписана в його книжці "Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus"[9, s. 163].

²Ідеал регіональних онтологій Гусерль обґрунтовує в "Ідеях до чистої феноменології і феноменологічної філософії"; праця датована 1913 роком. Онтологія розцінюється Гусерлем як ейдетична наука про предмет як такий, предмет узагалі – слідом за Кантом. Кантовий вплив на позицію Гусерля зазначеного часового проміжку можна прослідити в тих же "Ідеях...". Категорії чистої логіки(себто філософської онтології) – суть аналітичні; феноменальний світ обмежений власним горизонтом. Логічне схоплення сутності предмета – таке накреслення має дисципліну розуму, що приділяє увагу опису онтологічних структур буття. У випадку з феноменологією Гусерля – загальних і спільних структур свідомості. Постійною ідеєю Гусерля була беззаперечна віра в силу апіорної науки про сутності. Такою мала би постати феноменологія, принагідно залучивши до власного інструментарію чисту логіку(те, над чим сам філософ невідкладно працює до 1911 року, коли вийшла стаття "Філософія як строга наука"). Якщо Канта прийнятно назвати трансцендентальним ідеалістом, Гегеля відповідно абсолютним ідеалістом, то Гусерля, припустимо, – логічним ідеалістом. Схожу думку, як виявилось, висловлює А. Богачов у своїй статті "Гайдеґера герменевтика фактичності і трансценденталізму". Насамперед указується на ту теоретико-пізнавчу колізію, що стала вододілом думки між Гусерлем та Гайдеґером. Ідеться ось про що: "Е. Гусерль, творець феноменології, на думку Гайдеґера, є звичайним епістемологічним фундаменталістом, який не позбувся упереджень картезіанства, хіба що замість дуалізму протяжної речі і розумної речі пропонує триадизм протяжної речі, психіки й *логічного буття*[курсив наш. – П. Я.]" [1, с. 4]. Все філософське знання, що виходить з упередженості в тотожності буття і його непомітного і несуперечливого логічного схоплення(апіорна формалізація), приречене на метафізичну поразку, оскільки "Гусерлева програма здійснення цього триадизму через обґрунтоване поєднання емпіричного і трансцендентального суб'єктів є нездійсненою"[Там само, с. 4].

³Такий спосіб розгляду Гусерль називає "трансцендентальною статикою".

"Картезіанських медитацій" Гусерль наголошує: Інший не є, втім, певним правилом явищ, деякою – за допомогою сутності узгодженого досвіду – продиктованою ідеєю деякої єдності заразом із презумптивним очікуванням і раціональним очікуванням його узгодженого підтвердження⁴. Інший, назворот, репрезентує собою розривання узгодженості. Допоки ми залишаємось у контекстуальному полі трансцендентальної естетики(в статичному розумінні примордіальності [10, с. 15]), дотоді інші суб'єкти пізнання відсутні. Проте навіть на ґрунті трансцендентальної естетики слід урахувувати інтерсуб'єктивні стосунки: "Що означає узгодженість досвіду тепер, коли кожному суб'єктові належить узгоджена взаємопов'язаність досвіду, його відчуття, схоплення тощо, тільки для нього наявні даності орієнтацій, і кожен цілковито усвідомлює, що Інший володіє іншим упорядкованим спектром явищ? Уже для трансцендентальної естетики інтерсуб'єктивність позначає певний досконалий конститутивний лад, без якого неможливо віддати належне конституюванню природи як до-теоретичної єдності досвіду"⁵ [6, с. 194-195].

Світ без чужої суб'єктивності, лише природне, лише фантомний світ являє собою тільки підготовчий рівень узгодженості досвіду; дальша розбудова інтерсуб'єктивності можлива винятково як витлумачення факту тілесності. В рамках ейдосу "світ" тілесність посідає особливе становище. Втім, чи може факт обумовлювати ейдос?⁶

Тут ідеться ще про одну нотифікацію (нім. *Die Ontifizieren*)⁷, про онтичну фіксацію трансцендентальної ґенези та про перехід від трансцендентальної естетики до онтології *jimmessimy*. Отже, трансцендентальна естетика надає спільний підмурівок навколишнім світам(нім. *für die Umwelten*), вона являє собою структуровану єдність *jimmessimy*, котрому ще властиве *Apriori*, однак котрий уже структурований передданою фактичністю.

Список використаних джерел

1. Богачов А. Л. Гайдеґера герменевтика фактичності і трансценденталізму / А. Л. Богачов // Вісник Київського нац. університету ім. Т. Шевченка: Сер.: Філософія. Політологія. – 07/2010. – Вип. 99. – С. 4-9.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Наука, 2006. – 316 с.
3. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Локк Джон // Сочинения в 3-х т.: Т. I / Ред.: И. С. Нарский, А. Л. Субботин; Ред. I т., авт. вступит. статьи и примеч. И. С. Нарский; Пер. с англ. А. Н. Савина. – М.: Мысль, 1985. – 621 с. (Филос. Наследие. Т. 93).
4. Якуша П.О. Гусерлева феноменологія як теорія предмета / Філософські проблеми гуманітарних наук, № 24. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014. – С. 97–102.
5. Almeida de, G.A. Husserls "Transzendente Ästhetik": Weltontologie oder Hermeneutik der vorprädikativ erfahrenen Welt? // Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972. – S. 203–226.
6. Husserliana IV.– Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zurKonstitution, Biemel M. (hrsg.), 1952. – S. 150–197.

⁴ "Позаяк наявне (дійсне) буття відпочатково конституюється завдяки узгодженості досвіду, то в моїй власній царині, окрім досвіду моего самопізнання і системи його узгодженості, – сиріч системи самотлумачення у стосунку до складових власної царини, – мусять міститись іще й інші досвіди, що поєднані в узгоджені системи, і проблема відтепер полягає в тому, у який спосіб доцільно розуміти ту обставину, що его поміщає в собі й у змозі завжди наново формувати такі нові інтенційності, які наділені буттєвим сенсом, завдячуючи якому воно повністю трансцендує своє власне буття" [2, с. 207-208].

⁵ Там само Гусерль указує, що у своїй трансцендентальній естетиці Кант дивним чином цілком упустив проблему інтерсуб'єктивності.

⁶ Подібними питаннями, згадаємо, задавався Платон. Його однозначна відповідь – ні. В депцо жартівливий форми дав відповідь на це питання і Гегель. Коли його запитали про те, чи не протирічать факти його теорії, він відповів: "Якщо факти протирічать теорії, тим гірше для фактів".

⁷ Опредметнення(нім. *Gegenstand-Machen*).

7. Husserliana V. – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft, Biemel M. (hrsg.), 1952. – S. 54–222.

8. Husserliana XXXIX. – Die Lebenswelt: Auslegungen Der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937), Sowa R. (hrsg.), 2008. – S. 160–405.

9. Kern, I. Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. – S. 162–169.

10. Lee, N.-I. Der Begriff der Primordialität in Husserls Fünfter Cartesianischer Meditation. // HÜNI, H. (hrsg.): Die erscheinende Welt : Festschrift für Klaus Held. Berlin: Duncker & Humblot, 2002. – S. 54–111.

11. Sowa R. Einleitung des Herausgebers // Husserliana XXXIX. – Die Lebenswelt: Auslegungen Der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937), Sowa R. (hrsg.), 2008. – S. lii–liv.

Надійшла до редколегії 10.06.16

П.А. Якуша

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ

В предложенной статье предпринята попытка обозначить границы трансцендентальной эстетики в рамках феноменологического подхода в философии. Использование Гуссерлем терминологии Канта подтверждает мысль о смысловом единстве трансцендентальной тематики. Выясняется, что учение о наиболее общих формах чувственности – фундамент теории познания вообще, а не только в её понимании Кантом.

Ключевые слова: трансцендентальная эстетика, универсальное Apriori, мир, феноменологический опыт.

P.O. Yakusha

A PHENOMENOLOGICAL EXPOSITION OF THE TRANSCENDENTAL AESTHETICS

The proposed article is an attempt to define the limits of the transcendental aesthetics as part of the phenomenological approach to philosophy. The terminology of Kant, which used by Husserl, support the idea of unity of sense of the transcendental topic. In the final, we understand that the doctrine of the most common forms of sensibility is the foundation of the theory of knowledge at all, not only its understanding by Kant.

Keywords: transcendental aesthetics, universal Apriori, world, phenomenological experience.

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 ДРУГА)**

У статті запропоновано аналіз процесів модернізації категоріального апарату та парадигмальної структури політичних досліджень етнонаціональних явищ.

Ключові слова: етнополітологія, етнічність, нація, національна держава, націоналізм.

Розглядаючи процеси формування, розвитку, сучасного стану наук, що покликані для фундаментального теоретичного та праксіологічного з'ясування взаємозв'язку "етнічності й політики", то відразу ж треба зробити одне пояснення, а саме: визнати той факт, що, незважаючи на офіційне визнання та інституційне забезпечення, перш за все, "Етнополітології" та "Етнодержавознавства" як "наук і навчальних дисциплін", а також безперервне оновлення їх теоретико-методологічних засад, яке відбувалося за останні два десятиліття в Україні, більшість першочергових та фундаментальних проблем, що безпосередньо відносяться до їх наукового та дисциплінарного статусу, залишаються значною мірою незмінно дискусійними¹.

Якщо детальніше, то в контексті сучасних суспільно-політичних викликів та науково-освітніх запитів висвітлювати нагальні проблеми, наявний "стан справ" із науками етнополітичного напрямку (головним чином у межах українського суспільствознавства), а також визначати тенденції їх генезису, то серед їх числа можна виокремити та схарактеризувати як найбільш значущі наступні.

По-перше, у межах комплексу етнополітичних досліджень, майже протягом перших років незалежності були задекларовані, а потім стали активно інституційно підтримуватися кілька нових наук (зі своєю окремою назвою). Перш за все, це стосується "етнополітології" та "етнодержавознавства", які (відповідно до їх домінуючих в Україні інтерпретацій) почали претендувати на "монопольне право володіння" фактично одним і тим же "предметним полем" [Див.: 4, с. 238-261].

По-друге, значно посилюється процес диференціації етнополітичних досліджень, який характеризувався конкуренцією як традиційних, так і інтенсивно створюваних чисельних "нових" парадигмальних підходів до розробки теоретичних моделей навіть таких "класичних" для суспільно-політичного та гуманітарного пізнання феноменів, як "нації та націоналізм". (Йдеться про "концептуальні змагання" етнології, політичної та соціальної філософії, політології, етнополітології, етнічної політології, етнодержавознавства, націології, соціології, культурної антропології, етноконфліктології тощо). Хоча, безумовно, така "мозаїчність" теоретичних моделей та методологій дослідження етнонаціональних явищ – не нова тенденція. Як підкреслював ще у праці "Націологія" (1935 р.) О.Бочковській кожна з соціально-політичних наук "вивчає лише один бік чи вияв нації як громадянського (мається на увазі суспільного. – В.В.) явища. Кожна з них робить це за своїм власним мето-

дом". А безпосередній наслідок цього – "неоднаковий результати досліджень" [2, с. 15-16].

По-третє, незважаючи на майже двадцятирічний період виникнення "Етнополітології"², серед представників українського наукового співтовариства досі не сформувалося більш-менш одностайного уявлення про її предмет. Тоді як істотну роль у його інтерпретаціях грають персональні наукові інтереси, дослідницькі симпатії та індивідуальне авторське бачення природи та взаємозв'язків "етнічних і політичних явищ та процесів". В окремих випадках у концептуальних підходах, у змісті публікацій та ідейному наповненні та акцентах навчальних курсів з етнополітичної проблематики явно або неявно можуть проявлятися й ідеологічні уподобання авторів. Хоча, звичайно, домінантною тенденцією наукових розробок і теоретичної творчості багатьох науковців пострадянського періоду стала їх деідеологізація за "західним зразком".

По-четверте, занадто масштабні проекти створення "Етнополітології" як "науки і напрямку досліджень", які пропонуються низкою українських учених, з точки зору перспектив їх пізнавальної ефективності та теоретико-методологічних можливостей, значною мірою не тільки суттєво відрізняються, але й нерідко програють традиційним науковим підходам. Йдеться про такі самодостатні напрями та тематичні блоки, які давно сформувалися в галузі пізнання етнонаціональних явищ і процесів і які є концептуальною базою сучасної етнополітології ("етнополітикодержавознавчих досліджень"), мають стандартизовану й конкретну науково-дослідну спрямованість (закріплену за допомогою безлічі публікацій по всьому світові), як, наприклад, "націоналізм", "теорія нації", "теорія націй і націоналізму", "нація і держава", "національна ідея". А найбільш принципова різниця між вищезазначеними різновидами підходів полягає в тому, що варіанти розбудови "етнополітології як науки", які пропонуються багатьма вченими з пострадянського наукового простору – це поки що не більше, ніж обрис загального шляху пізнавальної роботи, який, до того ж, нерідко передбачається прокладати за схемою: "від запроєктованого предмета дослідження до концептуального моделювання відповідного йому в реаліях об'єкта". Для інших, тобто конкретних націологічних напрямків, спочатку й історично визначеним завжди був вельми виразний об'єкт дослідження, як-от: нація, національна держава, націоналізм. Це стосується й навчального процесу підготовки бакалаврів та магістрів. Наприклад, у системі дисциплін, що викладають для політологів у європейських університетах, уже тривалий час пропонується курс "Націоналізм",

¹ Аналіз проблем неправомірності домінуючої нині тенденції до етнізації досліджень та теоретичних моделей націогенезу, націй, націоналізму, національно-державного будівництва див. першу частину статті [Вілков В.Ю. Теоретико-методологічні проблеми політичних досліджень етнонаціональних феноменів: сучасні освітньо-наукові запити (частина перша) // Софія. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – № 1 (5)].

² Без додаткових коментарів зазначимо, що те, що стосується курсу "Етнополітологія", який активно почали викладати у вузах пострадянських країн, то його предмет, тематична структура та ідейно-теоретичне наповнення (зміст) тощо, за традицією, що склалася, багато в чому залежить від того, хто його розробляє та викладає.

програма якого передбачає висвітлення теоретичних моделей, інтерпретацій, історичної та регіональної специфіки, ідеологічної суті та проявів цього феномену. Навіть кодифікація наукових звань включає до себе відповідну назву. Така тенденція особливою мірою характеризує "англійську традицію", яка поширилася на континентальну Європу. Наприклад, для Великобританії вельми показова діяльність таких представників соціології, всесвітньовідомих учених, як Е.Геллнер та Е.Сміт. Перший із них став засновником наукової школи дослідження націоналізму і націй у Лондонській школі економіки та політичних наук, а у Празькому університеті, за підтримки Дж.Сороса, ініціатором створення Центру з дослідження націоналізму (він також структурно пов'язаний із Центральним Європейським університетом, де поряд із кафедрами (департаментами) "Філософія", "Політична наука", "Соціальна антропологія" є окрема – "Націоналізм", а в межах навчального процесу пропонується близько двадцяти програм курсів, що присвячені різноманітним аспектам вивчення цього феномену [див.: <http://ceulearning.ceu.edu/course/index.php?categoryid=281>]). Крім того, у школі економіки провідними науковцями – не лише з Англії – багато років проводяться "Геллнерівські читання", присвячені дослідженню націоналізму. Другий, тобто Ентоні Сміт, є автором десятків фундаментальних праць із "теорії нації і націоналізму", він визнаний найвпливовішим світовим авторитетом у цій науковій галузі, має статус "почесного професора націоналізму та етнічної належності" Лондонської школи економіки.

У цілому стосовно специфіки соціальних та політичних наук можна зазначити, що теоретичні моделі націоналізму, нації, національної держави жорстко не обмежені бінарними рамками "етнологія – політологія". Як, втім, і не покладаються в своїх узагальненнях на концептуальною вкрай невизначені та поліваріантні уявлення членів світового наукового співтовариства про "етнічність" та "політику", наслідком чого, як відомо, часто стають безмежний авторський суб'єктивізм та ідейно-теоретична релевантність в інтерпретаціях політичних вимірів буття¹, а також у тлумаченні сутності та особливостей феноменів етнонаціонального. До того ж, ці традиційні напрямки етнополітологічного знання пізнавально більш вільні (чим нерідко більш ефективні) в застосуванні ідей, концептів, теорій, методології всього комплексу суспільно-політичних і гуманітарних наук. Тоді як вимога вивчати головним чином лише "політичні прояви етнічного" (як це нерідко рекомендовано нині для етнополітології) не можуть стати для них перешкодою або джерелом концептуальних деформацій та обмежень у процесі отриманні достовірного знання, у по-

¹Що стосується "предмета" "науки про політику", то в цьому питанні серед представників українського наукового співтовариства дослідників політики існують різноманітні концептуальні уявлення (як теоретично обґрунтовані переконання або, навпаки, лише як окремі парадигмальні наукові вірування). А різні автори стверджують, що "предметом політології" або "політичної науки" є: "політична сфера людського життя", "її структура, функції, розвиток"; "конкретні прояви, процеси, відносини політичної дійсності"; "політична система як сукупність владних інститутів"; "особливий вид людської діяльності, пов'язаний з одержанням і здійсненням влади, насамперед державної"; "система закономірних взаємозв'язків соціальних суб'єктів з приводу політичної влади, боротьби за неї; сутність, форми і методи політичного владування"; "закономірності діяльності щодо керівництва та управління суспільством на основі публічної влади"; "вивчення закономірностей і випадковостей становлення та розвитку взаємовідносин соціальних суб'єктів (особи, соціальних груп, політичних партій, націй, держав тощо) з приводу політичної влади, організації політичних систем в окремих суспільствах та їхню взаємодію на міжнародній арені"; "система закономірностей розвитку і функціонування демократії, її змісту, місця і ролі в політичному житті суспільства". Безумовно, фахівцям у галузі політичних наук добре відомо, що наведений нами та досить лаконічний перелік прикладів тлумачення предмета політології можна продовжувати ще досить довго.

будові адекватних суспільно-політичним реаліям концепцій етнонаціональних спільнот, умов і тенденцій їх виникнення й розвитку, включаючи універсальні й неповторні процеси, способи, форми та специфіку їх політико-правової інституціоналізації.

З іншого боку, суто етніцистський підхід у теорії нації і націоналізму, дослідницький акцент тільки на процесах і результатах політизації етнічності, не здатні створити точну і повноцінну модель процесів національного та національно-державного будівництва. Оскільки він не лише не дозволяє науково-теоретично і політико-ідеологічно відтворити картину багатівікових процесів "зон націоналізування" [див., зокрема: 7, с. 197-198. – 417 с.], але й переключено інтерпретує їх детермінанти та ідейні стимули. Такий підхід в інтерпретації націогенезу фактично не бере до уваги першу з історичних тенденцій національного і національно-державного будівництва (Англія, Франція, США), яка відбувалася виключно у формі і на основі політико-філософських і політико-правових проектів та ідеологічних вимог демократичних перетворень. І перш за все, не дозволяє теоретично адекватно розглянути та оцінити ідеологію, політичні рухи, що ґрунтувалися на концепті "суверенітету народу" – ідеї Д.Дідро, Дж.Локка, Дж.Мільтона, Ж.-Ж.Руссо, Ж.П.Марата, базові нормативно-правові акти Французької та Англійської буржуазно-демократичних революцій та ін. А головне, у концепціях адептів етніцизму чи етнокультурологічного підходу різноманітний процес націєтворення тлумачиться лише в логіці парадигми та ідеологемі "національного відродження" (який, зазначимо, почався на століття пізніше від національного і національно-державного будівництва в Західній Європі). Як це, наприклад, намагався довести ще О.Бочковський, який робив висновок, що і "піонери націології переважно виходять з лав поневоленних народів", і "перші ідеологи нації (на його думку, це Й.Фіхте та Ф.Палацький. – В.В.) повинні були вийти з табору поневоленних народів, які передовсім зацікавлені в теоретичному обґрунтуванні та виправданні своїх національно-визвольних змагань". Або, як стверджував він: "Національні ідеології" (так само, як і перші "націологічні" концепції) були першими теоретичними рефлексіями на прояви "національного ренесансу", бо "наука державних націй менш цікавилася націологією і мало сприяла її творенню" [2, с. 8, 10, 12].

До того ж, виключно етніцистський (чи етнічно гіпертрофований) підхід або спосіб інтерпретації націогенезу, природи національних спільнот, ідеології націєтворення та національно-державного будівництва приписує приділяти увагу переважно етнічним (етнокультурним) чинникам та ідеологемі "етнічного націоналізму". Таким чином, "громадянський патріотизм" як ідейна й ментальна основа, а також впливовий фактор демократичної консолідації сучасних "політичних/громадянських націй", може зовсім залишитися за межами наукового пізнання. Хоча, підкреслимо, власне він, в умовах нарастаючого мультикультуралізму, створення багатодержавних об'єднань (наприклад, ЄС) визнається рядом впливових політичних мислителів сьогодення (зокрема, Ю.Габермасом) як основа "громадянської політичної культури та солідарності", "конституційного патріотизму", "демократичної свідомості". Таким чином – стабільності та прогресивного розвитку сучасного суспільства, його подальшого демократичного поступу [Див., напр.: 7, с. 214-215, 266-267; 8, с. 371-376; 9, с. 269-340].

По-п'яте, "загальний стан" методологічного арсеналу українського наукового співтовариства етнополітологів (що безпосередньо позначається й на методологічних уявленнях і симпатіях окремих учених) характери-

зує не просто "еклектичний плюралізм", що вважається припустимим за стандартами сучасного західного наукового співтовариства дослідників політики [Див., наприклад: 3, с. 35-40; 1, с. 102-106], а очевидний хаос і волюнтаризм. Крім того, більшості "особливих або специфічних методів" нових "етнополітичних дисциплін", що розроблені їхніми творцями, як правило, притаманне те, що за своєю природою (згідно з текстуальними інтерпретаціями їхніх авторів) вони не відповідають тим вимогам, які традиційно ставила наука до тих пізнавальних процедур, які називала "методом". За своєю ж гносеологічною й епістемологічною природою "нові методи" етнополітичних досліджень – це не пізнавальний інструментарій і не особливі технології пізнавальної взаємодії суб'єкта з об'єктом, тобто не "сукупність прийомів і операцій практичного та теоретичного освоєння дійсності", а найчастіше лише суто специфічно-авторська конкретизація напрямку, сфери або кола питань для досліджень. Навіть почасти це концептуальна побудова (фактично проектування "за допомогою ексклюзивних методів") тим чи іншим науковцем особливої моделі (власного, неповторного) об'єкта його пізнавальної діяльності, який він сам штучно вириває як "предмет його науки" зі всієї складної та різноманітної етно- та націополітичної реальності. Про останнє, зокрема, свідчить не лише індивідуалізоване та персоніфіковане тлумачення науковцями суті та специфіки методів етнополітичних чи етнодержавознавчих досліджень, які в їх назві нерідко збігаються з назвою кожної "нової етнополітичної науки", але й ототожнення дуже багатьма дослідниками таких понять і феноменів, як "метод", "підхід", "парадигма", "теоретична модель", "концепція" тощо.

По-шосте, серед українських учених не склалося сталого й консолідованого розуміння "місця розташування" етнополітології в суспільствознавстві, як, утім, й узгодженої оцінки її взаємозв'язку з багатьма іншими науками, що вивчають етнічні та політичні феномени та процеси.

По-сьоме, те, що сказано про проблеми з методологічною базою й "системою наукових координат" етнополітології, безпосередньо стосується і її структури, що заявляється відомими в Україні науковцями. Одні з них пропонують дисциплінарно (у підручниках або посібниках) конституювати її за аналогією до масштабних курсів таких наук як філософія чи політологія. Наприклад, у деяких авторів лише один такий розділ дисципліни, як "історія етнополітичної думки", хронологічно охоплює собою всю історію суспільно-політичної думки (від античних мислителів і до наших днів). Інші ж дослідники вважають за краще вибудовувати курс етнополітології як систему сучасних (головним чином, розроблених західними вченими) базових парадигм, що становлять собою специфічні дослідницькі підходи та новітні теоретичні моделі етнонаціональних явищ і процесів, включаючи їх політизацію та інституціоналізацію.

У контексті сказаного зазначимо, що структуризація досліджень та навчальних курсів саме за парадигмальним принципом явраз і дозволяє привести до системи всю сукупність наявного знання, його ідейно-теоретичні та методологічні засади та особливо висвітлити найбільш актуальні проблеми у пізнанні етнонаціональних феноменів і процесів, які є актуальними як для суспільно-політичних реалій сьогодення, так і для розвитку наукового знання про "нації і націоналізм", "національну державність і суверенітет", "політизацію етнічності" тощо.

Яскравим прикладом переваги парадигмального підходу до означеної проблематики стали праці Е.Сміта¹.

Зокрема він у своїй фундаментальній роботі "Націоналізм та модернізм: Критичний огляд сучасних теорій націй і націоналізму" завдяки парадигмальній систематизації численних наукових досліджень і теоретичних моделей національних спільнот, ідентичностей, державності, націоналістичних ідеологій не лише оптимально структурував поліваріантний масив націоналістичного знання сьогодення, але й чітко сформулював найбільш актуальні проблеми та завдання на шляху його розвитку. Так, англійський науковець, оцінюючи ситуацію, що виникла під кінець минулого століття в науковому співтоваристві націоналістів, указав на істотні теоретико-методологічні проблеми безлічі досліджень, що, на його думку, не дозволяють створити настільки "бажану і з інтелектуальних, і з соціально-політичних причин" єдину, загальноприйнятну теоретичну модель нації і націоналізму. Фактично, за висновками англійського вченого, хоча кожна з "великих парадигм" і має певний пріоритет, "зробила свій теоретичний внесок, що сприяв поліпшенню нашого розуміння динаміки націй і націоналізму", проте досі мета створення загальноновизнаної "теорії нації і націоналізму", "узгодженої парадигми", є утопічною, тоді як численні пошуки дослідників живляться псевдоконкуренцією. "Ця область, – пише він, – настільки розколота фундаментальними розбіжностями і настільки розділена конкуруючими підходами", що "замість справжнього теоретичного діалогу ми найчастіше стикаємося з монологами, які частково перетинаються". Більше того, якщо "взяти до уваги зовсім різні питання", на які дослідники "прагнуть відповісти і, отже, різні аспекти, на яких вони фокусують увагу", то їхнє "хвалькувате суперництво", робить висновок Е.Сміт, "є скоріше уявним, ніж реальним". Та й узагалі, твердить науковець, "дослідницькі розробки окремих проблем не наближають нас до всезагальної теорії націй і націоналізму" [6, с. 269, 403–405].

Крім соціально-психологічних і суб'єктивних чинників, що породили, на думку Е.Сміта, мультипарадигматичність західної науки в розумінні нації, інших феноменів та процесів національного життя, він указує й на ряд фундаментальних теоретико-методологічних причин цього явища. Коротко узагальнено нагадаємо, що це: "нездатність досягти згоди при визначенні сфери дослідження", "безліч різних дослідницьких програм та інтересів", яка перешкоджає нагромадженню достовірного знання, створенню "відносно повної картини" і тому ускладнює кумулятивний процес як основу прогресу в пізнанні природи націй і націоналізмів; відсутність передумов та перспектив у створенні уніфікованого категоріального апарату націоналістичної науки, що виявляється в "нездатності досягти навіть попередньої згоди у визначенні ключових понять". І насамкінець, те, що на шляху до побудови загальноновизнаної моделі націогенезу стоїть традиційний для західних політичних і гуманітарних наук нормативістський бар'єр [6, с. 401–402].

По-восьме, в межах українського наукового простору, створюваного теоретичними напрацюваннями дослідників "етнічності і політики" (ще більше ніж у західному) не сформувалося єдиного, стандартизованого категоріального апарату. Навпаки, переважає тенденція "персонального поняттєво-категоріального бачення, розуміння і тлумачення" природи досліджуваних явищ, а іноді майже суто "індивідуалізованого" аналітичного застосування навіть базових понять суспільствознавства. Прикладом, показовим в цьому відношенні, є дискусії останніх років серед представників українського наукового співтовариства (включно з перенесенням її в політику) про умови утворення та сутність такої спільноти, яка отримала понятійне позначення "політична нація".

¹ Як основні та найбільш універсальні парадигми в "теорії нації і націоналізму" від виокремив модернізм, переналізм, примордіалізм, етносимволізм.

У цілому ж, в українському науковому співтоваристві домінує такий "дослідницький умонастрій", утворився такий комплекс свідомих чи несвідомих ментальних установок своєрідного "теоретико-методологічного самостійництва", що замість необхідних кроків, спрямованих на досягнення наукового консенсусу в інтерпретації змісту хоча б ключових понять, науковці демонструють палке бажання оперувати у загальнонауковому етнополітологічному дискурсі персональною лексикою, так само, як і здійснюють активні спроби до впровадження виключно власної термінології, прагнуть до створення ексклюзивних, авторських смислів-значень для традиційних понять та категорій наук, що досліджують етнонаціональні та суспільно-політичні реалії.

По-дев'яте, поняття і різноманітні теорії "етнічності", що виникли й почали поступово набувати популярності в науковому співтоваристві лише з кінця 50-х – початку 60-х рр. історично і теоретично майже не пов'язані з базовими постулатами, приписами і проєктами національного і національно-державного будівництва, які розроблялися в межах постулатів основної для політичної історії світу ідеології, в програмах і діяльності безлічі політичних партій, що були їх прихильниками. А їх генезис – це більше двох століть, і вони зберігають свій величезний вплив і нині. Передусім, це відноситься до ліберальної, соціал-демократичної, комуністичної, фашистської і нацистської ідеологій, чиїми базовими концептами були, передусім, "нація", "національна держава", "національне питання", "право націй на самовизначення", а не "етнічність".

Те ж саме можна сказати і відносно "духу і букви" численних міжнародних нормативно-правових актів другої половини ХХ століття, Декларацій, Хартій. Серед них, перш за все, такі:

– Декларація про надання незалежності колоніальним країнам та народам, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 14.XI.1960, де колоніалізм та всі інші форми іноземного панування та експлуатації кваліфіковано "як порушення права народів на самовизначення і основних громадянських прав";

– Декларація про принципи міжнародного права, що стосується дружніх відносин і співробітництва між державами, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 24.X.1970, де зазначено, що "... в силу принципу самовизначення, закріпленого в Статуті ООН, всі народи мають невід'ємне і непогашуване право вільно визначати без втручання ззовні свій політичний статус";

– Резолюція Генеральної Асамблеї ООН 2627 (XXV) від 24.XI.1970, що визнає законною боротьбу народів за свободу будь-якими засобами, наявними в їхньому розпорядженні, і засуджує всі дії, що позбавляють той чи інший народ можливості користуватися своїм невід'ємним правом на самовизначення;

– Декларація про внутрішні справи держави, захист її незалежності і суверенітету, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 21.XII.1965, де пишеться, що "всі держави повинні поважати право народів і націй на самовизначення і незалежність; це право повинне здійснюватися вільно, без будь-якого зовнішнього тиску і за повного дотримання прав людини";

– Декларація про неприпустимість інтервенції і втручання у внутрішні справи держав, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 9.XII.1981, яка фіксує, що принцип невтручання у внутрішні справи держави не може бути протиставлений праву народів на самовизначення;

– Резолюція 1514 Генеральної Асамблеї ООН, за якою "всі народи мають право на самовизначення; завдяки цьому праву вони вільно визначають свій полі-

тичний статус і вільно реалізують свій економічний, соціальний та культурний потенціал";

– Хартія прав людини (Міжнародний пакт про громадянські та політичні права), прийнята на ХХІ сесії Генеральної Асамблеї ООН 16.XI.1966, де записано, що "всі народи мають право на самовизначення. В силу цього права вони вільно встановлюють свій політичний статус і вільно забезпечують свій економічний, соціальний та культурний розвиток";

– Африканська хартія прав людини та народів, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН у червні 1981 року, що проголошує: "Всі народи мають право на існування. їм належить безсумнівне і невід'ємне право на самовизначення. Вони вільно визначають свій політичний статус і дотримуються у своєму економічному і соціальному розвитку політики, яку вони вільно обирають" та деякі інші.

– Крім того, серед документів ООН є і такі, що засуджують дії держави, спрямовані на унеможливлення самовизначення шляхом розмивання національної ідентичності народу за допомогою адміністративно-репресивних заходів.

– Зокрема, у резолюції 2105/XX Генеральної Асамблеї ООН засуджується "сприяння систематичному притоку іноземних мігрантів і переміщенню, депортаціям і переселенню корінних мешканців" [цит. за: 10, с. 45-46].

По-десяте, теоретичні напрацювання вітчизняних етнополітологів, етнодержавознавців та політичних етнологів, нерідко відірвані від реалій практики етнополітики в Україні. І насамперед це виявляється в тому, що концептуально обґрунтовані проєкти "засад державної етнонаціональної політики"¹, численні рекомендації щодо "управління процесами" "у сфері етнонаціональних відносин" (тобто та сама "розробка методів, принципів, шляхів і засобів вираження та забезпечення інтересів націй і етнонаціональних груп" у системі їх відносин як "між собою", так і "з державою", включаючи й нормативно-правову складову, з метою "досягнення балансу міжетнічних інтересів, збереження та зміцнення етнополітичної стабільності суспільства"), які пропонуються окремими вченими, розробляються державними установами і профільними науково-дослідними структурами, не втілюються у практику рішень та дій інститутів державної влади. А загальна ситуація така, що в політичній діяльності та суспільній свідомості панують ідеологеми та міфологеми, які декларуються політичними лідерами, державними посадовцями, програмами партій, суспільно-політичних організацій та рухів тощо, а в політичному дискурсі "правлять бал" не науково обґрунтовані оцінки, висновки та пропозиції вчених, а так звані "експертні оцінки". Тобто фактично ситуативні, а то й заангажовані вислови та заяви різного рангу політиків, політологів, істориків, журналістів, літераторів, і т.п., чії тиражовані ЗМІ погляди, ідеологічні уподобання, симпатії та ілюзії перетворилися на форму або елементи технологій політичного впливу (часто піару) та масштабної маніпуляції масовою свідомістю населення України.

У той же час, незважаючи на всі вище перелічені негативні тенденції та проблеми, за очевидний позитив інтенсивної діяльності співтовариства українських науковців зі створення етнополітології як "науки і навчаль-

¹ Для хоча б загального уявлення про сутність "етнополітики" наведемо одне з тих її лаконічних визначень, яке доводить, що це – "система підходів і практичних дій держави щодо забезпечення розвитку етнонаціональної сфери. В поліетнічних державах або державах з поліетнічним складом населення етнополітика, як правило, є автономним напрямом управлінської діяльності. Її конкретний зміст визначається багатьма факторами, в тому числі особливостями етнонаціональної структури даної країни та реальним станом міжетнічних відносин" [5, с. 207].

ної дисципліни" треба визнати: активне засвоєння та використання етнополітологами пострадянського періоду багатьох ідейно-теоретичних і методологічних напрацювань як західних, так і тих українських дослідників, які працювали за межами країни; значний прорив у пізнанні вітчизняної суспільно-політичної думки минулого; свободу наукового пошуку й вираження авторської думки, а також виникнення духовно-ідеологічного середовища, у якому значною мірою проявилася рішуча відмова від марксистського гіпертрофованого класового підходу, особливо в аналізі й оцінках націоналізму, який нині вже не трактується як феномен виключно "буржуазний" (те ж саме стосується й типологізації національних спільнот, які зараз ніхто концептуально не поділяє на "буржуазні" та "соціалістичні"); масштабу та різномірності інституціоналізацію етнополітології як "науки, наукової та навчальної дисципліни"; насичення інтелектуально-інформаційного простору за допомогою видання великої кількості перекладної літератури та перевидання робіт тих авторів (не лише в галузі пізнання "етнічності і політики"), публікації яких за радянських часів були з ідеологічних причин просто неможливі, а ті, що випадково опинилися в рідкісних за кількістю бібліотечних спецфондах СРСР, виявилися переважній більшості недоступні.

У кінцевому підсумку, якщо резюмувати процеси виникнення і нинішній статус етнополітології як " нової науки й навчальної дисципліни", то можна зробити висновок, що, незважаючи на її серйозне інституціональне забезпечення, майже двадцятирічну розробку та підтримку, вона ще далека від того, щоб перейти до розряду "класичних", хай і нових для українського суспільствознавства, у порівнянні, наприклад, з тією ж політологією. Тобто, етнополітологія перебуває ще на самому початку шляху її облаштування як стандартизованого парадигмального дослідницького підходу, загальноприйнятих теоретичних моделей і уніфікованого навчального курсу. Таким чином, на сьогодні етнополітологія – це поки ще не самостійна й однозначно сформована наука, а, швидше, окремих, особливий і досить широкий напрям або сфера досліджень та теоре-

тичних пошуків. Вона утворюється сумою дослідних проектів у межах комплексу сучасних політичних дисциплін, що швидко розвивається, і у своїх досягненнях є слабко систематизованим, науково-теоретично не структурованим знанням "про природу етнополітичних явищ і взаємозв'язків етнічності та політики". Хоча, безумовно, треба визнати й те, що вищезазначені наукові процеси та "інтелектуальна ситуація" – це не тільки "хвороби росту" й не тільки неповторні прояви української специфіки, але і стійкі європейські та загальносвітові тенденції в розвитку етно- та націоналітичного знання і процесів пізнання "етнічності і політики", що характерні для ХХ – початку ХХІ століть.

Список використаних джерел

1. Алмонд Г. Политическая наука: история дисциплины / Г. Алмонд // Политическая наука: новые направления. – М.: Вече, 1999. – С. 69-112.
2. Бочковський О. Вступ до націоналії. / О. Бочковський. – К.: "Генеза", 1998. – 144 с.
3. Гудин Р.И., Клингеманн Х.-Д. Политическая наука как дисциплина / Р.И. Гудин, Х.-Д. Клингеманн. // Политическая наука: новые направления. – М.: Вече, 1999. – С. 29-68.
4. Вілков В.Ю. Етнополітологія як наука і навчальна дисципліна в Україні: історія виникнення, стан та основні теоретико-методологічні проблеми / В. Ю. Вілков // Філософія та політологія в структурі сучасного соціогуманітарного знання. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – С. 225-277.
5. Етносоціологія: терміни та поняття. Навчальний посібник. – К.: Видавництво УАННП "Фенікс", 2003. – 280 с.
6. Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. / Э. Смит. – М.: Праксис, 2004. – 464 с.
7. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Пер. з нем. Ю.С. Медведева под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.
8. Хабермас Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства / Ю. Хабермас. // Нации и национализм. – М.: Праксис, 2002. – С. 364-380.
9. Хабермас Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии / Ю. Хабермас. // Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – 269-340 с.
10. Харахаш Б. Національне самовизначення: Принцип і практика (питання теорії і не-теорії). / Б. Харахаш. – К.: "Українські проблеми", 1999. – 52 с.
11. [Б. н.] [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ceulearning.ceu.edu/course/index.php?categoryid=281>

Надійшла до редколегії 27.04.16

В. Ю. Вілков

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНЫХ ФЕНОМЕНОВ: СОВРЕМЕННЫЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-НАУЧНЫЕ ЗАПРОСЫ (ЧАСТЬ ВТОРАЯ)

В статье представлен анализ процессов модернизации категориального аппарата и парадигмальной структуры политических исследований этнонациональных явлений.

Ключевые слова: этнополитология, этничность, нация, национальное государство, национализм.

V. Y. Vilkov

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ISSUES OF POLITICAL RESEARCH OF ETHNO-NATIONAL PHENOMENA: CONTEMPORARY EDUCATIONAL AND SCIENTIFIC REQUIREMENTS (PART TWO)

The article analyses the processes of modernizing the categorical apparatus of the paradigm structure of the political research of ethno-national phenomena.

Keywords: ethno-political theory, ethnicity, nation, national state, nationalism.

Наші автори

Бортнікова Олена Геннадіївна – кандидат філософських наук, доцент, докторант 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).

Воїнов Єлисей Михайлович – магістр, інспектор відділу аспірантури та докторантури філософського факультету Московського державного університету імені М. В. Ломоносова (Росія, Москва)

Запорожець Вікторія Анатоліївна – магістр кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Зелінський Микола Юхимович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського торговельно-економічного університету (Україна, Київ).

Іванова Наталія Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії та соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету (Одеса, Україна).

Ішханішвілі Артур Артурович – магістр кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Конотоп Людмила Григорівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Лактіонова Анна Валеріївна – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Мартич Руслана Василівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка (Україна, Київ).

Новенченко Олеся Юрівна – бакалавр релігієзнавства, Київського Національного Університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Рома Андріана Ігорівна – студентка відділення релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Панич Олена Іванівна – кандидат історичних наук, доцент, докторант Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Україна, Київ).

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

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

Саракун Лариса Петрівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Національного університету харчових технологій (Україна, Київ).

Стадник Микола Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри політичної аналітики і прогнозування Національної академії державного управління при Президенті України (Україна, Київ).

Старовойт Ірина Михайлівна – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету 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)

Фенно Ірина Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Харьковщенко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Черненко Анна Олександрівна – магістр релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Шавріна Ірина Валентинівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Шашкова Людмила Олексіївна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Якуша Павло Олександрович – аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Яроцька Ольга Володимирівна – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Яроцький Петро Лаврентійович – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Україна, Київ).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(6)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 13,02. Наклад 300. Зам. № 216-7909.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл11.
Підписано до друку 24.06.16

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
<http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02