

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
27.03.17 (протокол №7)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

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

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

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

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

Редакційна колегія

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

Міжнародна редакційна рада

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

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

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Бехешті Монфаред Лайа Садат До питання про антропологічні уявлення в ісламській філософії.....	5
Вергелес К. М. Людина в культурно-релігійному середовищі: методологія М.Бахтіна	7
Гоцька Є. М. Культурно – історичні передумови виникнення ханафітського мазгабу	11
Дулін П. Г., Ковалевич В. В. Блуд в дискурсі православ'я.....	14
Задоянчук О. О. Аналіз релігійних засобів масової інформації України	17
Калениченко Т. А. Фокус на капелані: формування ролі та місії душпастирів для військовослужбовців.....	20
Кузев В. В. Есхато-інфернологічний дискурс раннього протестантизму.....	29
Мартич Р. В. Біблійні ремінісценції осмислення живого в мислителів східної церкви.....	32
Мороз О. В., Слив'юк М. В. Риси дохристиянського релігійного світогляду в працях Арсена Річинського.....	36
Нетецька Є. В. Проблема релігійного символу у трансперсональній психології.....	39
Стрелкова Ю. О. Діалектична теологія як "теологія кризи": соціально-історичні та світоглядні передумови виникнення	43

ФІЛОСОФІЯ

Власенко Ф. П. Нові вектори соціалізації індивіда в умовах сучасних суспільних трансформацій	48
Іщенко О. М. Конструктивно-деструктивний вимір соціального конфлікту.....	52
Левченко Є. В. Сучасні ідеологічні засади виховного процесу.....	55
Соболь Т. В., Туренко В. Е. Значення філософської освіти у системі світових освітньо-наукових запитів.....	59
Туренко В. Е. Специфіка герменевтики любові в античному неоплатонізмі.....	62
Труш Т. В. Внесок Марсілія Падуанського в історію філософії середньовічної політичної думки	65

РЕЦЕНЗІЇ

Горевой Д. О. Ю. Ю. Завгородній Рецепція індійської філософії в Україні: Лінія Вед (1840-1930-ті рр.).....	69
Горевой Д. О. "Наука про релігію", "Науковий атеїзм", "Релігієзнавство": актуальні проблеми наукового вивчення релігії в Росії ХХ – поч. ХХІ ст." під заг. ред. К. М. Антонова	70
Наші автори	74

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Бехешти Монфаред Лайа Садат К вопросу об антропологических представлениях в исламской философии.....	5
Вергелес К. М. Человек в культурно-религиозной среде: методология М.Бахтина.....	7
Гоцкая Е. Н. Культурно-исторические предпосылки возникновения ханафитского мазхаба.....	11
Дулин П. Г., Ковалевич В. В. Блуд в дискурсе православия.....	14
Задоянчук О. А. Анализ религиозных средств массовой информации Украины.....	17
Калениченко Т. А. Фокус на капеллане: формирование роли и миссии душпаستырей для военнослужащих.....	20
Кузев В. В. Эсхато-инфернологический дискурс раннего протестантизма.....	29
Мартыч Р. В. Библейные реминисценции осмысления живого у мыслителей восточной церкви.....	32
Мороз Е. В. Особенности дохристианского религиозного мировоззрения в работах Арсения Ричинского.....	36
Нетецкая Е. В. Проблема религиозного символа в трансперсональной психологии.....	39
Стрелкова Ю. А. Диалектическая теология как "теология кризиса": социально-исторические и мировоззренческие предпосылки возникновения.....	43

ФИЛОСОФИЯ

Власенко Ф. П. Новые векторы социализации индивида в условиях современных общественных трансформаций.....	48
Ищенко Е. Н. Конструктивно-деструктивное измерение социального конфликта.....	52
Левченко Е. В. Современные идеологические основы воспитательного процесса.....	55
Соболь Т. В., Туренко В. Э. Значение философского образования в системе мировых научно-образовательных запросов.....	59
Туренко В. Э. Специфика герменевтики любви в античном неоплатонизме.....	62
Труш Т. В. Вклад Марсилиа Падуанского в историю философии средневековой политической мысли.....	65

РЕЦЕНЗИИ

Горевой Д. А. Ю. Ю. Завгородний Рецепция индийской философии в Украине: Линия Вед (1840-1930-гг).....	69
Горевой Д. А. "Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в." под общ. ред. К. М. Антонова.....	70
Наши авторы	74

RELIGIOUS STUDIES

Beheshti Monfared Laya Sadat
To the question of anthropological ideas in islamic philosophy..... 5

Vergeles K. M.
Man in cultural-religious environment: methodology of Mikhail Bakhtin..... 7

Gotska Ie. M.
Cultural and historical predictors of hanafi madhhab 11

Dulin P. G., Kovalevich V. V.
Fornication in the discourse of orthodoxy..... 14

Zadoianchuk O. O.
Analysis of religious media of Ukraine 17

Kalenychenko T. A.
Focus on chaplaincy: formation of role and mission of ministers for military 20

Kuzev V. V.
Eshato-infernological discourse of early prostanstanism 29

Martych R. V.
Bible reminiscences judgement of living the thinkers of the eastern church 32

Moroz O. V.
Features of pre-christian religious worldview in Arsen Richynskyy's work..... 36

Netetska E. V.
The problem of religious symbol in transpersonal psychology..... 39

Strielkova Y. A.
Dialectical theology as "theology of crisis": social, historical and world view pre-conditions of her formation 43

PHILOSOPHY

Vlasenko F. P.
New Channels of Individual Socialization in the Conditions of Contemporary Social Transformations 48

Ishchenko O. M.
Constructive and destructive measurement of social conflict..... 52

Levcheniuk E. V.
The modern ideological foundations of the upbringing process 55

Sobol T. V., Turenko V. E.
The value of philosophical education in the system of world scientific and educational challenges..... 59

Turenko V. E.
Specifics of hermeneutics of love in the ancient Neoplatonism 62

Trush T. V.
Contribution of Marsilius of Padua into the history of philosophy of medieval political thought 65

REVIEWS

Horyevoy D. O.
Yu. Yu. Zavgorodniy Reception of Indian philosophy in Ukraine: The Veda's Line (1840–1930-ies) 69

Horyevoy D. O.
"Science of Religion", "Scientific Atheism", "Religious Studies":
Actual Problems of the Scientific Study of Religion
in Russia in the XX- the beginning of the XXI century " Ed. K. M. Antonov 70

Our authors 74

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

UDK 297

Beheshti Monfared Laya Sadat, postgraduate student

TO THE QUESTION OF ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN ISLAMIC PHILOSOPHY

The article considers Islamic philosophy as a part of world philosophical thought. The author gives a periodization of Islamic philosophy and presents different points of view in the reproductions of its origin and development. The work revealed the anthropological ideas of Islamic philosophy.

Keywords: Islam, Islamic philosophy, anthropology, man.

Islamic philosophy as a set of philosophical doctrines have a separate place in world philosophical thought. It is formed as an independent phenomenon during the VIII-IX century A.D. in the Middle East, Central Asia and North Africa based on ideological views of Islam. Since Islamic philosophers engaged in the study of internal questions of philosophy, namely, they revealed in their works the theme of wisdom, knowledge and philosophy, the question of the place of their heritage in the world thought was not considered.

The relevance of our study is the need to consider the essence of Islamic philosophy in the framework of a holistic approach, as well as in determining the place of anthropological ideas in it.

Questions of the philosophical thought of Islam, its periodization and problems raised in their works A. Volobuev, S. Grigoryan, M. Lubka, V. Lubskiy, A. Smirnov, E. Frolova, M. Yakubovich, O. Yarosh and others.

In the development of Islamic philosophy, it is usually to distinguish three main stages: classical, or medieval (VIII-XV centuries); the late Middle Ages (XVI-XIX centuries); Modernity (the second half of the XIX-XXI centuries).

In the classical period, five main philosophical trends and schools arise and develop, for the late medieval period the eclectic approach is typical, modernity is characterized by the search for ways to preserve the civilizational foundations of a classical society in the new conditions [3].

The classical period begins about a hundred years after the formation of Islam and becomes a historical and philosophical phenomenon that is characterized by "its own way of setting the problem field and rational criteria for assessing the permissibility of setting tasks within it and the correctness of their resolution. On this basis, a block of problems common to all trends of classical Arab-Muslim philosophy was formed and served as a subject for discussion in it. It includes the questions of metaphysics (the initial state and its relation to the multiple world, the modes of existence and non-existence, and the relationship between them, causality), the theories of knowledge (truth, typology of knowledge, intuitive and discursive cognition), the doctrine of a man (man as endowed with the power of action and knowledge, practically-contemplative attitude of man to the world and the beginning)" [3].

The above-mentioned problems formed the basis for the philosophical teachings of the five main streams and schools represented in this period of kalam, Arabic-speaking peripatetism (falsafa), Ismailism, Ishraqism (philosophy of enlightenment) and Sufism.

The second period – late Middle Ages, is characterized by the fact that on its length "... there are no new original directions and schools, and philosophical thought develops in an eclectic channel. On one hand, it is the systematization of Sufi ideas and their combination with the teachings of Arabic-speaking Peripatetics, performed by late Sufi thinkers, on the other – the evolution of Ishraqism in the direction of inclusion of Sufi ideas and renunciation of nominalistic criticism of the concept of "existence" " [3]. The smooth transition from one period to another is evidenced by the fact

that "... even in the classical period there was a rapprochement between the doctrine and the early kalam, the decisive influence of which can be traced, for example, in the part of the theory of freedom of action, in the "Great Fiqh" pseudo-Aḥ Khan'fa. The tendency to incorporate the ideas of muta-kallims already in the Asharite edition into the corpus of doctrinal texts was continuing in the future. The socio-political and religious-ideological currents that were arising in this period appeal to either a similar doctrinal heritage, as it was in the case with Wahhabism, or Sufi-Ishraq ideas, reworked into what was later called "Islamic philosophy," as the founders of Babism and Baháism do" [3].

Speaking about the current stage, it is important to note the 2 main trends that influenced the formation of Islamic thought from the XIX century to our days. This is a crisis of traditional systems, mainly representing feudal monarchies and expansion from the West. It is appropriate to talk about the activation of social thought as a whole, which manifested itself mostly in an attempt to unite people with one cultural tradition, development of common ideas and a plan for solving of current problems, both by turning to the cultural heritage and borrowing the ideas of the Western world [3]. But during this historic process, the problem of the correlation of national traditions with Western ideals and values, equating with modernity, became important. The researchers note that "... the opinions were divided per the commitment to two polar points of view. In one case, there was a rejection of the western and the idealization of one's own traditions. The latter, like the social world order based on them, were considered as not subject to radical changes. On the contrary, monarchical (often theocratic), state government, pre-capitalist (most often feudal) forms of management and medieval moral attitudes were judged to be worthy of conservation. The idea of social progress as a progressive movement in this regard was considered to be contrary to the traditionally accepted worldview. The Surah of the Qur'an, which states that Muhammad is "the Messenger of Allah and the Seal of the Prophets" (33:40), was interpreted (Maulana Maududi) as evidence of the lack of need to improve the public law order sanctified by Islam: it is ideal and universal" [3].

Researchers note that the term "Islamic philosophy" itself arose in opposition to the famous term of philosophy and was invented directly by orientalists. From this it follows that the growth of interest in Islamic philosophy and the works of thinkers of Islamic wisdom was caused by the activity of the Orientalists themselves.

Orientalists who study the question of the essence of Islamic philosophy can be divided into two groups. Representatives of the first group believe that Islamic philosophy by its nature is a continuation of the Greek. They came from its own characteristics; in the sense that it consists of the philosophy of Aristotle and the ideas of Neoplatonism. Thus, the course of thought in the philosophy of Islam in the minds of its thinkers is such that it only contradicts Aristotle's philosophy in the slightest aspects.

Representatives of the second group believe that Islamic philosophy is deprived with philosophical characteristics. In their opinion, Islamic philosophy is not seems like philosophy, and its meaning lies in the truth of the Islamic Kalam (rational theology). Despite the fact that the method of apodictic analysis and reasoning is observed externally in Islamic philosophy, but the correlation of their results with the teaching of Islam and the absence of contradictions, demonstrate that Islamic philosophy is also summarized by Islamic sources, and also advocates Sharia law. Of course, this analogy is quite common and has nothing to do with "Islamic philosophy"; such difficulties are observed and are the subject of discussion, both in Christian and Jewish philosophy and in any religious philosophy.

Defending the idea that Islamic philosophy is the Greek's successor, it should be turned to the legacy of Ibn Rushd, known as the "The Commentator", the representative of Oriental Aristotelianism and the founder of averroism, who applied the concept of "philosophy" to it. The success of Ibn Rushd is due to a meaningful approach to the works of Aristotle, as well as the study of the development of philosophical thought in the heritage of Ibn Sina. It is important to note that Ibn Rushd had access directly to the original works of Aristotle, which played a special role in the formation of his philosophy, while Ibn Sina was less successful in this area [7, p. 229].

In contrast to this category, there are other scientists who argue that Islamic philosophy inherited the Neoplatonic tendencies. The first systematized description of Neoplatonic ideas belongs to al-Farabi and was written in Arabic. However, his works are not seems to be special because he always paid more attention to the intersection of the ideas of Aristotle and Plato, and it should be noted that it was the Aristotelian aspect that was more expressed in his heritage [6, p. 124].

Other researchers view Islamic philosophy as a special theology-kalam. They believe that philosophy should not be used by religion or traditions for selfish purposes and basically the truth of philosophizing is alien to relation to certain schools that are the precedent of many conflicts. It follows from this, that it is necessary to reflect on the development of his philosophy, or within the framework of the activity of one philosopher, or to advocate for religion and religious beliefs, in the framework of theology.

Some believe that Islamic philosophy is the incarnation of the fusion of Greek philosophy and Islam, representing two components, the first of which is the philosophical, and the second forms its verbal aspect [1, p. 21-28].

In the question of correlation between Islamic and Greek philosophy, we adhere to the thesis that Islamic philosophy in its development, faced with Greek philosophy, welcomed this and, in the course of implementing a logical choice, it repelled the philosophical teachings of Greek philosophy, but in many issues they did not agree.

Followers of Greek philosophy are: Ibn Sina and Farabi. These two Muslim philosophers paid special attention to the philosophy of Aristotle, and, in many aspects, they became adherents of this philosophy, as evidenced by a number of arguments given, but to some extent they succeeded in supplementing this philosophy. Nevertheless, they entered a discussion with Aristotle, criticized him, did not agree with his teaching. In addition, they were interested in new material that was not reflected in the writings of Aristotle, or was disregarded in the research plan.

The agreement of these thinkers with the teachings of Aristotle has many confirmations. For example, the philosophy of Ibn Sina in many aspects of logic, physics, philosophy coincides with Aristotelian philosophy. Thus, the philosophy of Ibn Sina and Farabi acts in support of Aris-

totle. On the other hand, they oppose the idea of an eternal peace, the author of which is Aristotle. Speaking about creation and establishment, it is possible to form a new discussion in many directions: distinguishing between essence and existence, possible and necessary, hypotheses, theories of cause and effect relationships, the necessary being, attributes of omniscience, power, the power of the necessary being, and also the study of the question of Resurrection and Prophecy. Differences in their philosophy should be sought in the plane of the influence of religion and Islamic teaching on Islamic philosophy.

Muslim philosophers and religious thinkers in the light of their own faith came to the conclusion that the teachings of Aristotle is not rational enough to achieve the goal. Muslim philosophers express unanimous agreement that there is no essential difference between philosophy and religion that brings us closer to the knowledge of the truth. They believe that unity in religion and philosophy is a consequence of the unity of truth, which for the wicked person is hidden in the revelation of the heart, and for the philosopher – within the framework of intellectual inspiration.

Ibn Rushd is one of the Muslim philosophers who seriously studied the question of religion and philosophy and is considered to be a thinker who could harmoniously combine these two directions. He believed that the sharia law is the only true path that brings us closer to the knowledge of truth, God and beings. He argued that according to the Shari'a, the most important aspect is the intellectual cognition of beings [5, p. 30-39]. What Ibn Rushd drew attention to is that the principles of Islamic religious beliefs have an intellectual justification, which allows it to be the subject of philosophical discussions. However, thanks to these speakers and their studies of Kalam, Islamic philosophy has acquired the features of philosophy. Some orientalists argue that if we remove such a term as philosophy, then Islamic philosophy will lose its significance. This statement can't be considered erroneous. However, as it was stated earlier, each philosopher is consciously or unconsciously guided by hypotheses and guesses. The use of religious hypotheses and arguments by Muslim philosophers is considered a conscious phenomenon.

The study of the works of Muslim thinkers, proves that the influence of religious teachings on the philosophical discussion is not carried out in the form of reasoning, namely, there should not arise an impression that Muslim thinkers whose religious convictions had an evidence base interpreted this action as something that does not need arguments and justification by reality. As it was already noted, in Islamic philosophy, as in any other, according to orientalists, there is an evidence base, where statements backed by grounds should be obvious and acceptable on faith, and otherwise – based on the first or final beliefs that in aggregate helps to achieve an epistemic justification. If it is not so, then even when processing the application, referring to a certain source, it can't be considered justified. Thus, Islamic philosophy, considering the influence of religious beliefs, didn't twist the inherent concept of philosophy into this term.

Thus, we state that Islamic philosophy has several specific features: it is religious, has logic in its foundations, has a special feature of coordination between philosophers' thoughts, is closely connected with science. It is also related to religion and this attitude is manifested in the compilation and collection of empirical material. However, it can be argued that Islamic philosophy is also independent of religion, which is reflected in the sphere of judgments.

Proceeding from the foregoing, we note that anthropological ideas in the history of Islamic thought repeat religious beliefs. The idea of a person comes from the humanistic idea of the equality of all people. Man – is the creation

of the elected, the governor (of caliph) on earth, who is entrusted with the task of organizing affairs in the created world. Islam does not orient a person to the supernatural, to what is ontologically unavailable to him. [4, p. 12]. At the same time, the duality of the moral nature of man ("kind, but weak") suggests that his freedom is the following of one of the sides of his nature, for which he is responsible.

Despite its religious nature, Islamic philosophy puts logical thinking at the proper level and partly relies on mind in dealing with human problems. Moreover, the human mind is the strongest power among the entire human potential. That is why man is a rational being. Mind of two kinds: practical, one that controls the body and organizes actions; and theoretical (also called distinguishing [2], which is separated by knowledge and cognition.) In general, Islamic philosophy recognizes a person's ability to acquire knowledge independently. Therefore, at different periods and in different directions, different strategies of cognition were developed.

Thus, we can speak about the universality of the consideration of man in Islamic philosophy only at the global level: in matters of its creation, role on earth and those foundations that are written in the Qur'an. Since the consideration of a person in Islamic philosophy is not limited to this, different schools and their representatives go further and build their beliefs based on logical grounds, using various methods of evidence, forming many currents and trends.

Thus, each of the three stages of Islamic philosophy – the classical, late Middle Ages and modernity has a number of distinctive features, branches and followers. In the perspective of further research, we deem it necessary to examine the ideas and provisions of each of the above-mentioned periods separately in more detail.

References

1. Абд ар-Раззак, Мустафа, История исламской философии, [пер. ФатхАли Акбари]. – Абадан: Издательство Порсеш, 1381.
2. Абдурахман б. Халдун. Мукаддимату Ибни Халдун. – Каир.: "Дару-л-фаджри ли-т-турок", 2004. – 607 с.
3. Арабо-мусульманская философия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0155bee878519a2e6289cb55>. – Название с экрана.
4. Волобуев, А. Концепт человека в антропологии ислама [Текст]: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: специальность 09.00.13 / А. Волобуев. – Москва: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2012. – 26 с.
5. Ибн Рушд, Мохаммад, Фасль аль-Макал ва такир ма бейн аль сирайах ва аль-хикмах мин аль-итсаль [перевод Сейед Джавафар Саджади]. – Тегеран, Философское общество Ирана, 1358.
6. Фахури, Хана и Джор, Халиль, История философии в мусульманском мире, перевод: Абдул Мухаммад Айти, Тегеран, издательство Ельми ва Фарханги, Фахри, Маджид, Эволюция философии в мусульманском мире [перевод: совет переводчиков] – Тегеран, издательство Университета, 1372.
7. Шейх, Саид Сравнительное исследование исламской философии [перевод: Мустафа Мохаккак Дамад]. – Тегеран, издательство Хоразми, 1369.
8. Fazlur, R, The encyclopedia of philosophy, New York: Macmillan, 1967.

Надійшла до редколегії 11.05.17

Бехешті Монфаред Лайа Садат

ДО ПИТАННЯ ПРО АНТРОПОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ В ІСЛАМСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядається ісламська філософія як частина світової філософської думки. Автор дає періодизацію ісламської філософії та представляє різні точки зору у питаннях її виникнення та розвитку. В роботі було виявлено антропологічні ідеї ісламської філософії.

Ключові слова: іслам, ісламська філософія, антропология, людина.

Бехешти Монфаред Лайа Садат

К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ В ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается исламская философия как часть мировой философской мысли. Автор дает периодизацию исламской философии и представляет разные точки зрения в вопросах ее возникновения и развития. В работе было выявлено антропологические идеи исламской философии.

Ключевые слова: ислам, исламская философия, антропология, человек.

УДК 316.74:261.6:17.021.2

К. М. Вергелес, канд. філос. наук

ЛЮДИНА В КУЛЬТУРНО-РЕЛІГІЙНОМУ СЕРЕДОВИЩІ: МЕТОДОЛОГІЯ М. БАХТІНА

Проаналізовано методологію відомого російського філософа і літературознавця М. Бахтіна, яка стосується дослідження людини, її суб'єктивності; а також релігії й культури. Головним підходом М. Бахтіна є міждисциплінарний. Внутрішній світ людини розглядається у ставленні до іншої людини. Суб'єктивність людини є подією, що наповнена драматизмом; вона також є не промовленою, але виявляється у ставленні до інших людей. Такі підходи М. Бахтіна є важливими для дослідження людини в релігії, як розкриття певних релігійних станів, емоцій, переживань та ін.

Ключові слова: людина, особистість, суб'єктивність, психіка, культура, цінності, релігія, соціум, методологія, текст, смисл.

У своїй творчості відомий російський учений М. Бахтін вивчав багато проблем, які є важливими в аспекті досліджуваної нами проблематики – проблеми людини в релігії, її психологічних характеристик, співвідношення культури і релігії та багато інших. Окрім того, важливою є методологія М. Бахтіна, яку він сам обґрунтовує таким чином: його дослідження здійснюються у такій площині, де сходяться різні гуманітарні науки. Саме характер наукових праць М. Бахтіна свідчить про реалізацію такої тенденції. Міждисциплінарний аспект є важливим у релігієзнавчих дослідженнях, як і в багатьох інших. Праці М. Бахтіна спрямовані до більш загальної проблематики – на філософський аналіз проблеми людини як такої, людини в культурі, людини в світі та ін. Слід зазначити, що М. Бахтін виражає певну

недовіру до так званої "професійної філософії" й багатьох тих методів, якими вона користується. Більшу довіру М. Бахтін виявляє до так званої "низинної філософії", яка користується не загальними філософськими постулатами, але аналізує конкретні й історичні проблеми, які розкриваються в межах світоглядних і культурних цінностей. Іншими словами, ідеться про таку філософію, яка закінчує розглядати вузькі проблеми й зосереджує наукове пізнання, що усвідомлюється М. Бахтіном як філософсько-художня інтерпретація. На думку М. Бахтіна, одним із важливих завдань є створення "концепції інтуїтивної філософії". Філософія, яка обґрунтована й спрямована таким чином, визначається як метамова не тільки всіх наук, але й для всіх різновидів пізнання і свідомості. Його праці й статті, особливо

розпочинаючи з тридцятих років, нагадують різноманітні варіації на одну спільну тему, або багаторазовий огляд явища з різних боків. Такий різнобічний підхід дозволив М. Бахтіну розкрити сам феномен людини, особливості її життєдіяльності. Те, що в усій творчості М. Бахтіна спільне, є рівною мірою як позицією, поглядом, так і темою чи ідеєю, і не піддається однозначному називанню. Воно вимагає багатьох визначень і різноманітних формулювань, які враховували б різні погляди і різні контексти: ідейні, проблемні, методологічні, історичні. І це не через те, що воно є відносним, а через те, що є найвищою мірою складним і багатоманітним, а почасти й через те, що, не маючи довіри до науковості, М. Бахтін локалізує свою творчість на пограниччі різних наук, а також застосовує філософсько-художній тлумачення культури, текстів, ідей [5;6].

До творчості М. Бахтіна зверталися як зарубіжні, так і вітчизняні дослідники. Серед них слід виокремити праці С. Аверінцева [1], Я. Бено [20], В. Біблера [7], П. Біццлі [8], О. Большакової [9], Н. Бонецької [10], Л. Боткіна [11], К. Брандіста [21], В. Вахрушева [12], Л. Гоготішвілі [14], К. Емерсона [24], К. Кларка [23], Л. Конотоп [17], М. Холквіста [23], Є. Чаплівича [22] та ін.

Майже всі дослідники зазначають, що центральною проблемою і, можливо, спільною темою всієї творчості М. Бахтіна є проблема особистості, людської особи й взагалі людини. Такий підхід не суперечить фактові, що головна частина цієї творчості присвячена розгляду буття людини в світі, осмисленню її місця в ньому, розкриття внутрішнього "я". Окрім того, на нашу думку, методологічні підходи М. Бахтіна, дозволяють розкрити особливості християнської релігії загалом й православної зокрема. Відомий російський дослідник С. С. Аверінцев у словнику "Софія – Логос" підкреслює, що саме "християнство засвоє особистісне розуміння Софії... як у візантійсько-російській, так і в католицькій традиції поступово наближується до образу Діви Марії як просвітленої тварі, у якій постає "Софіїним", набуває благородства увесь космос" [1, с. 160].

Для російських мислителів – і М. Аверінцева, і М. Бахтіна та багатьох інших – головною є можливість пізнання суб'єктивності людини, зі збереженням її власного світу, з повагою до її суб'єктивності та свободи. Людина для М. Бахтіна – це жива людина, яка насправді присутня у світі, яка існує серед інших людей і спілкується з ними. Вона тільки на перший погляд здається вигаданою, що в науці оформлюється як "образ" людини. Відомий польський дослідник Є. Чаплівич наголошує, що "для М. Бахтіна шлях до філософської антропології й пролягає від поезії – через естетику. Подібний шлях провадить у протилежному напрямі: від філософської антропології, через естетику, до поезії, що створює з цієї тріади певну єдність" [22, с. 12]. На думку польського вченого, для М. Бахтіна, з точки зору філософської антропології: "по-перше, уся естетика обертається навколо людини та її світу (світ людини); по-друге, мистецтво – це специфічне художнє пізнання (мислення); по-третє, мистецтво протиставляється відчуженню; по-четверте, в естетичному предметі присутня дійсність, життя" [22, с. 18]. Автор зазначає, що ми зустрічаємося у процесі свого життя з такими речами, про які дізнаємося не шляхом наполегливих філософських роздумів і не внаслідок чітких наукових експериментів, а завдяки інтуїції, безпосереднім інтуїтивним осмисленням. Ми "бачимо", що квіти прекрасні. Ми розуміємо, що треба з повагою ставитися до рослин, до тварин, до всього живого.

М. Бахтін вважає, що деякі вчені та філософи все ще намагаються переконати нас, що причинно-

наслідкові зв'язки мають абсолютно детерміністський характер. Тобто рішення, які ми приймаємо, визначені наперед, а справжній вибір неможливий. Але хоч би що ці вчені, філософи говорили, ми інтуїтивно знаємо, що володіємо здатністю вільного вибору. Мислитель наголошує, що ми самі вирішуємо: дивитися на зірки або піти на прогулянку, сказати правду чи обманути. Ми знаємо, що можемо чинити так, як бажаємо. Ми знаємо, що можемо "побачити" інші світи. Ми знаємо це інтуїтивно. Кожна людина має самосвідомість, тобто усвідомлює себе як окремого індивіда, як неповторну, своєрідну індивідуальність. Людина також інтуїтивно відчуває себе особистістю і тому розуміє якісну різницю між собою і речами, усвідомлюючи свою перевагу над ними. І ця перевага в тому, що тільки людина осмислює світ, надає йому означення. А головне – тільки людина виходить за межі цього світу (Вол. Соловйов, Л. Шестов, М. Бердяєв та ін.).

Якщо звернутися до проблеми людини, до тих природничих і культурологічних праць, які віддзеркалюють розмаїття соціально-природних вимірів людини, то можна обґрунтувати думку, що роздуми про людину, яка виступає у багатоманітних іпостасях, які у сукупності й створюють живий образ ("лік" – Л. Карсавін), вічний образ людини – це постійна, незмінна проблема і науки і духовно-культурної діяльності загалом.

Проте такий погляд на індивіда з позиції людського, не допомагає нам дійти до суті питання, позаяк людський рід також існував не завжди, а мав свій початок. Те саме можна сказати і про Всесвіт. Отже, у відповіді на своє запитання ми просто просуваємося ще на один крок уперед: чим, урешті-решт, зобов'язані своїм існуванням як людський рід, так і Всесвіт? Якою є Вища Реальність, тоді що стоїть за нераціональною матерією Всесвіту і за нами, окремими представниками людського роду?

Кожна подія, текст, явище тощо, на думку М. Бахтіна, розкривають певні характеристики людини. Тобто йдеться про те, що його філософський підхід визнає два принципи різновиди людського існування. По-перше, існують "я" та "інший", але, якщо взяти їх окремо, то вони втрачуть свої буттєві характеристики. Це стосується передусім "я". Таким чином, "я" без "іншого" взагалі не може існувати. На думку М. Бахтіна, "бути" – це означає "бути для когось", а завдяки цій людині або людям – "бути для себе". Не існує поодинокі свідомості як такої, оскільки за своєю природою, вона є множинною. Якщо ж йдеться про "іншого", то це не може бути просто інша людина, яка була б предметом моєї свідомості. Такою людиною повинен бути інший суб'єкт, а краще сказати – "суб'єктивність", свідомість "іншого", з якою, "я" входить у взаємозв'язок, для якої, взагалі, існує. Кожна суб'єктивність існує й живе в оточенні не тільки об'єктів, але й інших суб'єктивностей та існує завдяки ним та задля них. На запитання, що означає "буття собою", М. Бахтін відповідає таким чином: у людині немає внутрішньої суверенної території, вона в цілості завжди перебуває на кордоні – зазираючи собі всередину, вона вдивляється в очі іншої людини, дивиться на себе очима іншої. Індивідуальний внутрішній світ людини має смисл остільки, оскільки, по-перше, може бути об'єктивізований, тобто прояснений у вигляді внутрішнього мовлення, виведений назовні й доступний іншій людині; по-друге, має характер події й є драматично насиченим; по-третє, відбувається на межі власної і чужої свідомості [4;5;6]. У такому значенні він "твориться" і "відбувається" між конкретними людьми. На думку відомого дослідника свідомості людини Х. Дельгадо, "можливість будь-якого керування свідомістю за допомогою фізичних методів викликає заперечення як з мора-

льної, так і з етичної та філософської позицій, тому що це стосується таких питань, як свобода волі, почуття відповідальності, механізм самозахисту, а також це є загрозою для збереження індивідуальності" [15, с. 214].

У працях кінця двадцятих років, які були надруковані під прізвищем В. Волошинов, М. Бахтін зазначає, що те, що ми називаємо "індивідуальною свідомістю" і "психікою", є насправді проекцією суспільних стосунків. У пізніших працях М. Бахтіна, подібно як й у попередніх, цю роль перебирає на себе здебільшого мистецтво, а особливо література (художнє мислення). А індивідуальна свідомість, за всієї її відносності, зміцнює свій статус у межах опозиції: "я" – "інший", здобуваючи як суб'єкт більше прав і свобод.

Одночасно це супроводжується переконанням про натиск зовнішніх щодо свідомості сил, які наступають на індивідуальну свідомість і особовість, на свободу людини. Існують різні види тиску, зазначає мислитель у праці "Над новою версією книги про Достоєвського", "від сердовища і насилля до дива, таємниці, авторитету" [4, с. 459]. У класовому суспільстві, а ще більше – у тоталітарній системі, хоча автор про це не говорить, не може навіть натякнути на це, насилля набуває всіляких можливих форм: економічних, політичних, ідеологічних, які впливають на особистість із зовні й зсередини.

Обґрунтованим і пізнавально плідним в аспекті дослідження релігії та релігійних процесів є, на нашу думку, твердження М. Бахтіна про те, що індивідуальна свідомість сконструйована подібно, просто-таки ізоморфно, як ідеологія певного колективу (колективна свідомість) і як будь-яка культура. Іншими словами, "від особи до культури може провадити довга й важка, але по суті, безпосередня дорога" [22, с. 15]. Тобто культура є нібито продовженням одиничної свідомості (особистості). І навпаки – особа твориться і здійснюється тільки в межах певної культури, а індивідуальна свідомість (особистість) є – перефразовуючи М. Бахтіна – культурою, яку загнано всередину особи і там сконденсовано. Наприклад, уже в "Проблемі змісту, матеріалу і форми" [2] він висуває тезу, що сфера культури не має власної внутрішньої території, а живе виключно на кордонах. У "Фрейдизм" [2] він доводить, що те, що в психоаналізі називається "свідомим" і "неусвідомленим", є, по суті, офіційною і неофіційною свідомістю, яким, своєю чергою, відповідають: сформована ідеологія (ідеологічні системи наук, мистецтва, закони тощо) та багатозарова життєва ідеологія. Істотною видається особливо остання. Адже, з одного боку, вона стосується як колективу, так і особи, а ступінь її щільності й однорідності свідчить про "суспільне здоров'я" їх обох; з іншого ж боку – її ставлення до "готової" ідеології впливає на всі сфери культури, характеризуючи культуру кожної доби. У праці, що присвячена творчості Ф. Рабле, цей бінарний розподіл, який стосується психіки, свідомості та ідеології, допоміг М. Бахтіну відкрити в європейській історії – поряд з існуванням офіційної культури – неофіційну сміхову культуру. Найбільш важливим є усвідомлення тих головних особливостей, якими характеризуються головні тенденції життя людини в добу Середньовіччя. У цей час відбувається не об'явлення нових істин, а прагнення пов'язати традиційні релігійні догми з релігійним життям. У зв'язку з цим, слід звернутися до праці російського дослідника С. Аверінцева "До прояснення смислу напису над конхою центральної апсиди Софії Київської". С. Аверінцев, характеризуючи особливості доби Середньовіччя, підкреслює: "...По-перше, настільки високорозвинена і життєва традиція як християнство наприкінці свого першого тисячоліття виявляє таку наскрізну цілісність і замкненість, такий ступінь взаємного "уподібнення" символічних структур, що входять до її складу,

що в кожному фрагменті його змісту вже надано у згорнутому вигляді все ціле... По-друге, середньовічна людина була більше, ніж ми, схильна переживати не проявлені для неї значення літургійної, художньої і тому подібної символіки... по-третє... образи, міфологеми та ідеї належать до особливо стійких здобутків людської духовного і душевного життя" [1, с. 215–216].

Важливим є розкриття природи цінностей, як у добу Середньовіччя, так і в подальшому русі людства. М. Бахтін бачить це "ціннісне навантаження" саме у співвідношенні "я" та "інший". Відомий український філософ М. В. Попов у праці "Аксіологія і цінності" зазначає: "Основними поняттями теорії цінностей, як свідчить історія її формування, є: оцінка й оцінне ставлення (судження), суб'єкт і об'єкт оцінки, значення, цінність і ціннісне ставлення (судження), типологія цінностей, ціннісні норми та ідеали. Соціальна система цінностей (або ієрархія цінностей), діалектика цінностей, ціннісні функції... Поняття "цінності" відіграє визначальну, ключову роль у формуванні психологічних механізмів цілепокладання і належності у людській діяльності, вони стають одним із засобів "подолання" наявного життєвого стану заради ціннісно-обґрунтованих цілей майбутнього, реальних чи можливих, байдуже. Саме цьому поняття "цінності" завдячує своїм метафізичним, філософським статусом стосовно світу людського буття, його пізнання і перетворення" [19, с. 55–56]. Слід погодитися з положенням філософа, що всі цінності мають суто метафізичний характер, зрозумілим є й те, що це стосується і релігійних цінностей. Слід звернути дослідницьку увагу на працю М. С. Кагана "Філософська теорія цінності" [16]. М. С. Каган ретельно досліджує існуючі підходи до цінностей у сьогоденні та особливості їх функціонування в соціумі. Важливим є висновок, до якого прийшов не тільки М. Каган, але й М. Бахтін, що аксіологія є не тільки рівноправною з онтологією, гносеологією, антропологією, культурологією, етикою, естетикою та ін., але вона є їх "складовою" [16, с. 27]. Отже, виникає запитання: яке значення має аксіологія для релігії? чи існує певна ієрархія цінностей, типологія цінностей, ціннісні норми та ідеали, функції цінностей саме в релігії? Цінності, які виробляло людство, – це були цінності, які збігалися за своїм змістом з основами життєдіяльності людей, але незалежно від того народу або нації, у культурі яких вони зароджувалися та функціонували. Тобто йдеться про загальнолюдський характер цінностей.

Релігійні цінності передбачали передусім певне ставлення до Вищої Сили, до Бога. І здебільшого вони теж не залежали від національної належності, а саме від ставлення. Таким ставленням могли бути любов, поклоніння, шанування. Таким чином, через ставлення до Вищої Сили і завдяки ньому, людство створювало себе як духовну цілісність. У первісному суспільстві індивідуальна свідомість тільки народжується, сприяє засвоєнню єдності людини зі своїм родом, але ще є й опорою для формування індивідуального "я", його емоційної сфери. Як зазначає відомий французький дослідник проблем формування людської свідомості Л. Леві-Брюль у праці "Надприродне у первісному мисленні", "у первісному мисленні, наскрізь містичному і прагматичному, не тільки дані, але і самі межі досвіду не збігаються з нашими" [18, с. 332]. На його думку, первісне мислення "живе в світі, у якому завжди діють або є готовими до дії чисельні, повсюдно діючі таємні сили... видимий світ і невидимий світ перебувають у єдності, і події видимого світу в кожному моменті залежать від сил невидимого. Цим і пояснюється те місце, яке посідають у житті первісних людей сновидіння, віщування, гадання в тисячах різних форм, жертвоприношення,

заклинань, ритуальні церемонії, магія" [18, с. 338–339]. Пов'язаність із пращурами, з природою, таким чином, закріплюють у свідомості людини її зв'язок з родом і затримують формування "я". "Я" є аморфним, а його кордони виявляються відкритими (М. Бахтін, Л. Леви-Брюль). Але, що є важливим в аспекті нашої проблематики, що цінності роду постають цінностями і для кожного "я". Новий поштовх для розвитку "я" та формування системи цінностей є поява природної диференціації, того, що змінює ставлення людини до власного "я", до інших людей, до світу загалом.

Отже, треба звернутися до положення Г.-В.-Ф. Гегеля, який розподіляє історію греків на три періоди. Г.-В.-Ф. Гегель у "Лекціях з філософії історії" наголошує: "Грецьку історію можна розподілити на три періоди: перший із них є періодом вироблення реальної індивідуальності; другий – періодом її самостійності та щастя у процесі зіткнення з попереднім всесвітньо-історичним періодом; нарешті, третій період є періодом занепаду і падіння після зіткнення з наступним органом всесвітньої історії" [13, с. 676]. У процесі аналізу аксіологічних установлень у старогрецькій культурі слід виокремити такі форми, що послідовно змінюють одна одну – страх, сором, провина (совість). Найбільш стародавнім регулятором є страх, це – страх перед пращурами, Богами. Сором – це страх перед родом, перед іншими людьми. А те що стосується провини, – це страх людини перед самою собою. Особливості переживання вини в тому, що це почуття маніфестує появу механізму саморегуляції, таким чином, уже можна говорити про початок вироблення цінностей з індивідуальним забарвленням.

Проблема людини залишається однією з найголовніших проблем сучасності. При цьому найголовніший акцент слід зробити на дослідженні людини як цілісності.

Комплексний підхід до проблеми людини можна здійснити тоді, коли за основу беруться уявлення про людину як соціально-природну істоту, положення щодо неподільності її соціальної сутності і біологічної природи, дані наук про природу і про дух. Сучасний стан наук "про дух" – філософії, релігієзнавства, антропології, культурології та ін. – це фактично їх єдність у підходах до проблеми людини. І таке інтегральне розуміння гуманітарних наук, яке можна порівняти з визначенням В. Дільтея "наук про дух", уже від початку ХХ ст. постає домінуючим.

У сьогоденні проблеми релігії й віри, цінностей і моралі можуть, явно або латентно, існувати у різних сферах життєдіяльності людей. Питання цілісного розвитку культури сьогодні не можна вже аналізувати тільки в системі наукових понять і категорій. Повсякденна сві-

домість включається в етично-світоглядну рефлексію у системі аксіологічних понять та категорій – свободи, любові, віри, гідності особистості, її автономності, індивідуального ставлення до Бога та ін. Проблеми релігії та віри набувають нового значення в сьогоденні світу, у сучасних процесах, що відбуваються в Україні. Це пов'язано не тільки з особливостями сучасної економічної кризи, що торкнулася не тільки України, але й більшості країн світу, але й з вічними, екзистенціальними проблемами самої людини, її життєдіяльності в світі.

Список використаних джерел

1. Аверинцев С. С. Софія – Логос. Словник / С. С. Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 1999. – 464 с.
2. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1975. – С. 110–130; 408–446.
3. Бахтин М. М. К методологии литературоведения / М. М. Бахтин. – Контекст 1974. Литературно-теоретические исследования. – М. : Наука, 1975. – С. 203–212.
4. Бахтин М. М. Новая версия книги о Достоевском / М. М. Бахтин // Собр. соч. : в 7 т. – М. : Русские словари, 1997. – Т. 5. – С. 11–38.
5. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1972. – 269 с.
6. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1965. – 524 с.
7. Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры / В. С. Библер. – М. : Прогресс, 1991. – 169 с.
8. Бицилли П. М. Проблемы творчества Достоевского / П. М. Бицилли // Михаил Бахтин: Pro et contra : в 2 т. – СПб. : Алетейя, 2001. – Т. 1. – С. 188–190. – Рец. на кн.: Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского / М. М. Бахтин. – Л. : Прибой, 1929.
9. Большакова А. Ю. Бахтин в конце XX столетия (Заметки о VII Бахтинской конференции) / А. Ю. Большакова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1995. – № 3. – С. 134–137.
10. Бонеецкая Н. К. М. Бахтин в 1920-е годы / Н. К. Бонеецкая // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1994. – № 1. – С. 16–62.
11. Боткин Л. М. Смех Панурга и философия культуры / Л. М. Боткин // Михаил Бахтин. Pro et contra. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. – С. 398–412.
12. Вахрушев В. А. Бахтиноведение особый тип гуманитарного знания? / В. А. Вахрушев. – Вопр. лит. – 1997. – № 1. – С. 234–301.
13. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2000. – С. 57–480.
14. Гоготышвили Л. А. Варианты и инварианты М. М. Бахтина / Л. А. Гоготышвили // Михаил Бахтин. Pro et contra. – СПб. : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2002. – С. 98–131.
15. Дельгадо Х. Мозг и сознание. – / Х. Дельгадо. – М. : Прогресс, 1971. – 289 с.
16. Каган М. С. Философская теория ценности – / М. С. Каган. – СПб. : Ювента, Наука, 1997. – 255 с.
17. Конотол Л. Г. И. Кант и М. Бахтин: проблема модификации сознания / Л. Г. Конотол // Вісн. Нац. авіа. ун-ту. – Серія: Філософія. Культурологія. – 2015. – № 1 (21). – С. 9–14.
18. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с. (Психология: Классические труды).
19. Попов М. В. Філософія релігії: Навчальний посібник для вузів III–IV рівнів акредитації / М. В. Попов. – К. : Вид. дім Асканія, 2007. – 314 с.

Надійшла до редколегії 26.01.17

Vergelес K. M.

ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОЙ СРЕДЕ: МЕТОДОЛОГИЯ М. БАХТИНА

Проанализирована методология известного русского философа и литературоведа М. Бахтина, которая касается исследования человека, его субъективности; а также религии и культуры. Главным подходом М. Бахтина является междисциплинарный. Внутренний мир человека рассматривается в отношении к другому человеку. Субъективность человека является событием, наполненным драматизмом; она также является не произносимой, но проявляется в отношении к другим людям. Такие подходы М. Бахтина важны для исследования человека в религии, для раскрытия определенных религиозных состояний, эмоций, переживаний и т.п.

Ключевые слова: человек, личность, субъективность, психика, культура, ценности, религия, социум, методология, текст, смысл.

Vergeles K. M.

MAN IN CULTURAL-RELIGIOUS ENVIRONMENT: METHODOLOGY OF MIKHAIL BAKHTIN

The methodology of the famous Russian philosopher and literary critic M. Bahtin is analyzed concerning the study of man, his subjectivity; religion and culture. M. Bahtin's main approach is interdisciplinary. The inner world of man is seen in relation to another person. Subjectivity rights are an event filled with drama; it is also not spoken, but is in relation to other people. Such approaches of M. Bahtin are important for the study of human religion as the disclosure of certain religious states, emotions, feelings and so on.

Keywords: people, personality, subjectivity, psyche, culture, values, religion, society, methodology, text, meaning.

УДК 28-742:340.123

Є. М. Гоцька, бакалавр релігієзнавства

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ХАНАФІТСЬКОГО МАЗГАБУ

Розкрито особливості мусульманського права, а саме аспекти, що вплинули на формування та діяльність ханафітського мазгабу. Аналіз наукової літератури засвідчує, що класифікація правових шкіл та галузей мусульманського права тісно пов'язана з питаннями релігії та віри. Звернення до історичного контексту дозволяє прояснити питання початків мусульманського права в конкретизації його правових шкіл. Висновки статті свідчать, що завдяки появі численних громадських структур як в економічному, так і в культурному житті Халіфату, з'явилась необхідність удосконалення мусульманського права, певної зміни старих юридичних інститутів та створення нових правових норм.

Ключові слова: Іслам, мазгаб, мусульманське право, халіфат.

Тема цього дослідження не нова, але свою актуальність зберігає. Дослідження правових та релігійних відносин, урегулювання їх в Арабському світі та інших країнах, можуть здійснюватись як з правової точки зору так і з релігієзнавчої. Тому поле для аналізу досить широке, а джерельну основу дослідження становить велика кількість історичних праць, культурні та політичні чинники, що впливали на формування законів в ісламі. Принципове значення для дослідження теми статті мають праці провідних вітчизняних релігієзнавців як: М. Лубська, А. Ярош, С. Ісмагілов, які здійснили глибокий аналіз релігійно-політичних ознак ісламу. Російський знавець мусульманського права Х. Бехруз у своїх працях розкриває історичні чинники, що впливали на розвиток ісламського права, говорячи про відсутність "історичного права", підкреслюючи роль Корану як того, з чого починається і де закінчується ісламське право. Французький правознавець Рене Давид також звертається до основ мусульманського права та розглядає його застосування у сучасному світі.

Мета дослідження: розгляд Ханафітського мазгабу в контексті мусульманського права й феномену його поширення в суспільстві.

Завдання: визначити чинники, що вплинули на процес формування правової школи Ханафітського спрямування, та дослідити структурні особливості діяльності мазгабу за умов модернізації суспільства.

Відомо, що основа мусульманського права містить релігійні ідеї, які пов'язані з Кораном, тому ісламське право виступає імперативною основою у житті мусульманського світу. Починаючи з релігійної практики і традиції та заглиблюючись у соціальне життя громади. Релігійне право ісламу регулюється як невід'ємна складова релігійного компонента. На відміну від розуміння права в інших суспільствах та релігіях світу, мусульмани визнають право як фундаментальний та не створений людиною принцип. "Через Божу волю рішення виникають у правників в межах ісламського права" [3, с. 40].

Мусульманське право охоплює сфери соціального життя, а не лише ті, де виникають правовідносини. Таке право є тим, що поєднує релігію ісламу з суспільством та державою. Мусульманське право – певною мірою ідеологічний чинник, який виходить за межі застосування його, виключно юридичних приписів. Досліджуючи механізми будь-якого права, важливо звернути увагу на деякі питання, серед яких суттєвими є: історичні та географічні обставини його виникнення та поширення; матеріальні форми існування права, а саме його джерела; особливості дії права в різних сферах правовідносин.

Попри чималі здобутки у вивченні механізму правового регулювання в мусульманському праві ще залишаються питання, недостатньо аргументовані правовою наукою або подані досить суперечливо. Серед таких питань класифікація правових шкіл та галузей мусульманського права. Існує простір для подальших досліджень та аргументованих відповідей. Ісламські

вчені, а саме Давід Рене поділяє мусульманське право на такі галузі: "правила, пов'язані з відправленням релігійного культу; цивільне право; делікатне; галузь "владних конституційних норм"; міжнародне право; судове право" [4, с. 320].

У VIII ст. завдяки появі численних громадських структур як в економічному, так і культурному житті Халіфату, з'явилась необхідність удосконалення основ мусульманського права, певної зміни старих юридичних інститутів та створення нових правових норм. Важливим було узгодити ці нововведення з постулатами самого ісламу, і з правовими традиціями завойованих народів. Саме в той період і виникають численні правові школи (Мазгаби). Звернення до історичного контексту дозволяє прояснити питання початків мусульманського права через конкретизацію його правових шкіл.

Абасиди, що правили Арабським Халіфатом від 750 р., сприяли посиленню релігійного права в державі, визнали авторитет провідних правознавців і залучали багатьох із них до діяльності вищої судової інстанції. Релігія стала для арабо-мусульманського світу основним центром, навколо якого формувались всі цивілізаційні ідеології. Свіське та громадське ніколи не домінувало в цьому світі. Саме тому визначати ісламське право як релігійне – коректно та обґрунтовано.

Право мусульманських країн і мусульманське право не є тотожними поняттями. Перше – це формальне право країн з місцевими та національними звичаями, здебільшого запозичене з європейських правових систем. Мусульманське право – "це особливе право конкретної арабо-мусульманської цивілізації, феномен ісламської культури, що характеризується певними ознаками, що притаманні виключно цій течії" [7, с. 120].

Перше, що треба зазначити, розкриваючи зміст мусульманського права, – Шаріат. Це вчення "правильного шляху", комплекс юридичних норм, слідування яким дозволяє вести мусульманину праведне життя. Шаріат регулює зовнішні форми відносин людей з Аллахом і один з одним, а також визначає покарання за непослух.

Наступною складовою є Фіх – теорія мусульманського права. Він визначає та наповнює змістом як особисте так і суспільне релігійне спрямування різних форм життєдіяльності. Також визначає культурні постанови щодо виконання мусульманами своїх релігійних обов'язків та норм. Фіх не було сформовано одразу після виникнення Ісламу і становлення арабської імперії – Халіфату. Основним його завданням була ідея звести весь конгломерат до ісламських арабських норм, елементів римського, сасанідського, іудейського та християнського права, місцевих звичаїв.

З плином часу функції фіху змінювались, але основою залишалось збереження зв'язку між законодавством мусульманської держави та її першопочатковими джерелами.

Контрольний період у розвитку теорії та практики Фіхха припадає на середину VIII ст. до середини X ст. – формування ісламської правової думки. Саме тоді і були організовані мазгаби, їх кількість була значно більша ніж наразі. На сьогодні чинними є: ханафітський, малікітський, шафіїтський і ханбалітський мазгаби у сунітів, зайдитський і джафаритський у шиїтів. Локальна дія деяких з них не дозволила залучити велику кількість прихильників та досягнути масштабного поширення.

Важливо зауважити, що феномен поширення мазгабу і феномен зникнення мазгабу, найчастіше були пов'язані не так із теологічними аспектами, як із політичними, історичними та соціальними. Наприклад, мазгаб Таурі, основоположником якого був Імам Суфьян Ат-Таурі, мав однакові погляди з Абу Ханіфою, за винятком застосування Кіясу. Імам Суфьян весь час перебував у протистоянні з державою Аббасидів, не підтримував її політику, адже та суперечила законам шаріату. Через це Іمامу досить довго доводилось переховуватись від влади, не маючи змоги зібрати навколо себе достатню кількість учнів. Щоб дія мазгабу була затверджена, необхідно було його аргументоване вчення, певний статут та спроможність вписатись в контекст мусульманського середньовічного життя.

Отже, на ранньому етапі існування мазгабів, коли на чолі перебували безпосередньо їх засновники, відбувався вільний обмін думками, правові норми могли трансформуватись та підлягали корегуванню, що свідчить про відсутність конкуренції та жорсткості серед практики мазгабів. Засновник Ханбалітського мазгабу Імам Абу Ібн Ханбал Аш-Шайнбі вивчав Фіхх і Хадиси у Імама Юсуфа, який в свою чергу був учнем Абу Ханіфи.

Організація та устрій судочинства всіх п'яти мазгабів, в більшій мірі, подібні між собою. Всі суди є шаріатськими. "Верховним суддею визнавався правитель мусульманської держави, що надавав право здійснювати правосуддя своїм намісникам, які призначали суддів (Каді) з поміж духовних осіб – знавців мусульманського права" [6, с.152]. Вони фактично і займалися розглядом абсолютної більшості судових справ.

З X ст. збереглась книга "Про суддів" Мухаммада Ал Хушані, де розкривається роль судді, як божа справа, що возвеличує людину, обіцяє їй пошану і повагу. Бути суддею означає виконувати релігійний обов'язок щодо громади віруючих. Досить суворі попередження були для тих, хто особисто прагнув для себе посади судді, діяльність таких осіб засуджувалась. Існувала певна традиція, щодо ухилення від посади судді, коли мусульманин спочатку відмовлявся, потім вагався і нарешті погоджувався на пропозицію. Це пов'язано з тим, що лише Аллах володіє знанням "істини", можливість допустити неправильне рішення або піддатись спокусі хабарництва, дуже хвилювали благочестивих кандидатів на цю посаду.

Діяльність суддів – кадів – мала такі принципи: вирішення спорів одноосібно; безперервність судового процесу (рішення виносилось за один день); рівність усіх учасників спору.

Каді не мали однакової збірки законів (судебника). Кожен мазгаб мав свій власний. Ханафітський суд, наприклад, здійснював судовий розгляд в основному за збірником "Хідоя" Бурхануддін аль Марганіні. Це трактат, у якому висвітлюються вимоги до мусульманських обрядів, аналізуються норми шлюбно-сімейних, спадкових, майнових, фінансових та інших правовідносин у сфері цивільного права, розкриваються юридичні аспекти, пов'язані зі злочинами і покараннями, регламентуються процесуальні особливості розгляду справ. "Хідоя" Бурхануддіна аль Марганіні до теперішнього часу

вивчається і служить основним науково-практичним коментарем у медресе і мусульманських університетах країн Сходу, де шаріат є здебільшого вченням правової школи Ханафітів.

Згодом процес структуралізації та класифікації разом з тенденцією до фракційності сприяв появі розбіжностей між мазгабами. У період правління Династії Абасидів (750–1258 рр.) кількість мазгабів зменшувалась, а відмінності між ними ставали більш очевидними в силу надання державою переваги одним мазгабам, а не іншим, як ми вже зазначали, не всі правознавці, що стояли на чолі правових шкіл, підтримували політичний режим. Ханафітський мазгаб найпоширеніший в ортодоксальному Ісламі, і в цьому не останню роль відіграло офіційне визнання його турецькими султанами, завдяки чому цей мазгаб став правозастосовчий при розгляді справ немусульман. Адже треба зауважити, що в той період місто Куфа мало особливе значення, саме це заохочувало приїздити туди велику кількість людей зі всім різноматтям релігій, культур, включно із християнами, іудеями та представниками персидських сект.

Імам Абу Ханіфа Нуман ібн Сабіт Аль-Марзубун (699–767 рр.) – факіх і муххадис, засновник Ханафітського мазгабу. "Унікальність цієї школи полягала в тому, що правотворчість базувалась не лише на одному авторитетному юристі, як було в інших правових школах, а на судженнях кількох юристів, іноді їхні думки могли не збігатися і містили в собі протиріччя" [2, с. 45]. Видатними юристами раннього періоду Ханафітського мазгабу, окрім Абу Ханіфи, були: Ібн Абі Лайла, Абу Юсуф, Мухаммед і Зуфар, тоді як Мухаммед Шейбані детально описав основи ханафітського права.

Цікаво, що Абу Ханіф, перебуваючи в регіоні найбільшого поширення шиїзму, не став прихильником цього напрямку. Оскільки Абу Ханіфа народився лише через 80 років після виникнення ісламу, йому вдалося безпосередньо зустрітись з деякими сахабами – людьми, які бачили Пророка Мухаммада. Абу Ханіфа вів дискусію з юридичних питань і проповідував в містах Куфа, Басрі, Багдаді. Логіка його міркувань настільки імпонувала послідовникам Ісламу, що засновник малікітського права, наприклад, образно говорив про нього: "Логіка Абу Ханіфа настільки сильна, що, якби він сказав, що дерево – золото, то і довів би це". Вважається, що Абу Ханіфа склав збірник, який містить 500 тисяч різних прикладів юридичних справ, які передбачають певні покарання, видав 64 фетви з питань богослужіння і права. Джерела повідомляють, що Абу Ханіфа був богобоязливим, вів аскетичний образ життя. Цікаво, що йому не раз пропонували посаду судді, але він відмовлявся, боячись образити кого-небудь і вчинити злочин. Цим можливо пояснити те, що Абу Ханіфа виступав більше як юрист – теоретик, ніж як практик.

На відміну від засновників інших юридичних шкіл Ісламу, Абу Ханіфа ніколи не обіймав офіційної посади судді. Особливістю створеної ним правової школи стало спрямування до неї арабів, що почали співідувати Ісламу, з урахуванням їхньої ментальності та культури.

Абу Ханіфа виступав як авторитетний юрист, через якого передавались судження школі, але це не було остаточне судження. Щоб спростувати думку Абу Ханіфи, юристи могли посилатись на Абу Юсуфа, Зуфара, завдяки чому учні завжди мали вибір. У процесі правотворчості ханафітські юристи, коли виносили рішення щодо будь-якого питання, відштовхувались від конфліктних думок своїх попередників і виносили найдоречніші на той момент рішення.

Метод викладення імама Абу Ханіфи ґрунтувався на принципах колективного обговорення, наради зі своїми

учнями. Він наводив учням правову проблему, і пропонував видавати письмове рішення. Досить поширеною формою навчання стали дебати, якими учні активно займалися в період навчання. Отже, такий підхід можна назвати інтерактивним та далеким від індивідуального, що домінував серед інших правових шкіл.

Спеціалісти правознавці Ханафітського мазгабу виводили правові норми із Корану, Сунни, Іджми, Кіясу, Істихсану та Урфу. Саме в такій послідовності авторитетності розташовувались джерела права Ханафітського мазгабу. Коран вони вважали основним джерелом Ісламського права, і використовували його для оцінювання інших джерел. Ніхто не може скасувати, не взяти до уваги або звинуватити у в помилковості. Цим джерелам притаманна повна несуперечність, вони не можуть бути змінені або замінені. Те, що йшло в супереч Корану, вважалося неточними. Що стосується Хадисів, то прийнято було визначати, що мають силу лише ті хадиси, які були переказані прихильниками Мухамеда. Відомими хадисами є ті, що більшою мірою стосуються моральних настанов та дотримання релігійних обрядів. Керування хадисами залежало від мазгабу, цілком органічним вважалось допустити помилку в другорядному джерелі шариату, ніж зробити законним недостовірний хадис.

Тобто послідовники мазгабу могли, помітивши помилку, виправити її. Якщо чогось не було обговорено в Корані або Сунні, то пріоритет віддавався думці сподвижників Пророка – Іджма, а не думці Абу Ханіфи – законодавця мазгабу. Іджма, у свою чергу, може бути повною і неповною. Повною іджма вважається тоді, коли всі богослови висловили свої думки і вони зійшлися та співпали. Якщо хтось утримався або не висловився – неповна. Ханафіти приймають обидва види іджми, тоді як Ханбаліти приймають лише повну. Значення ісламського феномену іджми багато в чому визначило характер розвитку правової свідомості в арабо-мусульманському світі, для якого його соціологічний аспект демонструє більш очевидну перевагу суспільної свідомості над індивідуальним. "Ідея іджми сформувалась навколо доктрини права, що відходила від Бога, що гарантувало погодження між членами общини та правознавцями" [5, с.300].

Ісламське право – це передусім суддівське право, судження, засноване на аналогії і застосоване у конкретному випадку, до конкретної юридичної дії і конкретній людині. Кіяс передбачає систематичне застосування логіки в ситуаціях, що не зовсім чітко прописані у Корані та Сунні. Якщо досягти одностайного рішення не було можливості, то Абу Ханіфа вважав себе правомірним сформулювати Іджтихад на основі принципу Кіясу. Хоча основний принцип мазгабу все ж передбачав висловлення думки сподвижників Пророка, ніж власні думки. "Що стосується наступного джерела права, Істихсану, то це перевага одного доказу над іншим, тому що одне виступає більш підходящим для конкретної ситуації. Концепція істихсану застосовувалась здебільшого для того, щоб не дати жорстким принципам кіясу відмінити вже наявний корисний звичай, який може призвести до серйозних наслідків. Істихсан протистоїть кіясу, набуваючи значення методу віднайдіння закону" [1, с. 230].

Імам інколи віддавав перевагу нормам, доречнішим для конкретної ситуації, ніж ті що були виведені методом кіясу. Місцевим звичаям надавалась перевага там, де ісламом не наказано ніяких обов'язкових правил, пізніше звичаї увійшли до правових систем мусульманських країн. Одна з головних відмінних рис юридичної системи Абу Ханіфа – урахування саме місцевих умов у судочинстві. "Послідовники ханафіт-

ської школи дотримувалися таких правил: головне – сенс, а не "буква" усталена; Застосування усталених правил судустрою до місцевих обставин є найважливішим правилом, яким повинні керуватись мусульманські правознавці і богослови" [10, с.33].

Ті, хто наразі є послідовниками мазгабу Ханафітів, здебільшого проживають в Індії, Афганістані, Пакистані, Іраці, Сирії, Туреччині. Його послідовниками також є більшість мусульманського населення, що проживає на території колишнього СРСР. Коли правителі Османської Імперії в XIX ст. погодили ісламське право з мазгабом Ханафітів і зробили його державним законом, цей мазгаб повинен був вивчатися усіма вченими, що прагнули обійняти посаду судді. У результаті цього цей мазгаб розповсюдився по всій території Османської Імперії.

Дослідження історії становлення та розвитку ісламських правових шкіл допомагає реально оцінити рівень правового мислення народів усіх регіонів арабського Халіфату. Отже, як ми вже зазначали, більшість джерел повідомляє, що мазгаби в ісламі розвивались в однаковий час і мали однакові умови розвитку. "У свою чергу, причини занепаду мазгабів були різні: припинення іджтихаду безпосередньо в середині школи та тиск зі сторони більш активніших мазгабів" [8, с.154]. Усе ж таки, особливість формування правових шкіл полягала в зосередженні їх навколо осіб, що очолювали її. Усі учні школи мали право висловлюватись і були почуті. Адже основною метою було підготувати майбутніх богословів, а не лише послідовників релігійного авторитету. Самостійність учнів та тягіння до рефлексії стояли на чолі навчання учнів Абу-Ханіфи. Саме свобода думки, що панувала в мазгабі, надавала змогу відчутти особисту причетність до формування правил кожного послідовника. Завдяки цим ознакам та особливостям Ханафітський мазгаб не зазнав занепаду та розподілу безпосередньо в самій школі, а навпаки, сприяв її розширенню та збагаченню правової бази. Орієнтовність на неарабський халіфат як особливість ханафітського мазгабу, передбачила активне розповсюдження ісламу серед населення інших країн, таким чином допомагаючи адаптуватись у межах нової релігії.

Список використаних джерел

1. Абу Аміна Біляль Філіпс. Еволюція Фікха (Ісламський Закон и Мазгаби) / пер.с англ. Т. В. Гончаровой. – К.: "Ансар Фаундейшн", 2001. – 224 с.
2. Ахмедов А. Ш Ханафітська школа мусульманського права: протиріччя і протистояння у ранній мусульманській юриспруденції / А. Ш. Ахмедов // Історія держави і права: науково-дослідне видавництво / Юрист. – 2010. – № 24. – С. 43–47.
3. Бехруз Х. Вплив класичного ісламського права на формування і функціонування правових систем ісламських держав / Х. Бехруз // Порівняльно-правові дослідження: українсько-грецький міжнародний науковий юридичний журнал. – 2008. – № 1: Релігія і право. Місце релігійного права та соціальних доктрин церков у розвитку сучасних правових систем. – С. 38 – 43.
4. Давід Р. Основні правові системи сучасності / Р. Давід, К. Жоффе-Спинозі. – М.: Міжнародні відносини, 1998. – С. 318–322.
5. Рахматуллін Р. Ю. Мусульманські правові школи сунітського спрямування / Р. Ю. Рахматуллін // Молодий вчений. Мусульманские правовые школы суннитского толка. – 2013. – № 8. – С. 299–302.
6. Ісмаїлов С. В. Основні та додаткові джерела шариату в ісламі / С. В. Ісмаїлов // Наука. Релігія. Суспільства. – 2008. – № 4. – С.146–154.
7. Керімов Г. Шариат: Закон життя мусульман. Відповіді Шариату на проблеми сучасності / Г. Керімов. – СПб.: "Издательство "ДИЛЯ", 2009. – 512 с.
8. Лубська М. В. Зародження мусульманського права: ранні релігійно-правові школи / М. В. Лубська // Вісн. Київ. нац. ун-ту. – К., 2005. – С. 152–156.
9. Северенюк В. М. Механізм правового регулювання в мусульманському праві: нав. посібн. / В. М. Северенюк. – Запоріжжя: ГУ "ЗІДМУ", 2007. – 96 с.
10. Сігалов М. К. Традиціональне ісламське право розуміння / М. К. Сігалов // Історія держави і права: науково-правове видавництво / Юрист. – М., 2011.- № 8. – С. 20–24.
11. Сюкянєн Л. Р. Мусульманське право. Питання теорії і практики / "Наука" / Л. Р. Сюкянєн. – М. 1986. – С. 31–35.

Гоцкая Е. Н.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ХАНАФИТСКОГО МАЗХАБА

Раскрываются особенности мусульманского права, а именно аспекты, что повлияли на формирование и деятельность ханафитского мазхаба. Анализ научной литературы демонстрирует, что классификация правовых школ и сфер мусульманского права переплетается с вопросами религии и веры. Обращение к историческому контексту разрешает определить истоки мусульманского права, конкретизируя правовые школы. Выводы статьи свидетельствуют, что благодаря появлению новых гражданских структур, как в экономической, так и в культурной сферах жизни Халифата, появилась необходимость в усовершенствовании мусульманского права, некоторой смене устаревших юридических институтов и появлению новых правовых норм.

Ключевые слова: Ислам, мазхаб, мусульманское право, халифат.

Gotska Ie. M.

CULTURAL AND HISTORICAL PREDICTORS OF HANAFI MADHAB

The peculiarities of Islamic law are revealed in particular aspects that influenced formation and activities in Hanafi madhhab. The analysis of scientific literature showed that the classification of legal schools and branches of Islamic law is closely connected with issues of religion and faith. Appeal to the historical context allows to clarify the origins of Islamic law to specifying its legal schools. Conclusions of the article suggests that due to the emergence of numerous public institutions in economic as well as in cultural life of the Caliphate, emerges the necessity of improvement of Islamic law, certain changes to old legal institutions and the creation of new law.

Keywords: Islam, madhhab, Islamic law, caliphate.

УДК 261:001

П. Г. Дулин, д-р филос. наук, проф.,
В. В. Ковалевич, канд. филос. наук, доц.

БЛУД В ДИСКУРСЕ ПРАВОСЛАВИЯ

В воцерковляемом обществе актуализируется реставрация адекватных ценностей, одной из которых является целомудрие. Её антиподом предстаёт многоликий блуд. В чём суть блуда, какой он бывает, и насколько он опасен? Каково к нему отношение традиционного и современного православия? Как ему противостоять в условиях секулярной современности, искушающей мировоззренческой многополярностью и потребительством?

Ключевые слова: блуд, целомудрие, православие, грех, страсти, добродетель, целибат, аскетизм.

Транзитивное украинское общество системно трансформируется от тоталитаризма и воинствующего атеизма к демократии, цивилизованности и воцерковлению. Последнее актуализирует преодоление страстей, одной из которых является блудодеяние.

С другой стороны, западная система либеральных ценностей весьма агрессивно навязывает обществу свободное, легкомысленное отношение к вопросам половой морали. Во многих странах молодёжи ко дню святого Валентина бесплатно предлагаются противозачаточные средства. Подростков латентно мотивируют на раннюю близость, которая "естественней и полезней для здоровья, чем мастурбация" и т.д. и т.п.

С третьей стороны, человечество, половина которого позиционирует себя воцерковленной и религиозно-обязанной, ежегодно убивает абортами больше детей, чем рождает. В Украине ежегодно совершается более миллиона аборт.

В чём суть блуда, какой он бывает, и насколько он опасен психофизически, морально-нравственно, социокультурно? Каково к нему отношение традиционного и современного православия? Как ему противостоять в условиях секулярной современности, искушающей мировоззренческой многополярностью и потребительством?

Понятие "блуд" полисеманлично. Преимущественно оно употребляется в таких смыслах: 1) грех против целомудрия (любое нарушение морали в сфере половых отношений); 2) одна из страстей в аскетическом учении Церкви; 3) религиозно-метафорически – всякое уклонение человека от Божия Промысла о нём; 4) идолопоклонство, неверие.

В Синодальном переводе Священного Писания терминами "блуд", "блудодеяние", "блудодействие" передаются все вышеназванные смыслы. В Иер 3. 8, 9 "блудодействием" называют прелюбодеяние, т.е. супружескую неверность. В русском языке синонимами блуда являются: любодеяние, распутство, разврат [9, с. 367].

Христианство признаёт две формы устройства жизни человека в сфере пола: брак и безбрачие (целибат). Блуд как искажение отношений между полами и зало-

женной в них Божественной цели есть грех, ибо он предполагает лишь достижение чувственного само или взаимонаслаждения. Проявляясь в виде помысла, страсти, развращающих слов, зрелищ, книг, рассматривания непристойных картин, прикосновений к собственному телу или телу другого человека, ласк и собственно половых отношений, блуд посвящает на чистоту и целомудрие человека. К блуду причисляются также проституция, гомосексуальные отношения (Содомский грех), кровосмешение, рукоблудие (мастурбация, малакия).

В Ветхом Завете 7-я заповедь Моисеева декалога – "не прелюбодействуй" (Исх 20. 14; Втор 5. 18) – не проводит чёткой границы между понятиями прелюбодеяния и блуд, поэтому эта заповедь относится ко всем случаям нарушения половой морали. В то же время она сосуществовала с древним институтом многоженства и наложниц. Наказание за нарушения в сфере половых отношений зависело от степени проступка. В случае насилия над незамужней девицей, оскорбивший обязан был дать значительный выкуп её отцу и взять девицу в жёны, не имея права никогда с ней развестись (Втор 22. 28–29). Совершение блуда в отношении любой жены и наложницы отца каралось смертью как осквернение "святости" отцовского ложа (Лев 18. 7–8; 20. 11; Втор 22. 30; 27. 20). Столь же суровая участь грозила невестам, не сохранившим девство (Втор 22. 20–21), осквернившим себя блудодеянием дочерям священников (Лев 21. 9) и даже супругам, сошедшим в период женского очищения (Лев 20. 18). Смертная казнь ожидала людей в случаях прелюбодеяния (Втор 22. 22–27), кровосмешения, мужеложства, скотоложства (Лев 18. 22–29; 20. 11–16). Основная причина строгости к извращениям в сфере половых отношений заключалась в сакральной заботе о потомстве народа Израиля.

В Ветхом Завете блудный грех рассматривался не столько как нарушение общественной морали, сколько как скверна, оскорбляющая святую Богию – народ Израиля. Поэтому для иудея недопустим распространённый у язычников обычай "предоставления" дочерей: "Не оскверняй дочери твоей, допуская её до блуда,

чтобы не блудодействовала земля и не наполнялась земля развратом" (Лев 19. 29), хотя формального наказания за это не предусматривалось. Нарушение человеком Божественного закона вызывает горькие последствия – изменение всего мироздания: истребление человека, скота, гадов и птиц "с лица земли" (Быт 6. 2–7, 13); гибель городов Содомы и Гоморры (Быт 19. 1–25); истребление 24 тысяч человек (Числ 25. 1–9) и др. Такова Божья кара за блуд.

Новый Завет постулировал и актуализировал более строгие понятия о браке (Мф 19. 8–9; 1 Кор 7. 10–11), целомудрии, об отношении к телу, соответствующие открывшемуся высочайшему предназначению человека – единению с Богом: "тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела" (1 Кор 6. 13). Апостол Павел называет тело храмом живущего в христианах Святого Духа (1 Кор 6. 19) и противопоставляет образ жизни грешника, становящегося одним телом с блудницей, соединению верующего с Телом Христа – Его Церковью (1 Кор 6. 15–17).

Христос обращает внимание на то, что прелюбодеяние (как и блуд) совершается, прежде всего, в сердце человека, т. е. в мысли и чувстве: "Кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своём" (Мф 5. 28). Любодеяние указывается Христом в числе злых помыслов, исходящих из сердца и оскверняющих человека (Мф 15. 19; Мк 7. 21), целомудрие же апостол Павел называет Божиим освящением христианина (1 Фес 4. 3–5). Поэтому блуд и всякая нечистота "не должны даже именоваться" у христианина, "как прилично святым" (Еф 5. 3). В связи с этим определяется участь блудников и прелюбодеёв, которые "Царства Божия не наследуют" (1 Кор 6. 9–10; ср.: Откр 22. 15), ибо блуд растлевает душу и тело, охлаждает человека в его стремлении к Богу, разлучает с Богом [8, с. 24]. Блудник "отторгается от тела Церкви, разрушается ежедневным гниением – греховными удовольствиями...", оскверняет в себе образ Божий. Об этом говорит, в частности, 4-й тропарь 2-й песни понедельника Великого канона преподобного Андрея Критского.

Вместе с тем пришедший призвать "грешников к покаюнию" (Мф 9. 13), давший каждому человеку возможность очиститься от грехов, Господь показывает пример милующего отношения к падшему человеку. Обличая гордыню и лицемерие обвинителей, Христос говорит приведённой к Нему блуднице: "Иди и впредь не греши" (Ин 8. 3–11). Раскаявшиеся блудницы, которым Господь обещает лучшую участь, нежели первосвященникам (Мф 21. 31), стали верными Его ученицами, а одна из них, Мария Магдалина, первой увидела Его воскресшим.

Блуд предстаёт как одна из основных страстей в аскетическом учении Церкви [11]. Наряду с чревоугодием он относится к плотским страстям, связанным с потребностями тела. Святой Апостол Павел и святые отцы особо подчеркивают, что всякий грех совершается вне тела, "а блудник грешит против собственного тела" (1 Кор 6. 18), "не как убийца, который против чужого тела грешит, сохраняя своё неуязвленным, не как любостыжатель, который вредит иному, остерегаясь вреда собственному телу, блудник сам себе вредит, сам себя пронзает стрелой бесчестия... заботится об ограблении собственной плоти" [1]. Блудная страсть есть результат постоянного соглашения с блудными помыслами и развитие навыка к блудодеянию, психофизическая потребность в нём.

Наставляя в непользности для неискушённых рассуждать о движениях страстей и считать за лучшее пребывание относительно этого в блаженной просто-

те, преподобный Иоанн Лествичник говорит о непосредственных причинах блудной страсти и о её тесной связи с др. страстями: "С новоначальными телесные падения случаются обыкновенно от наслаждения снедями; со средними они бывают от высокоумия и от той же причины, как и с новоначальными; но с приближающимися к совершенству они случаются только от осуждения ближних" [2]. Преподобный Исаак Сирий добавляет к причинам блудной страсти "смехотворство и дерзновенное парение мыслей", которые "есть дело блудного демона" [3].

Блудные страсти начинаются с помысла, на борьбу с которым христианин должен направлять больше всего аскетических усилий, чтобы обрести способность владеть своим умом. "Некоторые, – пишет преподобный Иоанн Лествичник, – ублажают скопцов по естеству; а я ублажаю повседневных скопцов, которые разумом, как ножом, обучились оскотлять себя" [4]. Чтобы не позволить нечистому помыслу войти в сердце, во внутренний храм души, важно не допустить согласия с помыслом. В связи с этим святитель Феофан Затворник советует не позволять себе без разбора всё видеть, всё слышать и всего касаться; спешить изгладить смутившие впечатления; избегать встреч с предметом прошлых искушений; уметь всё встречаемое перетолковать для себя духовно [10].

В дискурсе аскетики блуд тесно связан с похотью, под которой понимается не половое желание как таковое, ибо оно дано человеку в браке, как сила притяжения соединяющихся, а искажение отношений полов в результате грехопадения, связанное с эгоизмом, жадной властью: видение в другом человеке лишь объекта для удовлетворения. Перед христианином в браке на путях борьбы с грехом стоит сложнейшая задача отделения полового чувства от "похотения", ибо похоть в браке искажает его цель и, значит, является блудом. Перед монахом (и христианином, отказавшимся от брака) – задача борьбы с грехом через полное умерщвление полового чувства с целью его преображения в новом, духовном, человеке.

Блудная страсть может принимать необычные формы: чрезмерно страстное обличение блуда в других людях со смакованием различных подробностей или – разновидность духовного самообмана, когда отношения с Господом, молитва, переживание Его присутствия явно переплетены с нездоровым состоянием нервно-половой системы. Блуд легко уживается с любовью к ближнему [7, с.159–160, 321]: "Склонные к сладострастию часто бывают сострадательны и милостивы, скоры на слёзы и ласковы"; в то же время блудная страсть может перетекать в фарисейскую гордыню и нелюбовь к людям как кажущийся способ защиты от блуда.

Как и любая другая страсть, блуд искореняется смирением, добродетельностью по Божиим заповедям, раскрытием себя для действия Божией благодати через таинства Церкви. "...Как целомудрие выше естества человеческого, так и окончательная победа над блудом зависит не от нас, но от дарования Божие", которое "вмещается только в одних смиренных, посему без смирения избавиться от блудной страсти невозможно" [7, с. 166]. Святые отцы признают, что брань с блудной страстью "более других продолжительная, постоянная, жестокая", ибо "целомудрие есть всеобъемлющее название всех добродетелей", и, "сколь велика небесная награда целомудрию, тем большим оно подвергается наветам врагов". Душевно-телесная природа блуда предполагает особые средства практической борьбы с ним. "Не думай низложить беса блуда возражениями и доказательствами, – говорит преподо-

бный Иоанн Лествичник, – ибо он имеет многие убедительные оправдания, как воюющий против нас с помощью нашего естества"; "представь Господу немощь своего естества, сознавая во всем свое бессилие, и неощутительным образом получишь дарования целомудрия [5]". По преподобному Иоанну Кассиану Римлянину, поскольку нападение страсти блуда бывает двойное, на тело и на душу, то нельзя одержать победу иначе как при условии совместной борьбы тела и души. "Одного телесного поста недостаточно для приобретения или сохранения чистоты целомудрия", хотя бы он подкреплялся физическим трудом, если ему "не будет предшествовать сокрушение духа, постоянная молитва... продолжительное размышление о Священном Писании", соединенное с духовным разумением, "а прежде всего, если в основание не будет положено истинное смирение". Для преодоления блудной страсти полезны воздержание, уединение, безмолвие, молитва, пост и тишина.

Согрешивший всегда может покаяться. Церковная дисциплинарная практика соединила ветхозаветную нетерпимость к блуду (1 Кор 5. 1–11) с пастырской любовью заботой о грешнике. Так, Григорий Нисский писал: "Во всяком роде преступления прежде всего смотреть должно, каково расположение врачуемого... покаянием". Каноническое право отличает блуд от прелюбодеяния, наказания за которое вдвое строже, чем за блуд: "Да будет... различие образа покаяния во грехах сладострастия"[6]. В древних церковных установлениях под влиянием господствовавшей тогда общественной нравственности, не изжившей совершенно наследия языческой морали, под блудом помимо плотских отношений между людьми, не состоявшими в браке, понималось удовлетворение похоти между женатым и незамужней, т. е. грех женатого на практике не приравнивался к прелюбодеянию (которое усматривалось только в поприи супружеских прав мужа). "Таков обычай, – пишет святитель Василий Великий" [4].

Мирянин за блуд отлучается от Причастия на 7 – 9 лет, но для "ревностно проходящих покаяние" срок епитимии может быть сокращён. Монах за блуд подвергается епитимии как за прелюбодеяние – отлучается от Причастия на 15 лет. Клирики, впавшие в блуд, извергаются из сана, но не лишаются Причастия, т. е. за одно преступление не возлагается двойное наказание. Насиловавший необручённую деву подвергается отлучению и принуждается взять девицу в жёны. Блудницей считалась отроковица, вышедшая замуж без согласия отца, рабыня – без согласия своего господина, поэтому браки против "воли обладающих" приравнивались к блудодеянию. За грех рукоблудия мирянин подвергается 40-дневной епитимии, которую должен проводить в сухоядении, делая ежедневно 100 поклонов (Иоанн. П. 10); взаимное рукоблудие наказывается вдвое строже (Иоанн. П. 11); за тот же грех женщина также подвергается епитимии (Иоанн. П. 13). На практике, применяя эти каноны, Церковь учитывает конкретную социокультурную и духовно-историческую обстановку.

"Основы социальной концепции РПЦ", принятые Архиерейским Собором 2000 г., в разделе, посвящённом нравственности, состояние современного общества характеризуют как духовный кризис, к проявлениям которого являются: массовое богоотвержение, пропаганда "сексуальной революции", приведшей к потере смысла брака и ощущения греховности блуда, обмирщение многих церквей, благословляющих греховные формы отношений полов. В этих условиях Церковь призвана открыто назвать грехи, вскрыть их сущность и указать человеку пути к исцелению.

Православная Церковь уважает брак, заключённый в соответствии с действующим законодательством государства, но в отсутствие церковного венчания признаёт его духовно несовершенным.

Блуд бывает не только физический, но и духовный. Тема "духовного" блуда человечества является одной из главных в Ветхом Завете. Бог, заключивший Завет со Своим народом, взял в жёны Свою единственную любовь – невесту Израилеву. Но пророки Осия, Иеремия. Иезекииль от имени Бога провозглашают, что эта невеста оказалась изменницей и блудницей: "...Она не жена Моя, и Я не муж её; пусть она удалит блуд от лица своего и прелюбодеяние от грудей своих, дабы Я не разоблачил её донага... и детей её не помилую, потому что они дети блуда. Ибо блудодействовала мать их... ибо говорила: "пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду... елей и напитки"" (Ос 2. 2–5; Иез 16. 15, 20, 34, 36). Выражения "блудодействовать вслед богов (язычников)" (Исход 34. 15–16), "блудно ходить вслед Молоха" (Лев 20. 5), "блудодействовать с дочерьми иного народа" (Числ 25. 1), "блудодействовать с царствами земными" (Ис 23. 17), "блудодействует земля сия" (Ос 1. 2) – означают утрату народом Израиля его Божественного призвания. Господь в Евангелии вслед за пророками называет израильский народ "лукавым и прелюбодейным" (Мф 12. 39; 16. 4).

Человек, отпавший в раю от Бога, потерявший Его в истории, утратил истинный смысл жизни, "заблудился". Отпавшего от Бога человека церковное предание называет блудным сыном (Лк 15. 11–32). Образ блудного сына приводится в богослужебных песнопениях покаянного содержания: славник на "Господи, воззвах" в Неделю блудного сына. Блудными являются деяния людей, свидетельствующие об их безбожии, символом которого стал "Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным" (Откр 17. 5; ср.: 18. 2–3). Сам мир, во зле лежащий, живёт в этом смысле в блуде. Блудить означает также впасть в раскол или ересь. Блуд проявляется в виде блудословия (словоблудия, суесловия) и в виде блудомыслия (суемудрия): "Кто душой и телом, – говорит преподобный Исаак Сирин, – предан всегда суесловию и парениям ума, тот блудник"[5].

По меньшей мере половину своей истории от Рождества Христова, человечество стремительно удаляется от Бога. Сегодня это удаление достигло критически опасной величины, о которой писал Григорий Богослов: "Лучше брань, чем мир, удаляющий от Бога". Поэтому вряд ли ценности целомудрия реставрируются в обществе и ассимилируются им в масштабе средневекового теоцентризма. Тем не менее, необходимо сблизать светское и духовное образование. Идея Бога, как наиглубочайшая идея человечества, должна постоянно присутствовать во всех учебных и воспитательных заведениях. Без Бога невозможно создать ничего красивого. Без Бога можно создать одно только безобразие, каковым и является многоликий блуд, порноиндустрия с её кастингами, конкурсами красоты, чатами, фото и видео сессиями, легитимация однополых браков и т.д. и т.п.

Брак и безбрачие потому и являются христианскими таинствами, что они освящаются Богом. Всё, что Богом не освящается, – это грех и страсти. Без Бога в сердце вся жизнь современника – несокрушимый грех и перманентные страсти. Адекватной альтернативой последним является нормальная, здоровая (не фанатичная) религиозность значительной части общества, которое естественноисторически станет гарантом того, что в нём будут доминировать: законность справедливость и порядок, а не хаос, криминал и беспредел; организованность и стабильность, а не балаган и шараханья в

крайности; объективная информированность, а не пропаганда; правда, а не лукавство; радость, а не депрессивность; здравость, а не фанатизм; самобытность, а не копирование с вульгарной поспешностью; мудрость, а не пустословие; соборность, а не расколы; консолидированность, а не разброд; добротолубие, добродетельность и благочестие, а не злодейство духа; патриотизм, а не конформизм, космополитизм и дефекторизм; духовность, а не потребительство и гедонизм; глубокие размышления, а не пустые диспуты; милосердие и сострадание, а не пиар и показуха; интернационализм, а не нацизм.

Список использованных источников

1. Нил Сорский. Устав о скитской жизни / Сорский Нил. – Екатеринбург, 2002. – С. 44–47.
2. Свешников В. Очерки христианской этики / В. Свешников. – М., 2001. – С. 75–76.

Дулін П.Г., Ковалевич В.В.

БЛУД В ДИСКУРСІ ПРАВОСЛАВ'Я

У суспільстві, що стає воцерковленим, актуалізується реставрація адекватних цінностей, однією з яких є цнотливість. Її антиподом постає багатолікий блуд. У чому сутність блуду, яким він буває, і наскільки він небезпечний? Яке ставлення до нього має традиційне і сучасне православ'я? Як йому протистояти в умовах секулярної сучасності, що спокушає світоглядною багатополарністю і споживацтвом?

Ключові слова: блуд, цнотливість, православ'я, гріх, пристрасті, чеснота, цілібат, аскетизм.

Dulin P.G., Kovalevich V.V.

FORNICATION IN THE DISCOURSE OF ORTHODOXY

The restoration of adequate worths, one of which is the chastity, is actualized in the society, which become in church. An antipode of the chastity appears the many-sided fornication. What is the point of the fornication, which can it be, and how much is it dangerous? How the traditional and modern orthodoxy treats to it? How resist to it in conditions of the secular modernity, which tempts by the worldly-view multipolarity and the consumerism?

Key words: fornication, chastity, orthodoxy, sin, passions, virtue, celibacy, asceticism.

UDC 2-6+316.77(477)

O. O. Zadoianchuk, candidate of philosophical sciences

ANALYSIS OF RELIGIOUS MEDIA OF UKRAINE

The history of the concept of "religious media" is examined and formulated the definition of this phenomenon. Noting the presence of a multi religious and mono-confessional resources in Ukrainian information space, the Author determined their specificity. Functions of religious media were analysed in details: communication, cultural and educational, ideological, marketing and informational, reactive, manipulative and socio-organizational. Their characteristic was carried out by considering the peculiarities of mono confessional religious media. Also prospects for further research were outlined.

Keywords: religion, media, features, society, mediatization.

Activation of role of media in social life characterizes the development of the XXI century. Therefore, each socially important religious phenomenon spread due to modernized retranslation channels receives great public interest and affects the formation of the ideological paradigm of full generation. This is why links of religion and media represent a new subject industry, at which their types and functions are studied. Integrated religious analysis of these concepts and processes became possible due to the involvement of works on religious studies, psychology, sociology and other fields of human knowledge about the role of media in public life.

The question of mediatization of religion and use of media in religious sphere were addressed by the following researchers: T. Antoshevskyy, S. Ball-Rokeach, M. DeFleur, S. Hjarvard, A. Kolodnyy, M. Petrushkevich, L. Fylypovych, S. Fylypchuk, Y. Kharkovshchenko, Z. Shwed, L. Shevchenko, E. Yunusov, A. Yurash.

Historian and journalist T. Antoshevskyy was sorting out content of activities of religious media in Ukraine, and was considering quantitative indicators and their content. In the model of media dependency of M. DeFleur and S. Ball-Rokeach it is described the relationship between information and social systems (info-sphere and society). The researchers stressed the increasing role of media as a source of news and

3. Зеньковский В. На пороге зрелости: Беседы с юношеством по вопросам пола / В. Зеньковский. – Клин, 2001.

4. Шихляров Л. Христианство и "сексуальный вопрос" / Л. Шихляров // Континент. – 1996. – № 91. – С. 275–305.

5. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению / С. М. Зарин. – М., 1996. – С. 258–267.

6. Киприан (Керн). Антропология Григория Паламы / Киприан. – М., 1996. – С. 409–412.

7. Варнава (Беляев). Основы искусства святости / Варнава. – Нижний Новгород, 1996. – Т. 2. – С. 148–181, 258.

8. Иоанн Кронштадский. Путь к Богу / Иоанн Кронштадский // ПСС. – СПб, 1905. – Т. 6. – С. 12–37.

9. Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Церковно-научный центр "Православная энциклопедия". – М, 2002. – Т. 5. – С. 367–370.

10. Феофан (Говоров). Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться / Феофан. – Л., 1991. – С. 222–224.

11. Дулин П. Г. Дискурс православного аскетизма / П. Г. Дулин, В. В. Ковалевич // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2016. – № 25.. – С. 26–30.

Надійшла до редколегії 12.02.17

information. Moreover, they noted the interdependence of increasing of level of instability in society and importance of media [11]. Thus, according to researchers, the dependence of individual from media significantly increases in periods of social and political crises and instability.

M. Petrushkevich appealed to analyze the question of religious communication and importance of communicative function of religion in Christian areas. Noting the changes caused by the process of adapting Christianity to contemporary socio-cultural requirements, namely use of media in religious communication systems, she gave a mixed assessment for these changes because "media, that accelerate exchange of religious information and increase audience at the same time destroy the canonical form of Christian communication, thereby creating a spiritual crisis" [8, p. 15].

The researcher also examined the features of religious communication in Orthodoxy, Catholicism and Protestantism, noted important role of communication function in a system of Christianity, and analyzed the impact of socio-cultural situation on establishment and development of Christian religious communication systems.

Developments of S. Hjarvard plays a significant role in our study, since consideration of this problems field is caused by his initiative "review and rethinking of fundamen-

tal questions about the role and influence of media on cultural and society fields. Here he says about long-term social and cultural changes that can be linked and attributed to level of such contemporary processes as secularization, globalization, etc." [12, p. 120].

He insists that use of this concept, to be exact the theoretical understanding of mediatization of culture and society in general, enables to review fundamental issues about the role and influence of media as a whole. In a separate section of his book S. Hjarvard considered the impact of media on religion that has developed "from faith of Church to improvement by media" [12].

Therefore, observing changes that are present in religious traditions in the context of transformation of modern society and noting the increasing number of sources that are produced by representatives of religious organizations, we aim to formulate a definition of religious media and distinguish their functional characteristics.

Since, depending on scientific orientation of researchers in the definition of concept of media emphases can be shifted, we note that in our study by concept of media we mean "a system of data transmission, which intended for mass audience – press (newspapers, magazines, books) radio, television, the Internet, movies, audio and video recordings, videotext, teletext, advertising and so on, home video centers, combining television, telephone, computer and other interactive links of connection. Media – one of the basic mechanisms of providing information (verbal, audio, visual) on the basis of a broadcast channel" [10, p. 52-53]. Among the features of media it is necessary to emphasize the "appeal to mass audience, accessibility, timeliness of provided information generally appeared in a language of mass communication" [10, p. 53]. In our opinion, this definition of media linguists clearly defines the functional component, which primarily determines use of media by church representatives. Also we note that we use the terms "media" and "mass-media" as synonymous.

In this context, we will note that media have their definition, were functionally evolved and identified over time, forming public opinion, highlighting important issues and positions. Religion as a social phenomenon also occurs in a certain historical period, has its own peculiarities of development and formation, performs a number of functions in society. Exactly on the level of functional features (including dependency of functions) is the intersection of the sphere of religion and media, their interaction and mutual influence, dependence on social needs, prolonged dynamics etc.

Today, at conceptual-categorical apparatus of religious studies definition of "religious media" is missing. However, we note that the term "printed religious media" or the term "religious-church media" that serve one of the components of the media, were widely used during the XIX century. By definition of Ukrainian Encyclopedia, "religious-church media – are a periodical and serial publications of different denominations in Ukraine (Orthodox, Catholic and Evangelical), dedicated to the spiritual and ecclesiastical affairs, for clergy and laity. Ideologically similar to religious-church media are socio-political, literary-scientific magazines and newspapers, published by political parties or socio-public organizations without particular denomination" [2]. This definition, in our opinion, needs to be extended, as it's not account for all palette of religious organizations operating in Ukraine.

We call religious media – media, that were established by various religious organizations, which content is generally devoted to religious issues and that are performing, primarily, ideological and educational functions within the religious organization. Thus, we have ex-

panded and generalized features of these media in accordance with the requirements of today. We note that with the adoption of the Law of Ukraine "On freedom of conscience and religious organizations" (1991) [6] the process of active publication of printed materials (newspapers and magazines) (our italics – O.Z.) was actively started, while today it is advisable to talk about expansion of information representation of religious organizations due to operation on radio, television and the Internet. So we note extension of information working directions of religious media, although printed media sources continue to play an important role.

In this context it is appropriate to talk about two-way process of mediatization of religion and the religiotization of media, describing the present state of society development. When we understand religion mediatization process, which is characterized by active use of the media in the religious sphere to perform a number of functions: communicative, cultural, educational, ideological, cognitive, manipulative, social, organizational, advertising and information and others. Under mediatization of religion we mean process that is characterized by active use of media in religious sphere in order to perform a number of functions: communicative, cultural and educational, ideological, cognitive, manipulative, socio-organizational, informational and others.

In this manner representatives of religious communities are taking media and through them are seeking the objective or biased coverage of news, trends and other. However, religiotization of media – is a process characterized by increasing number of religious media (act as the authoritative resources for information on the life of religious communities) and coincidence of media features and functions of religious organizations.

Thus, under the influence of mediatization of society, religion, as an important component of it, is involved too in this process. At the same time, the active use of media by representatives of religious organizations increases their number and credibility for the recipients.

By our belief, religious media can be conventionally divided by multi-religious and mono-confessional. In our study we say it is "multi-religious" and not "out-off-confession" because the preposition "out of" linguists refer to the subgroup of prepositions that determine reference point in space measures, and then out-off-confession should be secular media. Instead, a multi-religious media sources inform about events of many religious communities, in their materials pluralism is available, but we are not able to assign them to non-confession sources because they do not consider religion only as a part of society and inevitably perceive it as a major vector of direction of their activities.

The vast majority of religious media in Ukraine are mono-confessional. Multi-religious media projects today are represented only on the Internet. Among the most known and respected today are: "Religious Information Service" (RISU) and independent online resource "Religion in Ukraine". Specifics of multi-religious Internet resources lies in their task: information-analytical and expert activities in the field of socio-religious and church-state relations in Ukraine. They follow a multi-religious orientation and involve to discussions representatives of religious organizations, experts on religious matters, journalists and government officials. Also they serve as an example of tolerance to the entire palette of religious organizations acting in Ukraine.

In their turn, mono-confessional media are focused on transfer of religious information that provides an increase in the audience for a dialogue within religious organization. We will mark a number of features:

– lack of formal restrictions on the number of media within a religious organization gives them opportunity to independently decide directional issues of information activities and their content;

– lack of clear requirements regarding the need for registering religious media in Ukrainian legislation provides an opportunity to independently solve this issue within religious organizations;

– lack of specific requirements for religious media, that act as part of Ukrainian information space, requiring to comply with current legislation of Ukraine, that regulate relationships between the State and media as a whole, namely the Constitution of Ukraine, Laws of Ukraine "On Printed Media (press) in Ukraine", "On information", "On television and Radio".

It is with these features, among other things, we connect that religious media occupy a fairly large segment of Ukraine's information space and today we also note a tendency to their quantity growth.

Passing to the issue of functions that media perform in general in society, it is necessary to elaborate on communicative, cultural and educational, ideological, cognitive, manipulative, socio-organizational, advertising and information, reactive [10]. Let us examine them considering the peculiarities of religious media.

As we have noted that religious media primarily serve ideological and educational functions within the religious organization, we will note the following. The ideological function within religious tradition is to "create their own picture of the world, in fact – creating their own socio-gnoseological schemes of social life improvement, the definition of the place and role of human in the system of nature and society. As a believer ideology, religion provides it with values orientation, defines the attitude for the world, determines the specificity of life "[9, p. 31]. While, the educational function it is a transfer of conjunction of opinions, assessments, norms and attitudes, that determine human understanding of the world, orient and regulate its behavior. Therefore, these functions in the media activities are closely intertwined with the tasks of religious organization as a whole, so that media in this context act as a transponders of information, ideas, opinions and attitudes of religious organizations.

Communicative function is one of the main functions of all media that provides communication and networking. In the printed press communication takes place through the transmission of information, appeal to the recipient via text articles, correspondence with readers. Live broadcasting on television, radio discussions in studios, straight lines during the discussions, information and educational material aimed, among other things, to establish contact with people who desire to ascertain consensus and solve problems. Communication and discussions on the Internet the most clearly demonstrates erasing of borders and distances, accessibility and mobility as representatives of religious organizations in dialogue, and so believers and secular people themselves, who want to communicate, share ideas and so on. Thus, depending on the level of involvement of representatives of religious organizations in the process of mediatization of society as a whole, and religious sphere in particular, religious organizations represented in media space of Ukraine and meet communicative function.

Not less important is the cultural and educational function that "is the participation of media in propaganda and distributing in society of high cultural values, educating society on samples of national and world culture that promotes full human development" [10, p. 170]. At the level of

religious media, this function is reduced to one particular tradition and way of life within it. In other words, task appears to religious media to bring cultural and historical guidelines of their own beliefs, doctrines, etc. through their media channels. This function is similar to the ideological and educational, but has its own peculiarities, it is inappropriate to talk about their complete coincidence.

Advertising and information function "is associated with informatization and globalization of society and with pleasuring of utilitarian needs of different target audience (tourism, science, education, garden, collectibles, hobbies, etc.)" [10, p. 170]. In religious media, we precisely see the availability of the material that alongside with purely informative part contains announcements of pilgrimage and tourist tours, announcements of scientific events, including conferences, notifications of opportunity for special education in their own schools and so on. Since each religious tradition has its historical territory of origin, the announcement of trips to so-called "holy places" are an important part of religious life.

The reactive function "is to meet the human spiritual needs; here media appears as a type of entertainment, stress relief and pleasure to the reader / viewer / listener "[10, p. 170]. In religious media greatest manifestation still gets the first part of definition, but we cannot exclude the second part, as an alternative form of entertainment, a person viewing religious, and therefore spiritual content, of course, causing healthy emotions such as joy, pleasure, gladness and so on.

Obviously, among other things, religious media aim to inform society about events occurring within a religious organization. Manipulative and socio organizational components may be presented and in different ways manifest themselves, to form intolerant attitude towards people of other faiths, support and engage their faithful to socio-political events in the country or to deny the need to participate in the political processes and so on.

During system analysis of functions and characteristics of using the media it was demonstrated that functions which are performed by secular media in society, originally expressed in the activities of religious media. We showed that religious media represent a religious community for secular subjects and for believers and perform a number of functions within religious organizations and expanding their presence in the media space of Ukraine.

In our belief, today media play an important role in the life of society as a whole and each particular religious organization, because by this way long-term return of religious factor happens in the life of Ukrainian society, discussions on controversial issues are enlivened, possible solutions are discussed, etc.

In further studies, we consider it is appropriate to apply for study of specific religious organizations and follow their level of involvement in information activities, analyze characteristics of their perception within their own media and multi-religious projects, compare the results with secular resources.

References

1. Антошевський Т. Релігійні мас-медіа в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/9808/ – Назва з екрану (22.12.2016).
2. Боровський В. Релігійно-церковна преса (України) / В. Боровський // Енциклопедія українознавства: Словникова частина в 11 т. – Репринтне відтворення видання 1955–1995 років. – Перевидання в Україні. – Львів, 1998. – Енциклопедія українознавства: Словникова частина. – Париж ; Нью-Йорк : Молоде життя, 1973. – Т. 7. – С. 284-288.
3. Брайант Дж. Основы воздействия СМИ : Пер. с англ. / Дж. Брайант, С. Томпсон – М. : Издательский дом "Вильямс", 2004. – 432 с.

4. Закон України "Про друковані засоби масової інформації (пресу) в Україні" від 16 листопада 1992 року // Відомості Верховної Ради України, 1993. – № 1. – С. 1.
5. Закон України "Про інформацію" від 2 жовтня 1992 року // Відомості Верховної Ради України, 1992. – № 48. – С. 650.
6. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації": [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12>. – Назва з екрану (20.10.2014).
7. Закон України "Про телебачення і радіомовлення" від 21 грудня 1993 року (в редакції Закону №3317-IV від 12.01.2006 р.) // Відомості Верховної Ради України. – 2006. – № 18. – Ст.156.
8. Петрушкевич М. Релігійні комунікації: християнський контекст : Монографія / М. Петрушкевич. – Острого: Вид-во Нац. ун-ту "Острозька академія", 2011. – 288 с.

9. Харьковченко Є. А. Релігієзнавство : підручник. / Є. А. Харьковченко. – К. : "Наукова думка", 2013. – 380 с.
10. Шевченко Л. І. Медіалінгвістика: словник термінів і понять / Л. І. Шевченко, Д. В. Дергач, Д. Ю. Сизонов ; за ред. Л. І. Шевченко. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. – 240 с.
11. Ball-Rokeach S. J. DeFleur M. L. A Dependency Model of Mass-Media Effects / S. J. Ball-Rokeach // Communication Research January, 1976. – P. 3-21.
12. Hjarvard S. The mediatization of religion: Theorising religion, media and social change / S. Hjarvard // Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal, Routledge. – 2011. – №. 2, Vol. 12. – P. 119–135.
13. Thompson John. The Media and Modernity: A Social Theory of the Media / John Thompson. – Oxford : Polity Press, 1995. – 314 p.

Надійшла до редколегії 11.03.17

О. О. Задоянчук

АНАЛІЗ РЕЛІГІЙНИХ ЗАСОБІВ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ УКРАЇНИ

Розглянуто історію поняття "релігійні ЗМІ" та сформульовано визначення цього явища. Констатуємо наявність поліконфесійних та моноконфесійних ресурсів в українському інформаційному просторі, автор визначає їхню специфіку. Детального аналізу набувають функції релігійних засобів масової інформації: комунікативна, культурно-освітня, ідеологічна, рекламно-інформаційна, реактивна, маніпулятивна та соціально-організаторська. Їх характеристика здійснена з урахуванням особливостей моноконфесійних релігійних медіа. Також було окреслено перспективи подальших досліджень.

Ключові слова: релігія, ЗМІ, функції, суспільство, медіатизація.

О. А. Задоянчук

АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНЫХ СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ УКРАИНЫ

Рассмотрена история понятия "религиозные СМИ" и сформулировано определение данного явления. Констатируем наличие поликонфессиональных и моноконфессиональных ресурсов в украинском информационном пространстве, автор определяет их специфику. Детально анализируются функции религиозных средств массовой информации: коммуникативная, культурно-образовательная, идеологическая, рекламно-информационная, реактивная, манипулятивная и социально-организаторская. Их характеристика осуществлена с учетом особенностей моноконфессиональных религиозных медиа. Также были обозначены перспективы дальнейших исследований.

Ключевые слова: СМИ, религия, функции, общество, медиатизация.

УДК 21.41.51(477)

Т. А. Калениченко, асп.

ФОКУС НА КАПЕЛАНІ: ФОРМУВАННЯ РОЛІ ТА МІСІЇ ДУШПАСТИРІВ ДЛЯ ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦІВ

Після двох років збройного конфлікту на Сході України інститут військового духовенства докорінно змінився. За останній період зросла не лише потреба у духовній допомозі, а й у духовних лідерах на передовій. Феномен релігійного волонтерства став чинником оновлення військового капеланства, як і повернення до активної моделі соціального служіння у релігійному середовищі. Разом це створило прецедент для майбутньої офіційної Служби військового духовенства.

Релігійні організації, які до цього проявляли принциповий пацифізм, стали активними у справі військового душпастирства та духовної допомоги армії та волонтерам. Проблеми релігійного волонтерства стали на перше місце, загнавши проблему міжконфесійної конкуренції у неопублічну сферу. Разом з міжрелігійною взаємодією постали питання травми війни, проявів посттравматичного стресового розладу (далі – ПТСР), психологічної допомоги та теологічного переосмислення війни.

Ключові слова: капелан, капеланство, військове духовенство, військовий священик, соціологія релігії.

Два останні роки ознаменувались кардинальними змінами інституту військового душпастирства – капеланства в Україні. Зміни відбулись не лише у ставленні до військових священиків, а й у визначенні єдиної місії, цілей та завдань, ролі капелана та його повноважень. Представлене у цій статті пілотне якісне соціологічне опитування розтягнулось у часі на два роки. Починалось воно з поодиноких спостережень під час поїздок з капеланами на блокпости Херсонщини та розмов на Майдані під час революції наприкінці 2013 – початку 2014 рр.. Пізніше дослідження продовжилось у серії глибоких інтерв'ю з капеланами-представниками різних релігій. Окремий фокус було зосереджено на слухачах, які працювали у 30-й Окремій Механізованій бригаді м. Новоград-Волинський. Додаткове опитування офіцерського складу допомогло розкрити і питання сприйняття капеланів військовими, яке пережило динамічні зміни за ці два роки.

Таким чином, ця робота коротко аналізує історію виникнення військового капеланства в Україні, зупиняючись на сучасній трансформації; аналізує визначення місії, ролі, функцій та завдань військового капелана; демонструє служіння з точки зору самого капелана та військових, з якими він працював; простежує видозміну

капеланства через призму виступів, думок, бесід, повідомлень у ЗМІ тощо. Ця первинна спроба підсумувати основні зміни, які відбулись більше ніж за два роки, є особливою актуальною на порозі становлення офіційної служби військового духовенства та кристалізації її розуміння як з боку релігійних організацій, так і державних чи силових інституцій, самого суспільства.

Історія становлення. Процес створення служби військового капеланства розпочався ще від запровадження незалежності України. Військові українські капелани були присутні в контингенті миротворців з 1998 року, зокрема, в Іраку, Косово, Сьєрра-Леоне, Конго [10]. За конфесійним розподілом у цих місцях працювали такі представники: 12 капеланів від УПЦ (МП), 4 капелана від УПЦ (КП), 4 від УГКЦ. Однак перші суттєві кроки на рівні зв'язків держави з релігійними організаціями почались у 2008-му році, коли було укладено Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців у Збройних силах України (ЗСУ) [15, с. 42]. Цю угоду підписали представники таких релігійних організацій: Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Православна Церква (у єдності з Московським Патріархатом), Українська Греко-католицька Церква, Українська Автокефа-

льна Православна Церква, Римо-католицька Церква, Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів, Духовного Управління Мусульман України. Уже наступного року була устаткована Рада у справах душпастирської опіки при МОУ – наказом міністра оборони Юрія Єханурова від 20.03.2009 – "Про затвердження Положення про Раду у справах душпастирської опіки при МОУ". Зараз Рада при МОУ стала головним органом, який працював над Положенням про капеланську службу. Існують певні перепони щодо участі усіх релігійних організацій, оскільки туди можуть входити тільки члени Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (далі – ВРЦіРО).

Історія сучасного, оновленого військового капеланства розпочалась під час революції на Майдані, яка відбулась у Києві 21.11.2013–21.02.2014. Участь духовенства та релігійних організацій актуалізувалась 1 грудня 2013 року [18], коли на мітинг проти побиття студентів міліцією за різними підрахунками вийшли від 500 000 до мільйона людей. Уже тоді на площі з'явилися перші священики, які спілкувались з людьми, а 4 та 5 грудня були встановлені два молитовні намети від протестантів [19] та греко-католиків. Туди запрошували представників різних релігій, щоб спільно молитись та допомагати один одному. Наступним проявом публічності релігії стали спільні молитви на сцені, робота служителів та релігійних волонтерів як з активістами Майдану, так і з силовиками. Публічні молитви проводили спільно представники різних християнських конфесій, мусульмани [20] та юдеї. Після початку насильницької фази протистояння, священики виступали в ролі миротворців [21] (створювали кордон між сторонами конфлікту), медичних волонтерів [22] та медіаторів у переговорах із владою [23], одноставно засудивши прояви насилля [24]. Деякі клірики постійно перебували серед активістів, молились за них та спілкувались, стали називати себе "капеланами Майдану". Після завершення революції, більшість релігійних активістів та священиків опинились перед проблемою – вони відчували попит на духовну роботу, але не бачили нової місії. Обставини склались таким чином, що під час початку анексії Кримського півострову на початку весни 2014 р. саме священики стали першими волонтерами. Вони почали допомагати українським військовим, яких передислокували у Херсонську область. Як журналіст я побувала на тих місцях і могла спостерігати, як саме змінювалось ставлення до духовенства та яку роль брали на себе священики [25]. Від початку там були православні (УПЦ Київського та Московського Патріархатів) та греко-католики, а пізніше долучились майже всі релігійні течії. Однак оновлення військового капеланства підняло інші проблеми, які постали перед суспільством та релігійними організаціями.

Проблема полірелігійності для капелана. У випадку України, питання військового капеланства ускладнюється тим, що релігійне середовище не є однорідним. Згідно з останнім опитуванням, яке проводилось рік тому, релігійна мапа України, що нараховує 33 781 релігійних організацій [26], має такий вигляд: УПЦ КП: 44,2 %, УПЦ – 20,8 %, УГКЦ – 11 %, атеїсти, невіруючі – 9,5 %, протестанти – 2,5 %, РКЦ – 1 %, мусульмани – 0,1 %, іудеї – 0,1 %, інші – 8,4 %. (25.12.2014–15.01.2015, Фонд "Демократичні ініціативи" + соціологічна служба "USS"; 4413 респондентів, похибка по регіону не більше ніж 5 %). Капеланські напрями служіння (у тому числі медичного та тюремного) активно представлені в УГКЦ та УПЦ КП, у протестантських колах, менш поширені в УПЦ (МП) та РКЦ. Протягом минулого року були додатково створені підрозділи імамів-капеланів.

Причиною виникнення конфліктів між капеланами та релігійними організаціями є розділена релігійна структура України. Зокрема це діяльність трьох православних церков, двох католицьких, двох активних та трьох неактивних духовних правлінь мусульман, кілька напрямів юдаїзму та сотень протестантських деномінацій. Це призводить до того, що на місцях траплялись конфлікти через конфесійну приналежність капелана або окремого військовослужбовця. Особливо це вплинуло на стосунки між УПЦ КП та УПЦ (МП), які сприймаються як проукраїнська та проросійська церква відповідно. Зараз це вилилось у протистоянні не скільки у капеланській сфері, скільки у публічних виступах, співпраці з владою, контактах з Вселенським патріархатом та навіть переходами парафій на місцях.

Участь церков у політичному дискурсі характеризувалась і боротьбою з російською пропагандою. Після першості у публічній сфері УГКЦ під час Майдану, роль "української церкви" взяла на себе УПЦ КП. На це вказує зміна риторики її предстоятеля, Патріарха Філарета, а особливо в одному з інтерв'ю [27], де він заявив, що "без УПЦ КП в Україні був би Путін". Окрім зовнішнього ворога у вигляді Росії та Руської Православної Церкви, посилювався конфлікт з УПЦ (МП), чия позиція не завжди була нейтральною, як її показували речники та духовенство. Представники СБУ наголошували на відкриттях справ стосовно співпраці деяких кліриків з терористичними угрупованнями. Окрім конфліктів навколо офіційних заяв та переходів парафій (особливо активно на Заході країни), посилювалась публічна риторика про російський вплив через церковні установи. Відголоском стали слогани "геть московського попа" та петиції про передачу земель іншій юрисдикції [28].

Подібна конфліктність зростає на фоні вищої довіри (на рівні 58,8 % довіри та 18,4 % недовіри, де Церква поступилась тільки волонтерам) до релігійних інститутів з боку населення. Публічність релігійного середовища та відкрита декларація духовних і моральних цінностей викликала сплеск довіри до Церкви [29]. Водночас впливове становище духовних лідерів стало переплітатись та певним чином легітимізувати пронаціоналістичні настрої, які набули поширення після анексії Криму та початку збройного конфлікту на Сході України. Варто зазначити, що подібні тенденції науковці спостерігали і до початку протестів, додаючи, що релігійні цінності та "християнська мораль", як апеляція до української культури, ставали аргументами для вирішення політичних суперечок та прийняття законів [6, с. 9]. Можна було простежити й підсилення консервативного дискурсу перед черговими виборами, що дозволяло збільшити підтримку серед електорату. На думку дослідника Інґелхарта Р., націоналістичні та релігійні (християнський) дискурси можуть вдало співпрацювати, тяжати до ідеологічного симбіозу [2]. У випадку взаємодії релігійного середовища та націоналістичних настроїв, можуть виникати дві тенденції: інтегризму та фундаменталізму [4]. Наразі в Україні більше представлений релігійний інтегризм, коли релігійні громади дотримуються курсу на єдність, пошуку загальної ціннісної релігійної основи суспільства та побудови традиціоналістського дискурсу. На думку дослідника націоналізму, соціолога Е. Геллнера, східноєвропейський націоналізм зазвичай подається як духовне піднесення, хоча насправді воно має виключно національний характер [1, с. 8]. За його словами, Східна Європа зіткнулась з дилемою ідеалізації: чи то будувати з країни ідеал Заходу, чи то повертатись до цінностей "свого" народу [6, с. 82]. У цьому разі національні прояви помітні у багатьох зовнішніх аспектах – це і зростання національної символіки,

українізації та популяризації мови, вітчизняного виробника, побудова української ідентичності у відповідь на зовнішню загрозу. Залишається відкритим питання, яке саме місце в цьому дискурсі посідає релігійна ідентичність. Коли вона збігається з пронаціональною риторикою, то обидва суспільні компоненти гармонійно співпрацюють. Натомість варто лише перейти певну межу, де духовні традиції не схвалюють та певного вибору або реформ модерного світу, як суспільство може відповісти з огляду на інші цінності.

Формування оновленого капеланства: місія, роль, функції та завдання. Після залучення регулярних військ спершу до стабілізації ситуації під Кримом, а пізніше до бойових дій на Сході країни, священники стали частиною військових структур, офіційних та добровольчих. Менша частина з них вже мала досвід роботи з військовими у якості капеланів, інші ж пробували на собі подібну роль вперше. Саме через це виникли численні суперечки у релігійних організаціях про те, де та як саме має бути представлений капелан, що робити та чи може взагалі служити бути у війську. Це призвело до того, що після кількох круглих столів, відкритих конференцій, частина релігійних громад змінила своє ставлення, визнавши захист Батьківщини священною справою. Інші ж дотримуються нейтралітету або продовжують ставитись негативно до участі віруючих у бойових діях в будь-якому прояві. Подібна позиція стала перепорою до залучення деяких протестантських служителів до капеланства через несхвалення подібної діяльності з боку керівництва духовних центрів. Тому для них залишається відкритим служіння у неофіційних угрупованнях, серед яких станом на 2016 рік лишився Правий Сектор. На цьому тлі представлені й випадки інших крайнощів – зокрема священники, які взяли до рук зброю, ставши добровольцями: один православний, колишній солдат, а інший – монах [30]. Пізніше ще один православний служител, який був поруч з добровольчими сотнями на Майдані, підписав контракт з добровольчим батальйоном Айдар [31].

Військовий капелан, пов'язаний із певною конфесією, є її представником у війську. Але він надає духовну підтримку людям будь-якого віросповідання не нав'язуючи іншим свої релігійні погляди, не відмовляючись водночас від своїх переконань, зазначив у розмові полковник Р. Коханчук, старший офіцер відділу роботи з громадськими релігійними організаціями і шефських зв'язків Департаменту соціальної і гуманітарної політики МОУ. Окрім того, капелан потрібен командирові як ще один чинник слухняності підлеглих. Тому на першому етапі відновлення військового капеланства, коли культура спілкування між офіцерами та капеланами ще не сформована, будь-яка армія стикається з тим, що військово начальство дивиться на священника не як на пастиря, а як на свого чиновника, підлеглого йому. Деякі військові начальники вважають присутність військового капелана зазіханням на свій статус і владу. Командир може навіть не бути присутнім на тих заходах, які здійснює капелан. Така поведінка командування рідко відрізняється від армій країн з розвинутим капеланським корпусом і служінням.

Спроби уніфікації місії та ролі майбутнього капелана неодноразово приймались раніше. Наприклад, дослідник Зачепа А. зазначав, що сфера діяльності Церкви в суспільстві – це духовно-моральне та патріотичне виховання військовослужбовців [9, с. 38]. Але при цьому він додавав, що військово духовенство є одним з напрямів місіонерської діяльності Церкви, що є сьогодні найпринятнішим, зокрема й за міжнародними стандартами. Але саме через відсутність універсальної задоку-

ментованої місії та функцій, неодноразово виникали подібні прецеденти прозелітизму, на що вказують самі військовослужбовці. Неофіційно місію капелана зараз визначають з кількох функцій: "Бути поруч" ("бути там", "бути братом"); зберегти людяність; зберегти совість людини у військовій формі; дати віру (надію); молитва.

Напрямами діяльності військового духовенства у війську спеціалісти Науково-дослідницького центру гуманітарних проблем ЗСУ Міністерства оборони називали такі сфери: літургійне священство, релігійне виховання та психологічна робота, благочинна діяльність, наставницька, специфічна (а саме дорадча, виховна, дисциплінарна, боротьба з моральними недоліками, дослідницька, зв'язки з місцевим населенням та піклування про хворих) [7, с. 162–163]. Складові функції військового священника виглядали як комплекс духовно-релігійних, психолого-профілактичних, добродійних, моральних функцій та функцій психологічної корекції [14, с. 49]. При цьому дослідники вказували і на проблему оптимальної міри релігійної свободи для капеланів, тобто досягнення такого балансу роботи духовенства, який би не заважав основній службі військових та вписувався у розпорядок [16, с. 119].

Важливо вказати і на динаміку релігійності серед військовослужбовців. Станом на 1995 р., згідно з соціологічними дослідженнями, лише 35,8 % військовослужбовців називали себе віруючими, серед офіцерів та прапорщиків цей показник сягав 21 %, солдатів та сержантів – 41 % [17]. Аргументи проти впровадження служби військового духовенства на той час звучали як важкодоступність недопущення переваг одних релігій над іншими, неготовність армії до роботи з капеланами, відсутність законодавчої бази. Однак за останні 20 років спостерігається чітка тенденція до зростання релігійності у війську. За даними Науково-дослідницького центру гуманітарних проблем ЗСУ Міноборони, ще у 1996 р. 54,3 % офіцерського складу не бачили можливості та необхідності введення посади військового священника [7, с. 111–112]. Натомість представники релігійних організацій у більшості своїй проявляли великий інтерес до подібного служіння та були готові шукати кадри для створення служби. Так 88,9 % кліру були певні, що подібний інститут військового духовенства незабаром працюватиме на офіційному рівні; лише 8,6 % представників духовенства різних деномінацій вказали, що впровадження не дозволяє їм брати участь у розбудові ЗСУ, а головною причиною подібної конфліктності вони бачать недосконалість людини [3]. Опитування у 2007 році продемонстрували різку зміну у релігійності війська: 67,7 % військовослужбовців назвали себе віруючими, 12,8 % – невіруючими, а 19,5 % не визначились [7, с. 133]. Головним фактором, який впливав на формування релігійності, стало соціальне оточення та його ставлення до віри. Останні дані, які були представлені дослідником з Науково-дослідницького центру гуманітарних проблем ЗСУ МОУ Топальським В. під час конференції свідчать про ще більше зростання релігійності, що не сполучається з бажанням чи готовністю бачити капелана й війську [32]. Опитування проводилось у секторі "М" у зоні АТО, були охоплені 121 військовослужбовець. 79 % респондентів назвали себе віруючими, частина військовослужбовців, що визначають себе атеїстами, зменшилась з 5–7% до 3 %. При цьому 69 % респондентів вважають себе православними, 10 % – греко-католиками, 2 % – римо-католиками, 3 % представниками інших релігій (іслам, протестантизм, неоязичництво), а цілих 15 % не визначились з належністю до певної релігії. Важливі показники представлені у відповідях на запитання, чи потрібен військовим капелан. Тільки 47 %

респондентів відповіли "так", 38 % не потребують, а 15 % не визначились. Водночас 71 % відповідачів ставиться позитивно до запровадження інституту військового духовенства. За словами дослідника, злам сприйняття духовенства у війську стався після 2015 р., коли військові почали звертатись з потребами у капеланах та психологах. Стали помітними деякі психологічні проблеми, тому що дехто з учасників АТО має їх ще з періоду участі у бойових діях в Афганістані. При цьому особливий ажіотаж та потреба у сповіді спостерігається на релігійні свята.

Калейдоскоп ролей душпастира на передовій. За сучасної ситуації після початку бойових дій, полковник Коханчук Р. умовно виокремлює сім типів військових священиків, які йому зустрічались: священики-волонтери (до тижня перебування в АТО), їхні помічники, священики-капелани (від 3-х тижнів і більше) та помічники, місцеве духовенство, закордонні служителі (представники іноземних релігійних організацій) та служителі зі зброєю у руках [33]. При цьому перші капелани-волонтери могли мати маршрут, який також тривав не менше двох тижнів, об'їжджали позиції тих підрозділів, які знали, але на тривалий час там не затримувались. Такий тип поведінки став більш поширеним протягом першого року оновлення капеланства, пізніше трансформувались у більш тривале служіння – коли капелан перебував у підрозділі постійно від трьох тижнів до кількох місяців зі змогою змінити підрозділ. Тоді багато хто з релігійних волонтерів покинув служіння через повну зайнятість на роботі, а інші служителі навпаки обрали це своїм покликанням. Цьому також сприяло і посилення вимог до капеланів з боку Міністерства оборони.

До початку бойових дій на Сході та Півдні капелани в армії були представлені поодинокими служителями. Сьогодні ж в Україні існують три батальйони військових капеланів, створені як громадські організації, відділи військового духовенства при Церквах та релігійних громадах. Але через відсутність єдиної служби, ніхто не може встановити точного числа капеланів-волонтерів, які продовжують їздити, жити та служити бійцям на передовій. За рік через офіційні дозволи Міністерства оборони на передову проїхали 350 капеланів, з них активними та постійними служителями стали 150, стверджує полковник Коханчук Р.

Щоби внормувати капеланське служіння, у МО було розроблено певні вимоги для майбутніх капеланів та їхніх деномінацій.

По-перше, членство у Всеукраїнській Раді Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО охоплює 95 % релігійних організацій України). Це має бути знана Церква, "соціалізована", а діяти не як секта в соціологічному значенні.

По-друге, релігійне вчення не має відкидати збройний захист Вітчизни. Священик не може вагаться, чи робить він правильну справу.

По-третє, Церква має мати віруючих у Збройних Силах України. Якщо там декілька віруючих певної конфесії, то окремих капелан не потрібен. Замість нього буде або пастир, що буде приїжджати, або віряни (чи інший капелан) шукатимуть відповідну місцеву громаду.

При цьому на передовій діють три добровольчі утворення: Батальйон військових капеланів від п'ятидесятників (близько 60 служителів), Перший український батальйон військових капеланів (протестанти та православні (48 служителів, з них 7 повертаються до УПЦ КП), Міжконфесійний батальйон військових капеланів (єднає протестантів, православних, католиків – близько 150 служителів). Почавши службу в якості волонтерів,

вони утворили громадські організації та продовжили капеланське служіння. Однак за новими вимогами більшість з них лишається без права на подібну діяльність, тому що не всі є служителями релігійних організацій, що входять до ВРЦіРО та мають офіційну освіту. До того ж не всі будуть готові відмовитись від цивільної кар'єри чи пастирського служіння заради державної служби та постійної місії військового священика.

Зараз ці неузгодженості призвели до того, що представники батальйонів подають скарги до міністерств, намагаючись отримати легальний статус свого капеланського служіння. Натомість представники Міноборони мають намір бачити їх максимально помічниками капеланів, тому що вони не відповідають всім вимогам, які стоять перед офіційними військовими капеланами. Ситуацію погіршує внутрішній інституційний конфлікт, коли структура МОУ може відмовити в дозволі на капеланське служіння, а офіцери Генштабу навпаки – дозволити. Вирішення цієї дилеми можна очікувати після завершення реформи самого Міністерства оборони та створення офіційного документу, який буде регламентувати усю діяльність військового духовенства.

Кристалізація місії капелана. Протягом польового етапу дослідження було опрацьовано більше 25 глибоких інтерв'ю, без урахування експертних коментарів та включеного спостереження. Перебування з військовими капеланами на початку бойових дій у Херсонській області, а пізніше й волонтерська взаємодія протягом подій в АТО допомогли по-різному поглянути на оновлений феномен капеланства. У своєму дослідженні я спиралась на визначення ролі та місії капелана, а саме через призму їхнього розуміння з боку самого служителя та військовослужбовця.

З огляду на майже дворічний термін моніторингу, взаємодії та спілкування, можна однозначно стверджувати, що оновлення капеланства починалось з волонтерства. Саме як волонтери перші військові священики стали заїжджати до військових частин та блокпостів, які опинились у новій обстановці. На прикладі Херсонської області це були православні служителі УПЦ Київського та Московського Патріархатів, представники УГКЦ, протестантські спільноти. Вони отримали доступ до спілкування з військовими завдяки передачі нагальної гуманітарної допомоги, яку збирали через релігійні спільноти та громадські організації. Навесні 2014 р. ця допомога стала незамінною через брак матеріального забезпечення та потребу моральної підтримки, і дала ключ до довіри офіцерського складу підрозділів. Пізніше служителі почали проводити перші молитви, служби та благословення. Здійснення духовної опіки залежало від ставлення командування. Деякі командири, які не були обізнані у церковній справі, намагались показати лояльність до священиків-волонтерів. Тому нерідко на служби люди йшли примусово, щоб створити "масовість". Так було і з концертами протестантських служителів, які дозволялись на блокпості через їхню допомогу. Подібна ситуація спостерігалась не всюди. Найлегше на контакт з душпастирем виходили воєнцеровлені бійці, які відвідували церкви у рідних містах чи селах та знали, чого чекати від священика. Наприклад, священик міг домовлятися про богослужіння на певний час, щоб не завадити розкладу служби військових. Солдати та офіцери, окрім чергових, мали змогу долучитись до таїнств, сповідатись, а після служби віч-на-віч поспілкуватись з капеланом. Але на початку весни 2014 р. подібні духовні візити були періодичними, лише потім трансформувались у стабільне перебування служителя поруч з бійцями.

Так пояснює мотивацію щодо волонтерської допомоги священник Степан Сус, УГКЦ, настоятель Гарнізонного храму св. Петра і Павла у Львові: *"Ми розуміли, що якщо до нас прийде боєць, то ми не зможемо відмовити у допомозі. Ми ж не скажемо, що просто помолимося та й годі. Для нас було пріоритетом зробити все, аби купити той жилет і каску...Найперше багато військових почали розуміти, яку роль має священник в армії. Про капеланів знали хіба що курсанти Академії ім. Сагайдачного. Думаю, що АТО підняло статус Церкви серед військових. Бійці чекали, як священник оцінить вчинки, чи є вони вбивцями, або ж захисниками. Я завжди казав, що в нас немає Міністерства вбивства, а є оборони...Для капеланства потрібен чіткий формат бесіди, ми маємо бачити місце священника...Маємо врахувати і всі психологічні грані, які розкриваються у нас і як ми самі змінюємося, коли маємо, наприклад, 38 похоронів підряд"*.

Станом на кінець 2015-го та початок 2016 років серед військових душпастирів можна спостерігати тенденцію до відмови від волонтерської сфери діяльності. Обумовлено це тим, що важче збирати саму допомогу, її обсяги падають, а потреби бійців значно менші, особливо після зростання офіційних заробітних плат. Деякі капелани принципово продовжують возити допомогу, бо "не можуть прийти з порожніми руками", інші ж бачать у цьому шанс на перехід виключно на духовну допомогу та виховання цим командування. Нерідко альтернативою традиційному волонтерству стають різні форми соціального служіння та адаптації постраждалих до мирного життя.

Звернімося до умовного розподілу військових священників на два типи: "тиловиків" та "фронтників". Часто це обумовлено тим, що чимало капеланів, які спершу час від часу приїжджали на позиції військових, стали більше допомагати у тилу, працювати з родинами, так само і з родинами загиблих, концентруватись на допомозі постраждалим та адаптації до мирного життя. Це стало їхнім різновидом соціального служіння, що вилилось у відкриття різноманітних центрів допомоги, духовного консультування та тренінгів для інших служителів, які можуть допомагати власній пастві. Інші ж капелани, "фронтники", стали узгоджувати постійні ротації в зону АТО, ставати частинами мобільних груп Генштабу (які почали запроваджуватись з початку 2016 р. та складались з ідеологів-офіцерів, капелана та психолога), деякі перебували на передовій замість місяця протягом 4-5 без повернення додому. Подібні служіння на постійній основі запровадили у першу чергу УГКЦ та УПЦ КП. У випадку Київського Патріархату була оголошена мобілізація священників з різних єпархій, що викликало певні проблеми на тлі зростання кількості військових священників – брак підготовки, конфлікти з командуванням, випадки примусового повернення або заміни священника. Добровольчі батальйони капеланів, переважно протестантські, налагодили власні чергування. Зі служителями почали співпрацювати командири підрозділів, на пряму звертаючись з проханням надати капелана у певне формування. Саме від подібного розподілу діяльності капеланів були сформовані основні нові ролі, які стали комбінацією сфер служіння військових душпастирів.

Умовно, завдяки польовому дослідженню, можна виокремити **три типові ролі для капелана**: волонтер, психолог та душпастир. Роль волонтера передбачала гуманітарну допомогу, яку вони надавали, завоювання довіри та лояльності командування, часто з патріотичних або проукраїнських мотивацій. Роль душпастира є і залишається ключовою для кожного військового капелана, оскільки вона виконує головну його місію – духовне наставництво, задоволення релігійних потреб війсь-

ковослужбовців та духовний супровід. Однак саме ця роль отримала видозміну завдяки комбінації з роллю психолога. Через відсутність професійних психологів на передовій на початку відкритого збройного конфлікту, священники стали тими людьми, з якими могли говорити невірнучі, радитись, ділитись емоціями тощо. Тоді вони їх сприймали не зовсім як служителів, а просто як друзів, кому вони довіряли.

Уривок з розмови зі старшим лейтенантом: *"Робити універсального солдата з капелана недоцільно. Має бути священник, який є таким на 70 %, а на 30 % – дипломатом. Від нього будуть очікувати ролі миротворця, людини, яка допоможе подолати конфлікт. Але в підрозділах мають бути і професійні психологи, капеланами не мають закривати всі отвори. Я себе можу назвати агностиком, але часто любив спілкуватись з капеланом – тому що це була розумна людина, яка могла вислухати мене та щось порадити або просто поговорити не про службу. Мені здається, що капелан має бути на передовій і на постійній основі, а психолог вже далі, у тилу, але працювати з кожним"*.

Уже з початку 2015 р. спостерігається прояв універсальності військових капеланів – їх кількість зменшується, зате служителі, які працюють на постійній основі, починають працювати з різними підрозділами. Часто це створює дискомфорт для самих капеланів чи військових, які звикли до "свого" священника, але це широко розвиває навички роботи з різними аудиторіями, проблемами та специфікою тощо.

Окрім визначення та формування єдиного пулу ролей, які виконує військовий священник, не менш важливо визначитись з функціями, які він реалізовує. З огляду на спостереження за їхньою роботою та розповіді військовослужбовців, можна умовно виокремити такі функції, як:

- духовна (передбачає проведення служб, таїнства та духовного консультування), гуманітарна (волонтерська допомога),
- соціальна (контакт із зовнішнім світом та робота з родинами бійців, громадянським суспільством),
- терапевтична (соціально-психологічна адаптація постраждалих та робота з травмою (ПТСР)),
- інформаційна (контакт із представниками влади та репрезентація у медіа).

Командир одного з батальйонів військових капеланів під час розмови наполіг на тому, що розуміння єдиної ролі та функцій допоможе створити офіційну службу, а не здійснювати допомогу так, як хоче кожен: *"У майбутньому капелан матиме роботу, а не служіння, повноцінну штатну роботу. Допуск до цієї роботи мають отримувати тільки ті, які пройшли навчання у Міноборони. Дуже важко буде формувати якусь справу, якщо нас буде 150 батальйонів, формувати та розрізнених служб. Тому моя велика мрія – це об'єднання, хоча б на рівні зусиль"*.

Капелан очима військовослужбовця. Етап польового дослідження ставлення офіцерів до військових капеланів був сфокусований переважно на молодшому офіцерському складі та сержантах, тобто контрактних службовцях. Це було обумовлено тим, що саме вони стало лишались на позиціях, мали змогу порівняти роботу капелана на початку бойових дій та після двох років, спостерігали динаміку власного ставлення та звернення за духовною допомогою. В основному це було опитування офіцерського складу батальйонів 30-ї Окремої механізованої бригади м. Новоград-Волинський, а також окремих добровольчих підрозділів, 79-ї бригади, 26-ї бригади та інших.

Особливістю є те, що більшість особистого складу армії на момент проведення АТО складається з мобілізованих бійців – тобто це люди, які раніше мали умовну військову підготовку, не жили з іншими військовими та принесли свою культуру. Стосунки з духовенством у військових розвивались по-різному, це напряму залежало від командування середньої ланки. Деякі офіцери у наказовому порядку змушували солдатів бути присутніми на релігійних заходах або бесідах, інші ж залишали за ними вільний вибір. Саме так пригадує першу зустріч з капеланом під Кримом капітан піхоти: *"Ну, батюшка приїхав, як батюшка. У формі чи без, не мало значення. Таким було перше враження. Якщо хочуть піднімати бойовий дух – будь ласка, нам це на користь. Щось привезли – дякуємо, це добре. Священники, яких я бачив, ніколи з порожніми руками не приїжджали. Реально ми їх сприймали як волонтерів. Вони для мене так і лишились волонтерами, поки не почались служби у каплицях, де капелан постійно є і до нього можуть прийти. Тим паче, що бійці не завжди відкривались командирам, а говорили з капеланами, і вони їм допомагали... Для бійця на передовій капелан є надією"*.

Якщо спершу на духовну підтримку капеланів відгукувались тільки релігійні солдати та іноді офіцери, то пізніше ситуація змінилась кардинально. Причиною цього став початок активних бойових дій. Тоді, за словами військових, сама присутність священника була необхідною – він, навіть якщо і не сприймався як душпастир, був сторонньою людиною "з іншого світу". З ним можна було поговорити, довірившись, поділитись домашніми проблемами або вирішити певні психологічні дилеми. Самі ж капелани згадують, що під час бойових дій збільшились запити на хрещення або проведення обрядів, прохання про сповідь або молитву. Служитель став доступний всім, найчастіше в окремому наметі, де кожен міг усамітнитись та обговорити проблеми. Іншим постійним запитом стали поховальні церемонії під час масових втрат війська. Основні запити, з досвіду душпастирів, стосувались пояснення причин війни, чому Бог допускає подібну несправедливість, ким є боєць у цій ситуації, у чому його місія. Капелани неодноразово концентрувались на проблемі, яка має визначення моральної рани – коли за умов надзвичайно стресових обставин людина втрачає орієнтири, де є добро і зло, починає аналіз власних цінностей. Кожен з опитаних військових, який брав участь у бойових діях, зазначає про важливість самої присутності священника поруч. *"Капеланів я знаю ще зі служіння у Косово. Вони всюди були з нами, ми з нашим отцем всі дружили, рік він був з нами... Вперше капелана побачив під Лутугино (Луганська область – прим. авт.), і те впізнав за шевроном... Бувають такі моменти, під час обстрілу, коли хочеться щось духовне послухати. Починаєш молитву "Отче наш" і я не думав, що вона допомагатиме. Капелани сиділи з нами у бліндажі, читали Біблію. Через місяці два ми почали це розуміти. Перший раз я звернувся, коли не міг спати. Після поранення у госпіталі ми просто бесідували, було приємно. Вони ставили такі запитання, щоб я міг виговоритись та відкрити душу... Раніше я раз чи два за рік у церкву ходив, а тепер я змінився після всього, що бачив"*, – пригадує старший сержант.

Капелан виконує й іншу важливу функцію – зв'язок з зовнішнім світом та родинами військових. Подібна допомога розвинулась у кілька напрямів релігійного волонтерства поза лінією фронту, на що мали сильний вплив саме військові капелани, які умовно названі у цій статті "тиловикиами".

Соціальне служіння та релігійне волонтерство. Капелани взяли на себе функцію контактів з зовнішнім,

мирним світом. Окрім виконання волонтерських обов'язків, а саме закупки та доставки необхідних речей або продуктів, служителі стали контактувати з родинами військовослужбовців. Спершу вони налагодили комунікацію між офіцерами та їхніми близькими, передавали новини та символічні знаки підтримки, розвозили подарунки дітям. Пізніше вони стали духівниками і для вдів, які втрачали чоловіків на війні. Зараз подібна робота вилілась у кілька напрямів: реабілітація дітей учасників АТО, робота з родинами військових, психологічна підготовка оточення та робота з демобілізованими, соціальні та культурні акції, спеціальні релігійні заходи, програми реабілітації для військових при храмах та монастирях [34]. У міжрелігійній співпраці, окрім зазначених видів допомоги, посилюється допомога пораненим, проведення свят, акцій підтримки та спільні молитви за мир у країні.

Окремим напрямом роботи для капеланів у тилу стала робота з травмою війни та проявами ПТСР чи моральної рани. Крім того, самі служителі зазначають, що вони також потребують кваліфікованої допомоги психологів та психотерапевтів, тому що на собі відчувають наслідки війни. Наприклад, деякі релігійні організації почали проводити власні та спільні з іншими громадами семінари та тренінги з першої психологічної та духовної допомоги, подолання ПТСР, різних методик психологічної реабілітації. До цього процесу залучались і міжнародні спеціалісти, зокрема з Ізраїлю, Канади та США. Капелани почали супроводжувати бійців у їхніх реабілітаційних поїздках, працюючи разом з психологами, що перейшло в тісну співпрацю на передовій.

Проблемою лишалась систематизована освітня підготовка майбутніх та діючих капеланів. Відповіддю на це стала пробна навчальна програма, яка стартувала вже цього року у стінах НПУ ім. Драгоманова – Психотерапія та капеланське служіння. Магістерська програма була створена разом з Християнським навчально-дослідницьким центром "Realis" та Центром дослідження релігії при НПУ ім. Драгоманова за рівнем магістра та спеціальністю релігієзнавство [35]. Попри зацікавленість у підготовці, на навчання поступили у більшості своїй протестанти, які хочуть мати легітимні підстави для свого капеланського служіння (серед інших – студенти з лав УПЦ (МП) та вільні слухачі від УГКЦ, УПЦ (КП) та нехристиянських течій). Освітні курси з тактичної медицини, психологічної та військової допомоги відбуваються при різних громадах з тими спеціалістами, з якими є домовленість релігійного керівництва. Але проблема полягає в тому, що через відсутність єдиної системи капеланського служіння, відсутня й спільна освіта. Капелани мають абсолютну різний рівень підготовки, що нерідко призводить до непрофесіоналізму та може вилитись у потребу перепідготовки кадри та їхньої реструктуризації у майбутньому.

Додатковим запитом з боку самих військових та суспільства стало звернення до військових капеланів у вигляді прохання про боротьбу з алкоголізмом. Оскільки через високий відсоток мобілізованих солдат та погану моральну атмосферу через затяжний характер конфлікту, ця проблема залежності набула широкого поширення. Саме тоді представники влади та Міноборони зокрема побачили новий потенціал у військових капеланах. Зважаючи на їхній авторитет та моральний образ, командири почали просити священників приїхати на позицію, щоб солдати "припинили пити, а почали служити". Деякі капелани побачили для себе в цьому нову можливість для служіння, коли інші категорично відмовились, підкресливши, що служитель має задовольняти духовні потреби, а не бути наркологом. *"Командир, щойно я прибув на місце, попросив мене зайня-*

тись групою солдатів, які були алкогольно залежними. Я прийшов до них із самого ранку і бачив, що вони зовсім не здатні не те що спілкуватись, але й слухати мої моральні настанови. Довелось чекати, поки вони придуть до тями. Тоді я зміг їм пояснити ганебність подібної поведінки, поговорити про їхні родини, які вони мусять захищати. Але я не нарколог і не вмію працювати з подібними проблемами, це не моя мета на передовій. Після того як вони прислухались до мене, то почали боротьбу за мою увагу. Тобто вони не почули простих істин, які я намагався їм донести", – пригадує греко-католицький капелан. Подібні ситуації вибору, без чіткого стандарту місії капелана на війні, залишали право свободи дій за кожним служителем. Серед душпастирів досі немає єдиної думки, чи може подібне служіння називатись капеланським, чи суди мають залучатись медичні спеціалісти.

Закон як підстава для служби. Найголовнішою проблемою для запровадження майбутньої капеланської служби стало те, що у справах державно-конфесійних відносин розглядалось тільки питання військово-патріотичного виховання, а не душпастирства. Про це зазначив у своїй доповіді дослідник Мандрагеля В., згадавши про наказ міністра оборони про Концепцію ідеологічної роботи в ЗСУ [13, с. 28]. Про різноманітне сприйняття служби капеланства з боку військовослужбовців заявив Малюга В., підкресливши, що деякі офіцери згадували про примус до участі у релігійних заходах з боку командування [12, с. 48]. Однак функція військового священика має визначатись не лише здійснення релігійних обрядів, а й запровадження системи патріотичного виховання та соціалізації військових. Цьому заважає необізнаність самих командирів, які сприймають відвідування релігійних закладів як данину традиції, зневажаючи особистими потребами віруючих на службі.

Необхідність наявності та функціонування інституту військового капеланства обумовлюється тим, що внутрішнє життя військовослужбовців є чітко регламентованим та не передбачає багато часу на задоволення духовних потреб, зазначає українська дослідниця Л. Владиченко [5]. Також автор ділить етапи становлення питання про службу військового капеланства на два періоди: з 1992 до 2008 року включно (період становлення та впровадження) та після листопада 2008-го (консолідована співпраця релігійних організацій та силових структур). Проте наявність неузгоджених механізмів залагодження проблем у сфері державно-конфесійних відносин та одночасна направленість на консолідовану співпрацю між цими інституціями породжує умови для майбутнього розвитку служби. Однак ще на початку цього процесу бажання забезпечити найкращі умови для військових мали наслідком, на думку дослідника В. Єленського, три види пропозицій: забезпечення регламентованого вільного часу саме для релігійних потреб; забезпечення культурними спорудами кожної військової частини; впровадження служби військового капеланства (початок 2000-х років) [8]. До середини 2014 р. відповідь набула єдиної форми: загальне прагнення до остаточного впровадження Служби військового духовенства.

Варто звернути увагу на те, що за часів подій на Майдані з листопада 2013 р. і до початку оновленого руху військового капеланства, яке почалось ще в березні 2014 р., ставлення до душпастирства та розуміння його ролі докорінно змінилось. За словами С. Лисенка, аналітика від Департаменту у справах релігії та національностей Міністерства культури України, МОУ досі не здійснює прямого впливу, залишаючи душ пастирство позаштатним явищем [10]. При цьому наказ № 40 від Міністерства оборони України про пра-

во на військове духовенство у ЗСУ та розпорядження № 677-р "Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі" змінили саме середовище. Досі залишаються невизначеними межі майбутньої Капеланської служби, яка первинно має регулюватись з боку нового Управління з питань капеланського служіння та майбутнього закону. Феномен військового душпастирства вийшов за межі вузької спеціалізації у духовних та військових колах, ставши відомим чинником впливу для всього суспільства.

Єдиним органом, який зараз є дієвим та вирішує стратегічні питання й напрями розвитку військового капеланства, є Рада у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. Її склад є також обмеженим членами ВРЦіРО, і на сьогодні має такий вигляд: Українська православна церква Київський Патріархат; Українська православна церква; Українська греко-католицька церква; Римо-католицька церква в Україні; Українська автокефальна православна церква; Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів; Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської – п'ятидесятників; Союз вільних церков християн євангельської віри України; Духовне управління мусульман України. Інші ж закони та підзаконні акти, так само як і створення окремо управління, чекають на офіційну волю від представників влади.

Перспективи. Положення про військове капеланство, наказ МОУ № 40 від лютого 2015-го має втілитись у вигляді нового Управління з питань військового духовенства, що діятиме спільно з Радою у справах душпастирської опіки при Міноборони. Зараз передбачається, що капелан прикріплюватиметься на рівні гарнізону, а не бригади чи батальйону (до військових частин, що перебувають у певному районі). У секторі АТО вже почали діяти старші серед капеланів певної конфесії, які контролюють служителів зі своєї течії, розв'язують локальні проблеми та звітують перед МО. Передбачається зовсім нова посада – помічник капелана – до якого набагато менші вимоги. Але Генштаб не узгодив цю діяльність, посилаючись на брак відповідних робочих місць. Якщо ж відкинути проблему з урахуванням квот, пропорцій вірян певної конфесії серед військових, капелани від батальйонів часто лишаються поза рамками нової системи.

Військовослужбовці мають власний погляд на перспективи запровадження офіційного інституту капеланства. Окрім важливості постійного перебування душпастира з ними на передовій (що є актуальним у час відкритої фази конфлікту), деякі молоді офіцери радять сконцентруватись на роботі капеланів з курсантами, які у дуже короткий термін після випуску стають польовими командирами та вчать керувати підрозділом одразу на лінії фронту. *"Як на мене, капеланам варто в першу чергу працювати у військових академіях. Свого часу, під час мого навчання, ми мали курс загального релігієзнавства та могли щодня звернутись до капелана. Тому на передовій ми знали, як він може нам допомогти, а йому було легше з нами, як з командирами. Капелан має великий потенціал для офіцера, оскільки може бути його інформантом, вказувати на певні проблеми і надавати можливість висловитись або порадитись. Тому якщо капелани будуть також готувати майбутніх командирів, це допоможе змінити саму систему", – пропонує старший лейтенант.*

Тим, хто створюватиме систему військового духовенства, доведеться відповідати на інше запитання – якою ж є реальна потреба у капеланах для ЗСУ, Державної прикордонної служби та Нацгвардії. Виходитиме так, що суттєва частина теперішніх капеланів може лишитись за

бортом або ж почати неофіційну діяльність через невідповідність вимогам і малу частку протестантів у війську. У службі залишаться ті, хто готові відмовитись від іншої роботи та повністю присвятити себе капеланській справі. За сподіванням творців проекту, перший рік допоможе виправити основні проблеми та привести до створення нового закону про єдину службу капеланів.

Висновки. Пілотне якісно-соціологічне дослідження, яке розтягнулось у часі з початку 2014 року до середини 2016, допомогло проаналізувати тенденцію розвитку оновленого феномену військового душпастирства та вловити основні тенденції та проблеми, які виникають перед запровадженням офіційного інституту військового духовенства. Передусім оновлення капеланства та його переосмислення відбулось під час революції на Майдані, коли певні служителі стали називати себе "капеланами Майдану". Надалі ті релігійні волонтери, які хотіли продовжити місію духовної опіки, через волонтерську допомогу завоювали довіру та сформували відповідь на потребу військовослужбовців.

Місія, роль та функції військового духовенства досі не мають єдиних стандартів, що призводить до вільного вибору кожного капелана, а також виникнення ряду інших проблем. Головною місією капелана, за офіційними джерелами, має залишатись духовна опіка та наставництво для військовослужбовців. Натомість можна умовно виокремити три ролі сучасного капелана: душпастир, психолог та волонтер. Їхніми основними функціями є духовна (передбачає проведення служб, таїнства та духовного консультування), гуманітарна (волонтерська допомога), соціальна (контакт з зовнішнім світом та робота з родинами бійців, громадянським суспільством), терапевтична (соціально-психологічна адаптація постраждалих та робота з травмою (ПТСР)), інформаційна (контакт з представниками влади та репрезентація у медіа).

Специфікою видозміни служіння капеланів став їхній умовний розподіл на "тиловиків" та "фронтників", тобто тих, хто став розвивати соціальне служіння для постраждалих у мирному оточенні та на тих, хто постійно перебуває на ротаціях на передовій. Також особливість українського середовища, а саме його полірелігійність, постає як одна з ключових проблем на шляху офіційного становлення служби. Ситуація обрання квот служителів певної деномінації, вибору кандидатів для служіння на постійній основі створює проблемне середовище для експертів та законотворців.

Сприйняття військовослужбовцями капеланів далеко не завжди відповідає їхньому баченню власної ролі та місії у війську. Розподіл думок бійців напряму залежить від характеру їхньої служби. Ті, хто перебувають або перебували безпосередньо в бойових діях, заявляють про потребу в присутності капелана на постійній основі. Цього потребують навіть нерелігійні військові, оскільки у них є потреба у спілкуванні зі сторонньою особою, яка має подібні пастирські навички. Окрім потреби в постійному характері служби військового духовенства, командування нерідко звертається до капеланів з прохання допомогти у боротьбі з алкоголізмом у підрозділах, у подоланні конфліктних ситуацій або ж з метою підвищення морального стану війська. Реакція душпастирів не є однозначною, тому що це залежить від їхнього особистого бачення власної ролі за відсутності єдиного стандарту. Нерідко їхня допомога, так само як і постраждалим від конфлікту в Україні, виливається у "тилове" соціальне служіння. Найчастіше це виглядає як створення духовно-консультаційних центрів, надання психологічної підтримки та порадиництва, проведення тренінгів та групової роботи як зі слу-

жителами та вірними, так і у партнерстві зі світськими громадськими організаціями.

Головною проблемою на шляху запровадження офіційного інституту військового духовенства є відсутність законодавчої та нормативної баз. Ще однією перешкодою, крім полірелігійності та визначення місії, стане питання вимог до майбутніх військових капеланів та їхньої підготовки. Розрізнені системи навчання призводять до абсолютно різних стилів душпастирства і, як наслідок, можливих конфліктів з військовослужбовцями. Так само проблема виникне під час узгодження місії представників добровольчих батальйонів капеланів, які найчастіше не є членами церков, які входять до ВРЦіРО, а тому не матимуть офіційних підстав для продовження служіння. Зараз керівництво МОУ пропонує їм можливі посади помічників капеланів, що не відповідає їхньому рівню отриманого досвіду та бажання.

Попри наявні проблеми та виклики, можна однозначно констатувати зміну ставлення у суспільстві до феномену військового капеланства. Їхня допомога у якості волонтерів, а пізніше духовна та психологічна підтримка, яка активно висвітлювалась у ЗМІ, змінила їхнє сприйняття з точки зору пересічного громадянина. Для подальшого ефективного розвитку цієї сфери можна узяти на себе сміливість та запропонувати ряд рекомендацій. Передусім у випадку українського капеланства необхідне повноцінне дослідження феномену та його розвитку, останніх тенденцій та визначення реальної потреби військовослужбовців та представників силових структур у інституті капеланства. Також для подальшого створення офіційної служби потрібен ряд документів, який визначатиме не лише основні підстави та принципи військового духовенства, а й документуватиме стандарти поведінки капелана, його місію, роль, функції та завдання. Для повноцінного розвитку військового душпастирства необхідна широкомасштабна робота з представниками силових структур, проведення інформаційних занять, робота капеланів з майбутнім офіцерським складом тощо. Це допоможе уникнути можливих конфліктів та дасть змогу командирам розуміти та правильно ставитись до військового священства. Водночас треба констатувати, що це дослідження є пілотним та потребує якісно глибокого та ширшого продовження для більш точних, репрезентативних даних та рекомендацій.

Список використаних джерел

1. Gellner E. Nationalism / Ernest Gellner / E. Gellner. – London : Weidenfeld & Nicolson, 1997. – (Universita Ca Foscari Venezia).
2. Ingelhart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide / R. Ingelhart. – New York : Cambridge University Press, 2004.
3. Афонін Е. Становлення ЗСУ: соціальна та соціо-психологічні проблеми / Е. Афонін. – К. : Інтерграфік, 1994
4. Верховский А. Православный национализм: заметки об определении и о перспективах движения / А. Верховский. // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6.
5. Владиченко Л. Україна та Польща: компаративний аналіз відносин між державними і релігійними інституціями : монографія / Л. Владиченко. – Канів : Родень, 2014. – С. 289.
6. Гендер, релігія і націоналізм в Україні / Н.Чермалих, Г. Ярмова, Л. Пагуліч, Г. Гриценко. – К. : ВТС Принт, 2012. – (Heinrich Boll Stiftung Warsaw)
7. Кротиков В. Душпастирська опіка у Збройних Силах України: досвід, проблеми, перспективи / В. П. Кротиков. – К. : НДЦ ГП ЗСУ, 2010. – 257 с.
8. Еленский В. Духовное служение в Вооруженных силах Украины: дискуссии и перспективы [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www/religio.ru/relisoc/98.html>
9. Зачепа А. Армія, релігія, держава / Андрій Михайлович Зачепа. – Л. : Закарпатський державний університет, 2011. – 272 с.
10. Лисенко С., Можливі варіанти функціонування системи душпастирської опіки у ЗСУ : Матеріали міжнародної науково-практичної конференції "Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна", Київ, 14-15.05.2013. – К. : ВМРХВБ, 2013. – С. 120
11. Лисенко С. Досвід та перспективи християнської душпастирської опіки у православній традиції у ЗСУ : матеріали міжнародної науко-

во-практичної конференції "Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна", Київ, 14-15.05.2013. – К. : ВМРХВБ, 2013. – С. 120.

12. Малюга В. Концептуальні засади душпастирської опіки у ЗСУ : матеріали міжнародної науково-практичної конференції Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна, Київ, 14-15.05.2013. – К. : ВМРХВБ, 2013.

13. Мандрагеля В. Трансформація умов душпастирської опіки в ЗСУ : матеріали міжнародної науково-практичної конференції Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна, Київ, 14-15.05.2013. – К. : ВМРХВБ, 2013.

14. Основи релігійних вчень та практичні рекомендації органам військового управління щодо душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України / В. П. Кротиков, О. І. Уткін, В. М. Малюга, В. Л. Топальський. – К. : НДЦ ГП ЗСУ, 2010. – 105 с.

15. Садов'як Д. Місія Церкви і війську : матеріали міжнародної науково-практичної конференції Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна, Київ, 14-15.05.2013. – К. : ВМРХВБ, 2013. – с.42

16. Семенов С. Релігія і армія (соціально-філософський аналіз взаємовідносин) : автореф. дис.... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 "Соціально-філософія та філософія історії" / С. Семенов. – Х., 2004, С. 119.

17. Ситник В., Духовно-гуманітарна політика у ЗСУ та шляхи її вдосконалення / В. Ситник // Армія і духовність: свобода совісті та віровизнання – К., 1995

Медіа та Інтернет джерела

18. Ukraine protests: outrage as police attack Kiev barricades : (The Guardian, репортаж) [Electronic resource]. – Access mode : <http://www.theguardian.com/world/2013/dec/11/kyiv-protests-police-barricades-chainsaws>

19. Від учора на Майдані діє Міжконфесійний намет : (Релігійно-інформаційна служба України, новина) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/en/index/exclusive/reportage/54520/>

20. Ukrainian Muslims and Maidan : (Релігійно-інформаційна служба України, аналітика Михайла Якубовича) [Electronic resource]. – Access mode : <http://risu.org.ua/en/index/exclusive/reportage/54520/>

21. Religious Maidan: Clergy in defense of peace and justice : (Релігійно-інформаційна служба України, репортаж) [Electronic resource]. – Access mode : <http://risu.org.ua/en/index/exclusive/reportage/54494/>

22. The Golden-Domed monastery: the largest field hospital continues to save Maidan activists : (Релігійно-інформаційна служба України, репортаж) [Electronic resource]. – Access mode : <http://risu.org.ua/en/index/exclusive/reportage/55416/>

23. Ukrainian Council of Churches ready to assist in constructive dialogue between government and Maidan : (Релігійно-інформаційна служба України, новина) [Electronic resource]. – Access mode : http://risu.org.ua/en/index/all_news/state/national_religious_question/55032/

24. All-Ukrainian Council of Churches and religious organizations strongly condemn the violence : Релігійно-інформаційна служба України, новина) [Electronic resource]. – Access mode : http://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/aucorro/55391/

25. Life after ATO. Chaplains' mission is continued : (Релігійно-інформаційна служба України, репортаж) [Electronic resource]. – Access mode : <http://risu.org.ua/n/index/exclusive/reportage/57879/>

26. Статистика релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2015 року : (Релігійно-інформаційна служба України, новина) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2015/60129/>

27. Якби не було Київського Патріархату, в Україні панував би Путін – Патріарх Філарет : (Релігійно-інформаційна служба України, новина) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc_kp/62436/

28. У Києві відмовились розглянути петицію про передачу Києво-Печерської Лаври УПЦ КП : (Релігійно-інформаційна служба України, новина) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/62181/

29. Церкви та волонтерам довіряють найбільше, а ставлення до уряду катастрофічно погіршується : (Релігійно-інформаційна служба України, новина) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/article_print.php?id=62219&name=social_questioning&lang=ua&

30. Монах з Волині – на передовій з початку АТО : (Волинські новини, репортаж) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.volynnews.com/news/vidsichagresoruukrayinayedina/monakh-z-volyni-na-peredoviy-z-pochatku-ato/>

31. Священик Георгій був на Майдані, тепер в "Айдарі" : (20 хвилин, новина) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vn.20minut.ua/kryza-v-ukrayini/svyaschenik-georgiy-buv-na-maydani-teper-v-aydari-10412633.html>

32. Вимога визнання: підсумки міжнародної конференції з капеланства : (Релігійно-інформаційна служба України, репортаж) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/63418/>

33. Капелани в АТО. За крок до формалізації : (Релігійно-інформаційна служба України, репортаж) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/61095/

34. Як українські бійці проходять реабілітацію в монастирях : (Depo.ua) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.depo.ua/ukr/life/yak-ukrayinski-biytsi-prohodyat-reabilitatsiyu-v-monastiryah-18092015173700>

35. Christian Counseling and Chaplain Ministry : (Realis.Org) [Electronic resource]. – Access mode : <http://realis.org/en/educational-programs/counseling>

Надійшла до редколегії 03.03.17

Каленіченко Т.А.

ФОКУС НА КАПЕЛАНЕ: ФОРМИРОВАНИЕ РОЛИ И МИССИИ ДУШПАСТЫРЕЙ ДЛЯ ВОЕННОСЛУЖАЩИХ

После двух лет вооруженного конфликта на Востоке Украины институт военного духовенства в корне изменился. За последний период выросла не только потребность в духовной помощи, но и в духовных лидерах на передовой. Феномен религиозного волонтерства стал фактором обновления военного капелланства, как и возвращение к активной модели социального служения в религиозной среде. Благодаря этому был создан прецедент для будущей официальной Службы военного духовенства.

Религиозные организации, которые до этого проявляли принципиальный пацифизм, стали активными в деле военного пастырства и духовной помощи армии и волонтерам. Проблемы религиозного волонтерства стали на первое место, загнав проблему межконфессиональной конкуренции в непубличную сферу. Вместе с межрелигиозным взаимодействием обновилась проблема травмы войны, проявлений посттравматического стрессового расстройства (далее – ПТСР), психологической помощи и теологического переосмысления войны.

Ключевые слова: капеллан, капелланство, военное духовенство, военный священник, социология религии.

Kalenychenko T.A.

FOCUS ON CHAPLAINCY: FORMATION OF ROLE AND MISSION OF MINISTERS FOR MILITARY

After two years of war conflict in the Eastern Ukraine the institute of Military Chaplaincy radically changed. During that period of social changes arose not only need in spiritual help but on spiritual leaders on the front line. The phenomenon of religious volunteering had become widespread. The phenomenon of religious volunteering has become widespread by updating the phenomenon of military chaplaincy and creating a precedent for future official military chaplaincy service.

Religious organizations that were previously exclusively pacifist became active in the military chaplaincy and spiritual aid for armies and volunteers. Religious volunteering issues put forward in the direction of competition because of the crisis in the country. Together with the interfaith cooperation arose the problems of War trauma, PTSD, psychological assistance and theological acceptance of the war.

Key words: chaplain, chaplaincy, military clergy, military priest, sociology of religion.

УДК 27-175

В. В. Кузев, канд. філос. наук

ЕСХАТО-ІНФЕРНОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС РАНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Розглянуто комплекс ідей і вірувань стосовно загробної долі грішної душі в ранньому протестантизмі. Автор виявляє специфіку есхато-інфернологічної доктрини протестантизму та експлікує головні релігійні, соціальні й культурні фактори, котрі позначилися на її формуванні.

Ключові слова: Бог, спасіння, протестантизм, первородний гріх, пекло.

Хоча загалом магістральні християнські деномінації виявляють погодженість в інфернологічно-ретрибутивній доктрині, більш детальний аналіз виявляє низку важливих відмінностей, опосередкованих – серед іншого – внутрішніми ідеологічними й культурними патернами, властивими кожній з них. Мета нашої роботи – окреслити комплекс ідей і вірувань стосовно загробної долі грішної душі в ранньому протестантизмі й зробити компаративний аналіз. За потреби автор буде звертатися також до класичної протестантської теології більш пізніх епох. Окремі аспекти зазначеної проблематики були розглянуті в роботах В. Докаша, Г. Келлі, П. Маршалла, Д. Сандерса, М. Еріксона, Д. Мюллера. Поряд з тим, у вітчизняному релігієзнавстві слід констатувати брак досліджень присвячених есхатологічній темі у її зв'язку з інфернологічними вченнями.

У всіх авраамічних релігіях визнається положення про гріхопадіння перших людей. Наслідки цього гріха нащадки Адама несуть на собі до цього часу. Проте самі ідеї гріха, страждання й відкуплення іудаїзм та іслам не надають такого великого значення, як християнство. Християнство, надто західне, визначає тісну кореляцію між доктринами пекла та первородного гріха. У протестантизмі зв'язок між цими доктринами виражений ще більш явно, ніж у католицизмі та православ'ї. На відміну від останніх, традиційна протестантська теологія навчає, що гріхопадіння призвело до повного спотворення природи людини та знищення всіх сил душі (Формула згоди I, 11). Людина не лише наслідує провини, вона постає як ворог Бога і підлягає царству Диявола та залишається під його впливом доки не відроджується через дію Святого Духа. Із цього випливає, що добродієсні представники інших релігій жодним способом не можуть досягти спасіння, адже, як наголошує "Формула згоди", навіть коли людина не здійснила нічого поганого, все одно її природа та особистість цілком зіпсовані впливом первородного гріха. Самі по собі добрі справи не мають цінності у Божих очах (I, 6, 12, пор. також Великий катехізис, II, 66). Аналогічно витлумачує сутність та наслідки прабатьківського гріха реформатська гілка протестантизму: усім адамовим нащадкам ставиться у провину гріх прабатьків, їх природа абсолютно спалпложена, вони до краю схильні до зла (Вестмінстерське сповідання, 6). З цієї причини померлі немовлята та діти, якщо вони не належать до привілейованої групи обраних, також приречені на вічне пекло: "Діти, – писав Кальвін, – засуджені ще від лона матері, бо, незважаючи на те, що вони ще не принесли плодів власного нечестя, насіння цього нечестя вже перебуває в них. Воістину, уся сутність їх є гріховне насіння, а тому вони підлягають Божому осуду" (OS 1:131, цит. за: [3]).

У класичній протестантській теології, котра формувалася під значним впливом августинівської думки наголошується, що в результаті падіння, людство перебуває у немилості Бога. Бог "страшенно розгніваний" первородним гріхом та іншими гріхами. Ці провини заслужують найсуворішого і вічного покарання тіла й душі (Гейдельберзький Катехізис, 10, 11). Усі протестанти, за винятком представників ліберальних напрямів, пого-

джуються з твердженням про повну гріховність людини та її нездатність своїми силами здобути спасіння.

Більшість протестантських деномінацій визнають положення стосовно вічності пекла. Для обґрунтування цієї тези протестантські автори, давні та сучасні, нерідко звертаються до принципу статусу.¹ Іншим поширеним аргументом у відповідь на критику названого положення є посилення на нездатність обмеженого людського розуму судити про Божі установлення [2]. Вічність покарання та нездатність змінити своє становище після смерті неодноразово підкреслювалося в офіційних віроповчальних формулах протестантизму. Нечисленним гіпотезам про можливість спасіння проклятих та демонів були протипоставлені десятки категоричних спростувань з боку ортодоксального богослов'я. Наприклад, у "Аугсбургському віросповіданні" була спеціально прописана незгода з анабаптистами, які вважали, що буде кінець покарань засуджених і порочних людей (Арт. XXVII, пор. також: *Апология*, Арт. XVII). Кальвін називає божевільними тих, хто на основі Рим. 11:32 робить висновок, ніби всі врятовуються. "Павло просто хоче сказати, – пояснює реформатор, – що як іудеї, так і язичники отримують спасіння лише з ласки Божої, щоб не давати кому-небудь привід для хизування" [1]. Визнаються й інші елементи традиційної концепції пекла. Лютеранська есхатологія, приміром, відкидає педагогічне розуміння пекельних страждань як засобу виховання чи очищення, приймаючи натомість суто ретрибутивний підхід. Заперечується також можливість посмертного навернення, тобто пекло уявляється навіки закритим.

Треба зазначити, що реформатори не були особливо зацікавлені у власне інфернологічному вченні, отже, для протестантизму не характерно намагання побудувати цільну категоріальну структуру, експлікувати морфологію інфернального виміру. На відміну від католицької традиції, такі аспекти інфернології як топографія пекла, достеменний характер інфернального вогню та спосіб його дії хоча й привертати певну увагу, однак не стали об'єктами уважного дослідження. Реформатори погоджувалися, що природа інфернального полум'я є питанням, стосовно якого не було жодної необхідності здійснювати докладні розвідки, а деякі критикували "папістів", котрі робили цей аспект есхатології конституційним предметом віри. Кальвін, приміром, витлумачував вогонь як метафору, однак зовсім не з етичних міркувань, як багато сучасних протестантів. Божественний гнів реформатор вважав жадливішим, ніж матеріальне полум'я: "Оскільки ніяких слів недостатньо, щоб висловити жах Божої помсти невірничим, то муки, які їм належить перенести, представлені в тілесних образах" (Інституції, III, XXV, 12). Із цим твердженням погоджувалися чимало інших протестантських авторів (Вільям Перкінс, Томас Тьюк, Джон Роджерс), котрі сприймали біблійні описи пекла як алегорію невимовних мук, які чекають проклятих [5, с. 96].

Метафоризація та інтеріоризація пекла у протестантському середовищі частково опосередкована і влас-

¹ Апологію вічного покарання на основі принципу статусу докладно обґрунтував Ансельм Кентерберійський, див. Anselmus, Cur Deus homo 1.7, 1.11.

тивим цьому християнському напрямку індивідуалізм. Утім, було б невиправданим узагальненням стверджувати, ніби серед протестантів означений погляд був єдиним чи принаймні домінуючим. Позиція багатьох реформаторів була десь у спектрі між двома крайніми полюсами – кальвіністським суто алегоричним розумінням та традиційною католицькою інтерпретацією пекельного вогню як матеріального агента. Аналогічна невизначеність спостерігається у протестантських авторів і щодо іншого питання – місця розміщення інфернального локусу. Більшість вважали вірогідним, що пекло міститься під землею, але висловлювалися на цю тему доволі обачливо, утримуючись від конкретних топографічних розрахунків, до яких нерідко вдавалися їх католицькі опоненти [Там само, с. 97].

Означений стан речей обумовлений, на нашу думку, двома чинниками. По-перше, особлива зосередженість на питаннях спасіння відкинула есхатологічну проблематику на другий план. У представників раннього протестантизму відсутня системна есхатологічна доктрина. Отці реформації не внесли практично нічого нового в есхатологію, продовжуючи розробляти ті її аспекти, що існували в ранньому християнстві. За нечисленними винятками, есхатологія розглядається в сотеріологічному і соціальному контексті. По-друге, розрив з передуючою традицією, насторожене, підозріле ставлення до церковного передання (*Sola Scriptura*), а до того несхвалення раціональних теологічно-філософських рефлексій,¹ також не сприяли детальній розробці інфернології. Протестантські богослови епохи Реформації прийняли усталені середньовічні уявлення про пекло, однак тут, як і стосовно інших доктрин, акценти ставилися на біблійному вченні, а не раціональних спекуляціях. Звісно, це відмежування від католицької традиції не стало ані остаточною, ані повним. В інфернологічному дискурсі головним дискусійним питанням було чистилище, у поглядах же на пекло як таке спостерігається більша злагожденість. Ані існування, ні основне призначення пекла не були предметами релігійних диспутів між реформаторами та католицькими богословами. Надалі це сприяло поширенню власне католицьких інфернологічних напрацювань у протестантському середовищі. Окремі протестантські трактати із означеної тематики демонструють значний вплив середньовічних текстів і мотивів. Крім того, низка католицьких текстів, у яких значна увага приділяється питанню загробного покарання, інколи друкувалися у протестантських виданнях. Наприклад, "Наслідкування Христа" Фоми Кемпійського з'являється у п'яти протестантських перекладах між 1567 та 1639 рр. Поодинокі неналежні – з позиції протестантського віровчення – пасажі було вилучено, але протестанти не знайшли що заперечити стосовно розділу "Про суд та покарання грішників" [Там само, 91].

На відміну від католицизму, у протестантській картині загробного світу відтворюється бінарна космологічна модель "пекло-небеса", тобто заперечується існування якогось середнього місця, відмінного від двох названих (лімб отців, лімб немовлят, чистилище). Чистилище та лімби були визнані нісенітними вимислами схоластів. Наразі загальна протестантська позиція полягає в тому, що Біблія, з якої протестанти вилучають апокрифи (девероканонічні книги), такі як Друга книга Макавеїв не містить ясних згадок щодо цих локусів, а тому відповідні вчення мають бути відхилені.

Судження Лютера стосовно чистилища еволюціонували з часом. У знаменитих "95 тезисах" він критикує

окремі аспекти вірування в чистилище та споріднені доктрини, такі як учення про скарбницю Церкви та існуюча на той час практика індульгенцій, але саме існування чистилища не піддавалося сумніву (тези 36, 18-22, 32). Певний час Лютер тримався судження, що доктрина чистилища не є, власне, складовою офіційного віровчення церкви і віра в нього є особистою справою християнина. У роботі від 1521 р. він пише: "Я ніколи не заперечував існування чистилища. Я досі гадаю, що воно існує, як уже писав і визнавав багато разів, хоча я не знайшов способу довести це неспростовно через Писання чи розум. ... Коротше кажучи, я сам дійшов висновку, що існує чистилище, але не можу змусити кого-небудь іншого, аби він прийняв це судження" (цит. за: [6, с. 35]). Однак кількома роками пізніше у працях Лютера віднаходимо категоричне заперечення чистилища. Схоже, що першим твором, у якому реформатор однозначно висказався проти цієї доктрини став трактат "Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis" (1528), де назване вчення засуджується поряд із деякими іншими католицькими установленнями. Кальвін був більш категоричним: чистилище він іменував "шкідливою вигадкою Сатани", котра зводить нанівець викупний подвиг Христа та послаблює віру (Інституції III, 5, 6).

На нашу думку, відкинення чистилища в реформаторів обумовлювалося не лише відсутністю біблійних свідчень або намаганням опонувати вимислам "папістів", але головним чином рефлексіями в області сотеріології. Згідно з ученням Лютера, котре стало базовою складовою протестантського розуміння справи спасіння, людина рятується лише вірою, котру вона отримує тільки через ласку Божу, а не в результаті особистих заслуг. Добрі справи вважаються не причиною виправданості, а її наслідком. Важливо розуміти, що доктрина виправдання вірою не значить тут, буцімто грішник рятується просто тому, що він вірить. Це означало б, що віра розуміється як власні зусилля людини, у відповідь на які Бог посилає рятівну благодать, – позиція, яку Лютер категорично відкидав. Спасіння надається безумовно, а не внаслідок того, що Бог передбачає віру, духовний стан, добрі діяння чи належну інтенцію волі конкретного індивіда. У світлі цих загальних засновків стає зрозумілим, що доктрина виправдання вірою входила у конфлікт з тогочасним католицьким вченням про чистилище, глибинним осередком котрого було поняття про сатисфакцію, сплату боргу Богові через очисні страждання (замість невиконаних справ благочестя) або внаслідок перерозподілу заслуг.

Стосовно реформатської та ранньої лютеранської традиції можна вказати на додатковий фактор, котрий опосередкував витіснення чистилища з простору протестантської теології, а саме – учення про абсолютне передвизначення. Лютер, як і Кальвін та його послідовники, учили про цілковиту залежність людської волі від Бога, відтак поняття "свобода волі" перетворюється на пусту назву без відповідного їй явища. Проголошувалося також, ніби людина цілком пасивна у справі свого спасіння, її долю у вічності визначає лише Бог. Спасіння і прокляття кожного повністю передвизначено від вічності (*супралапсаріанство*), не може бути змінено і жодним чином не залежить від дій самої людини. Ніякі зусилля не спроможні допомогти тим, хто призначений на загибель. З учення Жана Кальвіна випливає, що навіть віруючий християнин, котрий сумлінно намагається дотримуватися заповідей і жити благочестивим життям (як от сам Кальвін), може насправді виявитися приреченим на прокляття, позаяк Бог повідомив йому лише "тимчасову віру" (пор. Інституції III, 2, 11). Після падіння усі перебувають у стані тотальної зіпсованості,

¹ Імовірно, приниження ролі розуму походить із загального засновку про повну деструкцію людської істоти внаслідок гріхопадіння.

але з цієї маси грішників Бог з причин, котрі скриті від нас і не піддаються людському розумінню, відібрав певну – порівняно невелику – кількість, якій він вирішив дарувати визволення від гріха й смерті. Воля нездатна опиратися рятівній благодаті, і призначений на спасіння не може бути втраченим. Інші з дозволу Бога стають здобичю Диявола, котрий є просто слухняним інструментом Вседержителя. Таким чином, у просторі кальвіністської доктрини предестинації, по-перше, не залишається місця для середньої категорії, по-друге, виключається можливість якоїсь зміни становища померлих – Бог не відмінює свого декрету стосовно проклятих, а влада церкви не поширюється на загробний світ. Подвійне передпризначення затверджує і навіть посилює есхато-сотеріологічний дуалізм: ті, хто був врятований Богом, призначені до раю, а ті, кого Бог відкинув, стануть здобичю пекла. Отже, у реформатській теології усяке поняття серединного стану заперечується.¹

Повернення до новозавітної есхатології наново воскресило для у протестантського богослов'я ті концепції та міркування, що були властиві ранній церкві і від яких давно відмовилася католицька релігійна думка. Реформатори фокусувалися на ідеях універсального Суду та другого пришестя Христа, приділяючи мало уваги індивідуальній есхатології. Ця особливість разом із намаганням вибудувати есхатологічну схему виключно на біблійних свідченнях призвели до популяризації серед низки протестантських груп концепцій, притаманних більше іудейській та ранній іудо-християнській традиції. Приміром, положення про часткову відстрочку посмертної заплати визнається у методистській церкві. Проміжний стан між смертю та загальним воскресінням розуміється подібно до того, як це було відтворено у новозавітних писаннях. Душа потрапляє у гадес, котрий поділяється на рай (для праведних) та геєну (для нечестивих). Після загального Суду благочестиві зійдуть на небеса, а грішники – у пекло [7, с. 377]. Окремі протестантські теологи на підставі новозавітних свідчень схильні розводити геєну та пекло, витлумачуючи їх як два окремих місця – у першому нечестиві караються у період між загибеллю та воскресінням, тоді як друге призначено для вічних мук після великого Суду [4, с. 999].

Серед протестантів зустрічається думка, що душа "спить" у проміжку між смертю та загальним воскресінням (*гіпнопсихізм*), відповідно, загробні блаженство й покарання мали реалізуватися лише після Суду. В іудейській релігії подібні вірування виявляють свою присутність зокрема у декотрих псевдоепіграфіях епохи Другого Храму (Псалми Соломона 3:11–12, 4 Езд. 7:61) та серед окремих єврейських релігійних мислителів рабиністичного періоду. Збіжних поглядів дотримувалися чимало з анабаптистів та соцініан (XVI ст.), а пізніше – ірвінгіани, адвентисти та Свідки Єгови. Позиція Лютера з цього питання є не цілком ясною, схоже, він сповідував погляди, близькі до вищеозначених. У листі до свого друга Ніколауса фон Амсдорфа Лютер висловив згодом, що "найбільш вірогідно", всі душі померлих сплять без усяких чуттів [6, 36]. Кальвін заперечував ці вірування у своїй першій теологічній роботі (*Psycioporannychia*, 1534). Більшість сучасних протестантських деномінацій, у тому числі лютерани, не приймають гіпнопсихізму.

¹ До сказаного треба додати, що деякі спільноти всередині євангельсько-католицької традиції, як от Англо-Лютеранська Католицька Церква, приймають вчення про чистилище. Також йому симпатизують окремі протестантські теологи та релігійні філософи, приміром Д. Уоллс (пор. Walls J. L. Purgatory: The Logic of Total Transformation, 2011) та К. С. Льюїс, щоправда, витлумачуючи чистилище в суто санктифікаційних смислах.

Усе вищезазначене дає можливість зробити певні узагальнення. Традиційні протестантські деномінації визнають казуальний зв'язок між ідеями прабатьківського гріха та пекла. Наслідки первородного гріха, такі, наприклад, як ступінь ураженості природи та волі людини по різному витлумачуються на Сході й на Заході, однак загалом християнські вчителі згодні, що падіння прабатьків викликало відокремлення від Бога, духовну й тілесну смерть та явилось причиною вічного прокляття.

Аналіз низки символічних текстів показує, що реформатори сприйняли й упровадили у догматичний корпус усталену концепцію вічного свідомого покарання зі збереженням таких елементів її, як теза про безвихідь та ретрибутивний смисл страждання. Означена есхатологічна модель, котра засновується на ідеї двоякого завершення демонструє властивий традиційному християнству ексклюзивізм та сотеріологічний рестрикціонізм.

Реформатори, а слідом за ними пізніші протестантські богослови намагалися уникати "зайвої" конкретики у таких питаннях, як природа тогочасного покарання та розташування інфернального локусу. Оскільки названі есхатологічні аспекти не були артикульовані в сакральних писаннях, їх вважали за краще уникати. Певні тенденції до метафоризації та інтеріоризації пекла, наявні вже в ранньому протестантизмі, опосередковуються – серед іншого – також і антикатолицькою полемічною стратегією.

Характерна для протестантизму орієнтація на новозавітну есхатологію та намагання відкинути церковне передання сприяло поширенню у деяких деномінаціях низки ідей, характерних передусім для раннього християнства та тогочасного іудаїзму: концепція очікування, відстрочення загробної відплати до часів загального Суду, психопанісія, анігіляціонізм.

Протестантизм не має загальноприйнятої доктрини щодо сутності проміжного стану: багатоголосся думок варіюється від концепції сну душі до теорії негайного воскресіння, згідно з якою смертна година є водночас і моментом воскресіння. Більшу однотайність протестантські течії виявляють у спростуванні ідеї чистилища та спорідненої із нею практики молитви за померлих. У теологічній площині відкинення чистилища й інституту церковного заступництва опосередковувалося уявленнями про остаточність визначення загробної долі одразу після смерті, сотеріологічною доктриною виправдання лише особистою вірою та індивідуалістичним принципом надії на власні сили. Акцент на відносинах окремого віруючого з Богом ослаблював значення церкви як посередника, а спасіння через благодать робило непотрібним сплату додаткової сатисфакції. До того ж поширене у реформатському богослов'ї вчення про предестинацію, з якого випливало, що ніщо не може змінити долю померлого, теж входило у конфлікт з доктриною посмертного спокутування. Отже, у протестантизмі подолання екзистенціального страху смерті й пекла здійснювалося не внаслідок надії на посмертне очищення, але через упевненість у безвідносності порятунку від волі й справ грішника.

Варто враховувати, що догматичні підвалини протестантизму закладалися в епоху домінування трагічної культури з її нав'язливим страхом перед вічним прокляттям та вірою у могутність сил зла. Ідеологічний та емоційний клімат епохи, її песимістична психічна спрямованість позначилися і на функціонуванні тогочасної релігійності. Класичний протестантизм відтворює бінарну картину земного та позагробового життя, що відповідає його соціальній онтології (праведник-грішник). Заміщення гуманістичних ідеалів пропагандою суворого аскетизму, перехід від теоантропоцентричного до влас-

не теоцентричного соціально-світоглядного модусу екзистенції зумовлював установлення в етичному та аксіологічному дискурсах вказаних опозиційних полярностей, котрі проектувалися і в потойбічний вимір.

Список використаних джерел

1. Кальвін Ж. Тolkованіє на Послание апостола Павла к римлянам [Електронний ресурс] / Жан Кальвін ; пер. с лат. И.В. Мамсурова, 2006. – Режим доступа : <http://calvin.reformed.org.ua/Downloads/Romans.pdf>
2. Мюллер Д. Т. Християнська догматика [Електронний ресурс] / Д. Т. Мюллер. – Режим доступа : <http://luter.hut4.ru/lib/dogmatika/>

3. Сельдерхайз Г.Д. Кальвін и молодежь церкви [Електронний ресурс] / Г.Д. Сельдерхайз. – Режим доступа : <http://calvin.reformed.org.ua/?p=690>
4. Эриксон М. Християнское богословие / Миллард Эриксон ; пер. с англ. – СПб. : Библия для всех, 1999. – 1088 с.
5. Hell and its Afterlife: Historical and Contemporary Perspectives: / I. Moreira, M. Toscano (Ed.). – Routledge, 2010. – 282 p.
6. On the Apocalyptic and Human Agency: Conversations With Augustine of Hippo and Martin Luther / K. Stjerna, D. A. Thompson (Ed.). – Cambridge Scholars Publishing, 2014. – 135 p.
7. Smithson W. T. The Methodist Pulpit South / William T. Smithson. – Washington, D.C. : William T. Smithson, 1859. – 558 p.

Надійшла до редколегії 16.02.17

Кузев В.В.

ЭСХАТО-ИНФЕРНОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС РАННЕГО ПРОТЕСТАНТИЗМА

Рассмотрен комплекс идей и верований относительно загробной участи грешной души в раннем протестантизме. Автор выявляет специфику эсхато-инфернологической доктрины протестантизма и эксплицирует главные религиозные, социальные и культурные факторы, которые сказались на ее формировании.

Ключевые слова: Бог, спасение, протестантизм, первородный грех, ад.

Kuzev V.V.

ESHATO-INFERNOLOGICAL DISCOURSE OF EARLY PROTESTANTISM

A set of ideas and beliefs regarding the afterlife of a sinful soul in early Protestantism are explored. The author reveals the specific character of the eschatological and infernological doctrine of Protestantism and explicates the main religious, social and cultural factors that affected its formation.

Keywords: God, salvation, Protestantism, original sin, hell.

УДК 1 "653

Р. В. Мартич, канд. філос. наук

БІБЛІЙНІ РЕМІНІСЦЕНЦІЇ ОСМИСЛЕННЯ ЖИВОГО В МИСЛИТЕЛІВ СХІДНОЇ ЦЕРКВИ

Рефлексивне поле східнохристиянських учень про сутність живого розгортається між двома полюсами: з одного боку, істини Одкровення, відступ від яких є неприпустимим, з іншого – потреби пізнати Творця в його творінні, узледити в ньому відблиск вищої мудрості. Саме в царині східнопатристичного філософування змінюються орієнтири: авторитет Святого Писання перевершує значення філософських текстів. Ці правила накладають відбиток на східнохристиянські вчення про живе, у яких віддзеркалюється біблійний пріоритет його витлумачень.

Ключові слова: життя, живе, східна патристика, Бог, людина.

Науковий досвід свідчить, що усвідомлення фрагментарності знань про життя лише підсилює творчі інтенції людини, наслідком чого є формування складної пізнавальної ситуації, яка все наполегливіше вимагає дослідження його багатомірності та різноманітних форм вияву. В умовах сьогодення відкриваються нові можливості у з'ясуванні сутності всього живого. Доводиться констатувати, що більш глибоке проникнення в таїни життя лише засвідчує нові горизонти в царині неосяжного, виявляє його розмаїтість і складність.

На сучасному етапі відбувається помітне зростання ролі релігії, а в контексті християнської цивілізації – перехід до "нового" християнства; особливою звучання набувають ідеї мислителів східної патристики. Східна патристика, заклавши основи християнського богослов'я, з одного боку, здійснила синтез античної філософії та християнства, з іншого – стала ретранслятором їх ідей у подальший розвиток духовної культури, гуманістична дія яких відчувається й дотепер. Отці східної церкви відстоювали та утверджували ідеї цінності живого як творіння Божого, третельного ставлення до нього, обожнюючи будь-який прояв життя, наділяючи його духовно-моральними вимірами. Актуалізація їхніх учень має значення для сучасної України, оскільки саме східна патристика безпосередньо пов'язана з православ'ям, яке протягом століть задавало ритм і вектор розвитку вітчизняної культури.

Метою статті є розкриття біблійних ремінісценцій осмислення живого в мислителів східної церкви.

Реалізація поставленої мети дослідження передбачає послідовне виконання таких завдань: розкрити особливості біблійної інтерпретації живого в контексті її впли-

ву на східнохристиянські вчення; виявити концептуальні засади осмислення живого у східнопатристичній думці;

Об'єктом дослідження є релігійні та філософські вчення мислителів східної патристики II–VIII ст.

Предметом дослідження є трактування сутності живого та його особливостей у східнохристиянських ученнях.

Розуміння особливостей та закономірностей живого забезпечує відповідне, тотожне його усвідомлення й осмислення. Становлення сучасного бачення живого і його організації не можливе без переоцінки та аналізу його в ранньохристиянській філософській традиції. Значне місце щодо аналізу поняття живого у ранньохристиянських і філософських вченнях належить дослідженням В. Зеньковського, С. Келлера, М. Кріля, Є. Лебідя, В. Петрова, О. Предко, М. Стадника, Є. Харьковщенка, Л. Ціпіна, С. Франк, В. Чудомеха та ін.

У нашій статті ми акцентуємо увагу на ґенезу становлення та реконструкцію уявлень представників східної патристики про живе.

Вивчення богословських систем повертає до богословських начал, у яких закладені християнські догми, на які спираються богослови в тлумаченні сутності живого. Раннє християнство як засадничу взяло ідею про самозародження життя з Біблії (наївна розповідь про те, як бджоли зародилися в нутрошцях загиблого лева), яка, у свою чергу запозичала цей переказ з містичних сказань Єгипту і Вавилону. Богословські авторитети кінця IV – початку V ст., "отці християнської церкви", поєднували ці сказання з ученням неоплатоніків і зробили на цій основі свою містичну концепцію походження життя, – вважає О. Опарін [10, с. 15]. Загалом покладені в основу праць ранньохристиянських філософів містичні, а отже, ірраціональні християнські догми

становлять певний фундамент. Однак концептуальні основи християнського світобачення закладено в Біблії.

Біблійний креаціонізм, що передбачає акт творення як чудесне породження дією Божественної волі (Бут. 1:3), згадується у знаменуванні матеріального світу (Бут. 1). Саме в біблійній традиції вперше виражена ідея творення "з нічого" (2 Мак. 7.28). Творення живої природи виступає як акт волі, а не акт природи. Творення – акт, що має початок, тому в силу свого походження твар буде істотою, що підлягає змінам, переходу з одного стану в інший. Виникнення тварного через творення є виявом божественного бажання "єдиного обґрунтування тварного" [8, с. 155].

Критерієм визначення живого в Біблії є так званий "дух життя" чи "душа жива", "дихання життя". До живого за такого підходу належать тварини, птахи (Бут. 1:20; 9:10), риби (Бут. 1:21), худоба, плазуни, звірі (Бут. 1:24, 25; Бут.9:10), людина (Бут. 2:7). В іншому фрагменті з'являється поняття "істоти", яке об'єднує "людину", "скотину", "плазунів", "птахів" (Бут. 7:23), або ще "всьяке тіло, що рухається на землі" – "птахи", "скотина", "звірі", "плазуни", "людина" (Бут. 7:21). Подобою живих істот є ангели (Єзекіля 1.5–1.9; 1.14).

Живе, за біблійною традицією, було продуктом божественного творення. Відповідно, пізнання його сутності як тварного за своєю природою, відзначаючи його службовий характер щодо божественного промислу, як стверджує С. Головащенко, здійснюється через пізнання Біблії – тлумачення її смислів [4, с. 312]. Тварна природа живого дає підстави розглядати його, по-перше, як частину розумно влаштованого світу, по-друге, у цілісному процесі космогенезу. За Шестодневом, розгортання світу здійснювалось за Божим задумом, який був позначений внутрішньою логікою і чіткою послідовністю. Живе з'являється, постає після зовнішнього, формального влаштування світу і заселяє його, визначаючи "концентричні кола буття, в центрі яких стоїть людина як їх потенційне завершення" [8, с. 292]. З-поміж зовнішніх чинників (світло, п'ятьма, земля (суша) вода) біблійна оповідь вирізняє один – землю. За В. Лоським, геоцентризм виявляється в тому, що таємниці божественного домобудівництва здійснюються на землі і включаються в земну історію; земля, як магніт, об'єднує навколо себе елементи Всесвіту, не даючи їм розсіюватися в безмежних космічних світах; земля, зрештою, стала плоттю людини [8, с. 292]. Слухняна Логосу, ця Земля бере участь у творенні більшої частини живого.

На третій день, коли, власне, із води з'являється суша, їй звелено учинити рослин – першу форму життя. Не сам Бог їх творить, а велить землі: "да учинить земля зелень трав'яну і дерева", оскільки земля вже здатна була учиняти і живити живе.

На п'ятий день Слово створює риб і птахів: вода, волога (як елемент) отримує повеління їх виробити. Так встановлюється цікаве зближення між істотами плаваючими і літаючими (зовнішні форми яких насправді схожі), між водою і повітрям, загальними властивостями плинності і вологості. Тут яскраво помітно, що це не космогонія в сучасному сенсі цього терміна, але деяке інше бачення буття і його ієрархічності, бачення, для якого вирішальне значення має таємниця форми, "вторинні якості" чутливого світу (що так нехтують наукою), що обертають до умоглядних глибин, до "логосів" творення. Отже, можна говорити про дві триади творення. Перша триада, що розгортається протягом перших трьох днів, ідеться переважно про акти відділення світла від темряви, води від суші, тобто постає структурування світу. Друга триада, що триває з четвертого по

шостий день, включає створення того, що наповнює світ (світила, риби та птахи, тварини та людина).

На шостий день земля (як елемент), у свою чергу, отримує знову-таки повеління – учинити тварин. Але далі в оповіді про цей же день з'являється ще одне дієслово – створимо, яке має концептуальне значення, оскільки визначає модус походження. Св. Ісаак Сирін вказує на деяку таємничість, яка наявна у творенні, розрізняючи людяність божественної діяльності: якщо щодо створення рослин і тварин Бог через послідовні накази велить матерії – землі – їх учиняти, то вищі живі істоти – людей та ангелів – Він творить сам. Ангельських духів Він творить "у мовчанні" – ще поза часом, як уважає Василій Великий. Так само і творення людини: Бог не наказує, а говорить Собі: "Створимо людину за Образом Нашим і подобою Нашою" (Бут. 1.26). Тобто творення – це не акт природи, а акт волі – обдуманий, вільний: переведення із небуття до буття; у такому розумінні він є властивістю виключно Бога, Бога-Трійці.

Антична філософія не знала "творення" у такому значенні цього слова. Деміург Платона – не бог-творець, а радше облаштовувач всесвіту. "Бути" для еллініської думки – значило бути в якомусь порядку. Тому ідеєю творення з нічого Біблія долала античну філософію.

Своїми повеліннями Бог влаштовує частини живого, викликаючи їх до буття. Але ангелів і людей не можна вважати частинами, бо вони особистісні істоти. А через те, що людина як особа охоплює у собі ціле, вона навіть повніша, багатша, змістовніша за ангельських духів. Отже, перший поділ живих істот у Біблії відбувається за модусом походження – учинені і створені.

І ось після цього оповідання першої глави Буття про створення світу в другій главі з'являється ще одне. Те, як розгортається акт творення, викладено тут в абсолютній іншій термінах. Не вдаючись до визначення причин наявності двох варіантів і не порівнюючи їх (цьому достатньо уваги приділили біблійні критики), звернемо увагу на їхні онтологічні смисли.

Якщо перша розповідь асимілює людину з іншими земними істотами в одному – загальному благословенні – і підкреслює антропокосмічну єдність у плані природному, то друга точно визначає місце людини. Справді, тут надана абсолютно інша перспектива: людина з'являється перед нами не лише як вершина творення, але і як самий його принцип. Із самого початку ми дізнаємося, що ще не було рослин, тому що не була ще створена людина: "не було людини для обробітку землі". Потім детально викладається процес створення людини: "І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ноздри її, і стала людина живою душею" (Бут. 2,7). Значить – підкреслюють отці – людина виліплена Самим Богом, Його руками, а не викликана одним тільки Його Словом, і дихання Самого Бога перетворює цю глину на "живу душу".

Тваринний світ у другій розповіді з'являється після людини і в співвідношенні з нею, для того щоб людина не була більше самотньою, але щоб у неї був "помічник, відповідний їй". Адам дає імена тваринам, яких Бог до нього приводить, тому що світ створений Богом для того, щоб людина його вдосконалювала. Людина зсередини пізнає живі істоти, проникає в їхню таємницю, керує їхнім багатством: вона – поет, поет для Бога, тому що Бог "привів їх (тварин) до людини, щоб бачити, як вона назве їх".

Тоді мова збігалася із самою суттю речей, і ця безповоротно втрачену райську мову знаходять знову не дослідники окультизму, а тільки ті "милостиві серця", про які говорить Ісаак Сирін, ті серця, "які полум'яніють любов'ю до всього тварного світу ... до пта-

хів, до звірів, до усієї тварі". І дикі тварини мирно живуть біля святих, як у той час, коли Адам давав їм імена. Отже, у цьому другому оповіданні про створення людини вона є іпостасю земного космосу, а земна природа – продовженням її тілесності.

Притча теж була специфічною особливістю трактування і розуміння світу. Як зазначають історики філософії, її символічне тлумачення дійсності було гносеологічним фактором мислення, його певним методом і формою. Тож перші літературні жанри, наявні у Біблії (епос, притчі, пророцтва, апокаліптика тощо), "у сутності своїй" приховують "міжрядковий" смисл, застосовують алегоричні та символічні засоби вираження.

Біблійний текст як сакральний є символізований, він передаче уявлення про тварин і рослин в міфічно-символічному плані, використовуючи символічні й алегоричні засоби вираження. Символ у такому тексті вважається засобом "вимовляння невимовного", "вимірювання невимірюваного", "коли слова і образи скінченно буття висловлюють і передають таємницю буття вічного мовою земних уявлень" [4, с. 215]. Тлумачення дійсності через символ допомогло досягнути алогічних догматів, що їх неможливо висловити на вербальному рівні. Тому своєрідною рисою було бачення дійсності через наочні образи, за допомогою яких пояснювалися складні для розуміння ідеї, догмати, явища життя.

У третій книзі Царів Цар Соломон, отримавши мудрість і великий розум, розповідав притчі й пісні про дерева, тварин, птахів, плазунів і про риб (Третя книга Царств 4.33, 4.34). Тут уперше розмежовується все живе на рослинне і тваринне. Окрім згаданого вище поділу на рослинне і тваринне, усе живе в Біблії поділяється на тілесне і духовне. До духовного належить душа людини та ангели [1, с. 60], до тілесного – тварини, люди. Як бачимо, поза біблійною класифікацією залишились рослини.

З цього приводу цікавими є зауваження І. Берлянда. Трактуючи текст Книги Буття, а саме "третього дня", він висловлює таку думку: "Зверніть увагу, Бог не сказав: хай буде зелена трава, але сказав: нехай земля створить зелень трав'яну і дерева, тому що земля вже здатна була виробляти і жити живе", також згодом богослов зазначає: "Земля і може ... зробити зеленіючу траву, яка розсіває в землю своє насіння і плодоносні дерева, здатні (як пташенята, що вилупилися з яєць) жити і продовжувати свій рід на ній" [3, с. 22]. У тлумаченні автора чітко спостерігається належність рослин до живого, чого ми не зустрічаємо в біблійному тексті. Рослини, які в сучасному науковому розумінні вважаються живими, в біблійному тексті не є такими, а створені для споживання тим, "що душа в ньому жива", а саме для людини та тварини (звірі, птахи, плазуни) (Бут. 1:29–30), тобто є джерелом життя для всіх живих істот. Однак саме рослини стали першою формою життя, і саме в їх описуванні Біблія вказує спосіб буття живого – здатність жити і продовжувати свій рід.

Суть тварного розкривається в символічному змісті біблійних текстів. Навіть назви тварин у символічному сенсі передбачають урахування тих чи інших сутнісних особливостей та ознак певної тварини. Наприклад, бик передбачає розлученість, горлиця – цнотливість, голуб – святиню, розумна вівця – людину. Біблійне "Пасти вівців" Максим Сповідник трактує як розумне начало душі [5, с. 45]. Птахи означають загалом пихатість, гонористість, гордість; земні тварини – пристрасть до сріболовства, яка вирізняється відповідно до вдачі різних тварин.

Завершує ряд тілесних живих істот, або ж земних, найважливіше створіння Боже – людина. Створена із землі за

подобою Божою, вона постала на межі умоспоглядального й чуттєвого, вона поєднує в собі два світи і є причетною до усіх сфер тварного Всесвіту, обіймаючи його в собі.

Треба зауважити, що положення про шестиденне творення поставило багато запитань перед вихованими на античній мудрості філософами та богословами, так що "вже давньоєврейські коментатори Біблії Арістобул і Філон Александрійський вдалися до алегоричного тлумачення. Вони вважали, що "світ створений миттєво", а цифра шість, позначаючи кількість днів творення, є просто символом" [7, с. 77]. Такий підхід був не просто виваженим, а необхідним для навернення до християнської віри: треба було дати відповіді на всі запитання неопитів.

Александрійська школа християнського богослов'я успадкувала не тільки метод алегоричного трактування, але і більшість самих тлумачень, даних Філоном. Зокрема, александрійські отці церкви прийняли вчення про миттєве творення. "Ні одне творіння, – категорично заявляє святий Афанасій Великий, – не старше за інше: всі роди створені зразу, разом одним і тим же повелінням" [2, с. 341]. Зручність такого рішення визначається тим, що "тут не доводиться запитувати, що було раніше, а що пізніше. У світлі алегоричного підходу будь-який біблійний персонаж легко перетворювався на абстрактну ідею, будь-яке оповідання могло виявитися не розповіддю про конкретні події, а лише вираженням божої настанови людям" [6, с. 213].

Як бачимо, Біблія космогенезу запропонувала як методологічний принцип визначення живого наявність у субстанції "духу життя", вселеного в неї Богом, і як головний критерій – здатність жити і продовжувати свій рід. У філософії та теології отців церкви цей підхід знайшов своє продовження.

Климент Александрійський (?–211/216 рр.) – автор першої універсальної теоретичної богословської системи, вважав, що Логос творить, організовує увесь світ. З іншого боку, поглиблюючи розуміння Логоса-Сина, посилювалось креативне начало світу і живого. Дотримуючись біблійного поділу живих субстанцій на тілесних та духовних, Климент Александрійський акцентує на їх однаковій сутності – вони є твореними, а тому і спосіб життя у них однаковий – споглядати і дотримуватись поміркованості й стриманості. Як бачимо, увиразнюється гностична і морально-етична спрямованість його думки: для Климента Александрійського наука є допоміжним засобом для віри, а справжній "гнозис" включає в себе обов'язково досягнення найвищої моральної досконалості.

Звертаючись до "Строматів", можна вибудувати ряд живих істот, як убачає їх досконалість Климент Александрійський: тварини, людина, ангели, Бог – і в кожній істоті є своє призначення. Надаючи тварному еству сутнісних характеристик їхнього значення для соціуму, він поділяє тварин на чистих для людей і нечистих. Такий поділ, як і в біблійній традиції, ґрунтується на фізіологічних особливостях: "хто має роздвоєне копито і належить до жуйних" – це чисті тварини, а ті, які не мають хоча б однієї з необхідних за законом особливостей – це нечисті. У богословській системі Климента Александрійського людина визнається такою, що має подвійну природу – складається, з одного боку, з тих же елементів, що і тварини; з іншого боку, є в ній і духовне начало, тобто складається вона з душі і тіла. Тіло зайняте землею і гнеться до неї; душа ж прагне до Бога. Просвітлена істинною мудрістю, вона спрямована вгору до споріднених їй небожителів; всіма своїми силами трудиться вона над звільненням від похотей тіла. Тільки звільнення від гріха є запорукою справжнього життя для душі. Грішне ж життя – це смерть для неї. Діалектика життя – смерті набуває оберненого порядку: тіло, яке

існує у пристрастях, вбиває його животворящий дух. То чи можна таку людину вважати живою? Тіло – душа, життя – смерть, гріх – моральність. Це ті поняття, навколо яких розгортатимуться богословські погляди усіх наступних отців церкви.

Якщо людина як жива істота тільки спрямована до вічного і блаженного життя, то найбільш близькими його учасниками є ангели як "найбільшої чистоти істоти". Климент Александрійський, вказуючи на місце їх перебування, визнає поділ живих істот на тілесних – духовних і одночасно на земних – небесних. І зрештою, найдосконалішою і найсвятішою є найблагодійнішою живою істотою Климент Александрійський визнає Сина Божого, за єством найбільшого до єдиного вседержителя. Його перевага над іншими живими істотами полягає в повелінні й управлінні, всемогутності, знанні таємничих законів буття, неподільності і перебуванні одночасно скрізь.

Другим видатним представником Александрійської школи був Ориген (бл. 185–253/254 рр.). Його "можна воістину назвати засновником християнського богослов'я" [9, с. 86]. Ориген був одним із визначних християнських мислителів, здійснив вплив на християнську філософію наступних християнських мислителів III–IV ст., зокрема на розвиток патристичної антропології.

Багато що в теорії Оригена викликало сумнів у церковній владі (зокрема, подібно до того, як в ученнях неоплатоніків Ум завжди народжується із Єдиного, так і в ученні Оригена друга істотасть божественної Трійці постійно народжується, виходить із першої), що й призвело до засудження поглядів александрійського богослова при імператорі Юстиніані (553 р.). Прот. І. Мейендорф зазначає: "... вчення Оригена зробило величезний вплив на все наступне богослов'я, але, незважаючи на це, церква засудила його самого і його твори як еретичні. З приводу ересі створимо ще раз: у нашому за непаломо світі повної свободи від помилки не існує, і в якомусь сенсі люди навіть "мають право" на помилку. Єретичні твердження можна відшукати у будь-якого святого отця. Але не існує і такого явища, як повний, абсолютний еретик: і в ученні Оригена є багато глибоких і важливих істин" [9, с. 15].

Ориген як учень Климента Александрійського наслідує концепцію Логоса і виникнення всього тварного з Логоса, який надає "тілесній природі" мінливого характеру та забезпечує перехід з однієї сутності (природи) до іншої, створюючи роди та види в ієрархії живого. Різноманітні душі знаходять собі оселю в тілі, душа в тілі – рухома причина живого організму. Тілесне життя – найпочесніше. Тварини мають також розподіл за видом руху: одні – ті, що діють за вродженими безумовними рефлексами або за набутими, умовними рефлексами (тварини); інші – ті, що мають розум і керують свідомо власними діями (люди).

Наявна матерія завжди існує з якісними характеристиками і використовується для "створення будь-яких форм і видів" рослин і тварин [11, с. 107]. Особливе місце Ориген надавав безперервності існування тілесної природи, яка "має здатність до різноманітних перетворень", утворюючи при цьому "різноманітні роди" та види організації живого. Будь-які поживні речовини, які людина споживає, перетворюються на субстанцію тіла [11, с. 106]. Цим судженням Ориген завбачив фізіологічні процеси, які було розкрито у подальших ученнях Григорія Нісського, Немезія Емеського, Іоанна Дамаскіна.

В особливий рід тварного виокремлює Ориген тих, які мають "природну життєвість", або душу. Вони мають причину руху в собі (тварини, дерева тощо). В особливий різновид Ориген виокремлює приручених людиною тварин, "чутливих собак і військових коней", які здатні

до "особливої упорядкованості рухів" порівняно з іншими тваринами. Такі рухи "здійснюються не стільки за допомогою розуму, скільки під впливом певного збудника" до природного потягу, яким цих тварин обдаровано [11, с. 179]. Водночас людину Ориген вважає належною до "розумних тварин", які, окрім "здатності до уявлення", мають ще й розум. Порівняно з іншим тварним людиною притаманна "сила розуму, за допомогою якого може розпізнати природні устремління". Завдяки властивостям такого розуму людина може "управляти своїми бажаннями", устремліннями тощо [11, с. 178–179]. Загалом, характеризуючи роль розуму для поведінки людини, Ориген розкриває його значення в оцінці "зовнішніх впливів", а також природних людських устремлінь. Критерієм до відповідної поведінки є добро і зло [11, с. 179]. У розділі "Про удосконалення світу" розмежовуються дві природи, що видозмінюються – природа видима і невидима (безтілесна). Природа невидима – "розумова – змінюється душею і розміщенням", тілесна ж природа "набуває суттєвих змін", вона перетворюється "на форми або види під дією зовнішніх сил" [11, с. 263].

Відмінні функціональні особливості рослинного і тваринного пояснюються способом управління тілесним. Наприклад, "спосіб управління" рослин відрізняється від "способу управління" тварин, людей. Людина "не може зрозуміти рушійні сили цього процесу" [11, с. 275]. Класифікаційною основою до розмежування живого є розділення "розумової природи" відповідно до різновидів "тілесної природи", яка повинна "існувати доти, поки існує це живе". Елементами організаційного розвитку живого, на думку Оригена, є те, що "через певні проміжки часу і з причини різних рухів тіла направляються до кращого", змінюються в постійному взаємоперетворенні [11, с. 325–326]. У богословській системі Оригена акцентовано, що всі розумні істоти утворюють спільно єдиною ієрархію буття, місце в якій залежить від ступеня моральної досконалості. Власне, Ориген систематизував і обґрунтував той ряд, що вибудував Климент Александрійський. Ці уявлення використовували на той час як основоположні.

Отже, значний вплив на осмислення ідеї живого в східній патристиці відіграла його біблійна інтерпретація, де вперше виражена ідея творення з "нічого". Біблійний креаціонізм передбачав акт творення як чудесне породження дією Божественної волі. У біблійній традиції вперше виражена ідея творення "з нічого". Творення живого виступає не як акт природи, а як акт волі, який мав свій початок. У силу свого походження жива істота наділена здатністю змінюватися, переходити з одного стану в інший. Критерієм визначення живого в Біблії є так званий "дух життя". Постанова живого позначене внутрішньою логікою і послідовністю, які дають підстави розглядати його в процесі космогенезу в складній системі зв'язків з іншими частинами розумно влаштованого світу. За принципами зоологічної систематики Біблія подає класифікацію живого, яка накладається на "сакральну". Суть тварного живого розкривається в символічному змісті біблійних текстів; через них виражаються морально-етичні настанови Вічної книги.

Список використаних джерел

1. Архимандрит Никифор (Баженов). Библиейская энциклопедия / архимандрит Никифор (Баженов). – М.: Дар, 2006. – 1088 с.
2. Афанасий Александрийский. Творения иже во святых нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийскаго / Афанасий Александрийский; Свято-Троицкая Сергиева Лавра. – 2-е изд., испр. и доп.. – [Б.м.], 1902. – Ч. 2. – 496 с.
3. Берлянд И. М. Ключи к Библии: сотворение мира / И. М. Берлянд. – К.: Кирило-Афанасиевское Православное Братство, 1994. – 79 с.
4. Головащенко С. І. Біблієзнавство: вступ. курс / Сергій Іванович Головащенко. – К.: Либідь, 2001. – 496 с.

5. Исповедник Максим. Вопросы и затруднения / Максим Исповедник; пер. П. К. Доброцветова; общ. ред. А. И. Сидорова. – М.: Паломник, 2008. – 303 с.
6. Крывелев И. А. Библия: историко-критический анализ / Иосиф Аронович Крывелев. – М.: Политиздат, 1982. – 255 с.
7. Крывелев И. А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация / Иосиф Аронович Крывелев. – М.: Наука, 1968. – 290 с.
8. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В. Лосский // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 95–260. – (Серия "Памятники богословской мысли").

9. Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие / Иоанн Мейендорф.; пер. с англ. Л. Волохонской. – 4-е изд., испр. и доп. – К.: Храм преподоб. Агапита Печерского, 2002. – 360 с.
10. Опарин А. И. Возникновение жизни на Земле / Александр Опарин. – 3-е изд., полн. перераб. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 457 с.
11. Ориген. О началах / Сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.); в рус. переводе с прим. и введением Н. Петрова. – Новосибирск: ИПЧ "Лазарев В. В. и О", 1993. – 383 с.

Надійшла до редколегії 11.02.17

P.V. Martych

БИБЛЕЙНЫЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ ОСМЫСЛЕНИЯ ЖИВОГО У МЫСЛИТЕЛЕЙ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ

Рефлексивное поле восточнохристианских учений о сущности живого разворачивается между двумя полюсами: с одной стороны, истины Откровения, отступление от которого недопустимо, с другой – потребности познать Творца в его творении, усмотреть в нем отблеск высшей мудрости. Именно в сфере восточнопатристического философствования меняются ориентиры: авторитет Священного Писания превосходит значение философских текстов. Эти установки накладывают отпечаток на восточнохристианские учения о живом, в которых отражается библейский приоритет его толкований.

Ключевые слова: жизнь, живое, восточная патристика, Бог, человек.

R.V. Martych

BIBLE REMINISCENCES JUDGEMENT OF LIVING THE THINKERS OF THE EASTERN CHURCH

The reflexive field of the eastern christian studies about the essence of living is revealed between two poles: on the one hand, the truth of Revelation, the deviation from which is impermissible, from the other hand - the necessity to cognize the Creator in his creation, to see in it the gleam of the higher wisdom. Exactly in the branch of knowledge of easternpatristical philosophizing the guidelines are changed: the authority of Holy Writ exceeds the meaning of philosophical texts. These sets impose the impression in the easternchristian studies about living, in which the biblical priority of his interpretations is reflected.

Key words: life, living, eastern patristic, God, man.

УДК 173.7+291.5

О. В. Мороз, канд. філос. наук,
М. В. Слив'юк, магістрант

РИСИ ДОХРИСТИАНСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ В ПРАЦЯХ АРСЕНА РІЧИНСЬКОГО

Розглянуто становлення та розвиток дохристиянської релігійної думки в контексті наукових доробок А. Річинського. Виокремлено риси українського дохристиянського світогляду (культ господаря, відсутність дуалізму в тлумаченні символічної сутності протилежності "Добро – Зло", природний оптимізм, космологізм, глибока релігійність, магічно-символічний характер) та проаналізовано їх повну або часткову реалізацію у вітчизняних модерних філософсько-релігієзнавчих студіях.

Ключові слова: А. Річинський, релігійний світогляд, національна культура, культ господаря, протилежність "Добро – Зло", природний оптимізм, релігійність, синкретизм, Універсум.

Релігія завжди була невід'ємною складовою свідомості українського народу. Всеосяжне розуміння його світоглядно-ментальних характеристик, релігійних традицій, культових обрядів та звичаїв неможливе без заглиблення у корінні підвалини зародження та розвитку релігійної думки крізь призму історії, дослідження впливу інших релігій та історичних подій, пов'язаних із етапами розвитку релігійної самосвідомості українців. У цьому контексті найбільшої актуальності набуває творчість ідеолога українського православ'я, філософа, релігієзнавця, активного церковного та громадського діяча А. Річинського, який був провідником церковного руху за українізацію Православної церкви на Волині в міжвоєнний період.

Протчем останнього десятиріччя інтерес до праць А. Річинського постійно зростає, свідченням цього є низка конференцій, організованих та проведених взаємними та спільними зусиллями членів інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди та Кременецького медичного училища імені А. Річинського на чолі з його директором П. Мазуром. У працях сучасних науковців – А. Гудими, А. Колодного, П. Крالياка, З. Лось, Л. Михальчука, Т. Міненко, О. Сагана, І. Скакальської, Н. Стоколос, Г. Чернихівського – висвітлено основні життєві віхи А. Річинського, розкрито особливості громадсько-релігійної та краєзнавчої діяльності, а також його бачення проблем етнології релігії, шляхів розвитку та консолідації української нації тощо.

Мета статті – дослідити та проаналізувати праці А. Річинського, визначити їх концептуальні засади у

контексті виокремлення провідних рис дохристиянського релігійного світогляду.

Формування релігійності українського народу, її визначальних рис пов'язане із зародженням та становленням українства загалом. Цей процес відбувався нелегко, оскільки постійно зазнавав різносторонніх впливів представників інших націй з притаманними їм світоглядними орієнтирами, національною культурною самобутністю, традиційно-звичаєвою обрядовістю, тому припускав навіть процеси зміни пануючих релігій на власній території. Завершення вищеперерахованих колізій відбулося в добу українського Просвітництва XVI – XVII ст., у якій утверджується цілком своєрідний український релігійний характер з властивими суспільно-історичними переживаннями та психологічними ознаками. Опираючись на етнологічні чинники, історичні знахідки, окреслені у працях А. Річинського, можна вибудувати парадигму становлення українського релігійного світогляду, його характерних рис та ознак, завдяки яким відбувається виокремлення релігійного змісту національної культури українського народу в руслі загальнолюдських культурно-релігійних надбань.

Першою визначальною прикметою українського дохристиянського релігійного світогляду, на думку ідеолога українського православ'я А. Річинського, є безпосередній характер, відсутність усяких посередників між людиною і божеством. Господар дому (також його господаря) є виконавцем усіх священнодійнь (обрядів), сам приносить жертви й безпосередньо встановлює містичний зв'язок між собою й божеством, цілим світом та всіма космічними

ми силами [8, с. 92]. Він є охоронцем та захисником сімейного храму – свого хатнього помешкання, де споконвіків зберігаються та примножуються духовні традиції, дух українського народу і душі кожного покоління.

Основним місцем існування української родини є рідний дім як осереддя походження людини, де вона відчуває своє центральне положення, "рідний куточок світу", "першоцвіт". Відчуття захищеності, родинно-домашнього затишку, внутрішньої гармонії стає можливим при наявності в домі господаря, завдяки якому відбувається збереження та примноження родинних цінностей, сердечного єднання всіх членів родини, сімейної захищеності та міцності. Релігійно-філософська символіка дому позначає святе довкілля буття господаря та всіх членів його родини, у якому він є хазяїном оселі, її володарем, оскільки посідає чільне місце в маленькій ніші людського існування, від міцності та стійкості якої залежить могутність цілої нації, світу, Універсуму.

Особливо поважний й величний вигляд має роль господаря як духівника у Свят-Вечірній обрядовості. "Згадати хоч би момент, коли він, взявши хліба, маку, грани й ладану, обходить ціле обійстя й обкурює все ладаном, виголошуючи при тому ритуальні промови й заклинання. Потім він із мискою з набраними в ній дев'ятьма стравами та сокирою виходить на двір і окликає всі неприявні сили, запрошуючи їх на Святу Вечерю, обкурює ладаном хату й домашніх і промовляє з цілою родиною прекрасну святовечірню молитву за всіх не-присутніх, за всіх страждаючих, навіть за всіх забутих, а вкінці – і за худібку" [8, с. 93]. Важливість та величність культу господаря в українській релігійній традиції не втрачає свого значення і в наш час, оскільки він – оберіг добра й мудрості, щедрості та дружельюбності щодо своїх нащадків, батьків, друзів. Господиня також активно виступає поруч із ним. Виконують вони всі ці священнодійння за повної віри у свою здатність сполучитися в цих обрядах з усіма вищими силами з надією на прощення гріхів та молитвою про щасливе та довге життя своїх дітей та родичів.

У цьому контексті реалізується така риса українського релігійного світогляду, підкреслена у працях А. Річинського, як почуття якоїсь своєї, інтимної близькості між людиною й Богом. Причому ця риса яскраво виявляється у сучасному суспільстві: людина у своїй розмові з Всевишнім не шукає посередників, у ролі яких можуть виступати священник, духовна особа, церковний або громадський діяч, а, відвідуючи церкву, господній храм тощо, усе частіше розкриває свої найпотаємніші помисли вдома наодинці з іконою або запаленою свічкою.

У модерній вітчизняній релігієзнавчій думці, як констатують її представники, проблема духовності як однієї з основних ознак людського буття, що відповідає за відносини людини з Богом, полягає у зниженні рівня духовного життя православних християн. На підтвердження цього наведемо думку протоієрея УАПЦ Є. Заплетюка, який вважає, що з кожним днем ми все більше стираємо власну богоподібність, і все більше стаємо схожими на озвірілих егоїстичних істот, які в пошуках власного блага та насолоди готові зрадити чи продати всіх і все, спричинити навіть найближчим людям біль і страждання лише для того, щоб кілька хвилин, чи навіть секунд, відчутти своє примарне щастя [3]. Причиною цьому є нерозрізнення духовних та моральних напрямів людського життя, відсутність демаркації духовного й морального. Якщо духовність у цьому разі розкриває внутрішню грань людського ества, її відносини з Богом, то моральність кристалізується у процесі зовнішнього, безпосереднього контакту особи з іншою

людиною. У сучасному суспільстві поширеним явищем є позування, акторство людини навіть у справі віри, відвідин храму, молитви тощо, але водночас така людина може бути гріховною, повною бруду, а тому бездуховною істотою.

За визначенням С. Кримського, духовність – це знання, інформація, це культура, відбита через потреби особистості, потреби духу, національного досвіду [5, с.22]. На сучасному етапі духовність припускає варіативність, оскільки людяність як складова частина духовності трактується по-різному. Однак шлях духовності – це шлях до життя й спасіння через покору Богу, покаяння і прийняття догматів віри. Важливу роль у цій справі відіграє особистісний стан людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття людиною самої себе, відродженням людського у людині. Цей процес супроводжується глибокою духовністю й релігійністю, оскільки релігія засвідчує входження людини у світ, самоусвідомлення себе його невід'ємною частиною. На основі вищезазначеного доходимо висновку, що риси українського дохристиянського релігійного світогляду, виокремлено та зазначено у працях А. Річинського, зокрема щодо проблем інтимності віри людини, її безпосереднього характеру, самоусвідомлення людиною евангельських заповідей, внутрішнє почуття віри на противагу її "акторській показовості" тощо, знаходять яскраве вираження в сучасному релігійно-філософському дискурсі.

Для староукраїнського релігійного світогляду, на переконання А. Річинського, характерним було відсутність дуалізму. У найдавнішій обрядовій творчості навіть немає згадки про злого духа, натомість існувала "правда на весь світ". Брак виробленої демонології та дуалістичних понять призвів до виникнення ще однієї предковичної риси українського світогляду – природного оптимізму, що спирався на уявлення про Бога як людського Добродія, такого близького до нас, справедливого Господаря світу. Те зло, яке неминуче трапляється в людським житті й над яким терпить сам Господь, залежить не від якогось Зла-Абсолюта, рівнозначного Богові, а лише від такої вже Долі (ближче не окресленої), персоніфікованого випадку. Звідси – відомий фаталізм українців, що вкупі з природними (полудневими) лінощами призвів до нашої славнозвісної інертності й пасивності – національних рис, які так тяжко заважали в українській історії [8, с. 97].

Народна обрядовість виявляє ще одну своєрідну особливість староукраїнського релігійного світогляду – космічне почуття (космологізм), що дає, наприклад, можливість господареві призвати на Святу Вечерю усіх понад час і за гріб, переступаючи границю просторові, часу і навіть окремішності поодиноких істот – в інтуїтивним передчуванні внутрішньої єдності Всесвіту та ілюзорності теперішнього поділу речей. На Святвечір господар кличе "божі і грішні душі", усіх померлих і не-присутніх живих, приятних і неприяних, й навіть ворожі сили природи, диких звірів і домашню худібку. Свят-Вечір – спільне свято всіх християнських душ, які перебувають в очікуванні Різдва Христового. Газдиня залишає потрошки кожної страви "ангелам та померлим душам", а коли хтось ще вміє грати на скрипці, то по Святій Вечері грає, бо душі померлих дуже від того радіють [8, с. 97]. Звідси – споконвічна віра українців у загробне існування, праведний спосіб життя на землі з метою отримання подяки у світі потойбічному, через віру, творчість й свободу людина покликана до вічного життя. Вічність як атрибут Божественного буття буде такою, яку людина заслужить на землі.

Потойбічне життя в уявленнях українців змальовується та виступає досить реалістично, тому й душа в народній уяві є чимось матеріальним, а життя поза гробом уявляється тільки деякою відміною життя земного, дуже подібною до нього. На основі вищезазначеного доходимо висновку про синкретичний характер релігійного світогляду українців, в якому відсутня чітка межа між обома світами – теперішнім і загробним. Тому зростає ідея основної єдності всього буття.

Український релігійний світогляд характеризується глибокою вірою та свідомим безпосереднім містичним зв'язком між людиною й Богом, а тому і цілим світом. Цей зв'язок у народній уяві був дуже щирим, інтимним, оскільки образ Бога-Творця не був виразно відмежований від прадіда – першого Господаря. Звідси – ясний, життєрадісний характер того світогляду, що впливав з любові до життя і ґрунтувався на вірі у перворідну Правду, у поворот Золотого Віку й загальне відродження, яке в Святвечірніх містеріях навіть переживалося (радіше прочувалося) реально [8, с. 101]. Синкретичний характер релігійного світогляду українців проявлявся у нерозчленованій єдності між об'єктивним та суб'єктивним, земним та потойбічним існуванням, а тому апелював до розуміння світу як єдиного нерозчленованого та взаємопов'язаного Універсуму.

Наступною характерною рисою українського релігійного світогляду, на думку А. Річинського, є його магічно-символічний характер: кожна річ у природі, кожна подія у світі наділена чарівною силою, якою може впливати на інших. Таке почуття симпатично-симбіотичного зв'язку між усіма речами й явищами легко навело людей на думку користуватися деякими символічними діями, в наївну віру, що можна здійснити своє бажання напруженням волі в такому символічному акті та зосередженням бажання у формі закляття чи зговору [8, с. 102]. Звідси вийшла магія як спосіб існування мети імітованими вчинками (наприклад, кроплення водою як викликання дощу). Магічного ефекту можна також досягнути, впливаючи не на сам предмет бажань, а на його частину або через його заступника (наприклад, заворожити людину, маючи для цього її волосся або воскову ляльку). Витворилася магія рухів, одягу і навіть слів. Однак в народній уяві і ця таємна сила, що криється в кожній речі, й ці магічні закляття уявляються як щось матеріальне. Прокляття може "впасти" на когось, але може його й обминути. Тому, на переконання А. Річинського, так з'явилося і в українській культурі обожування форми замість розуміння змісту, фанатизм слів замість поглиблення ідей.

Окремим словам стали приписувати навіть сакральне значення й непереможну силу, хоч часом це доходило до абсурду. Завдяки цьому магічні формули заховалися до наших часів у незмінному вигляді, хоч дуже часто їх первісний зміст уже забувся у низці пізніших поколінь. Магічні вірування мають рішуче антисоціальний вплив. Якщо кожна подія була наслідком магічного впливу свого оточення, то кожна околиця, кожне плем'я, навіть кожна родина являли собою цілком відокремлений світлик: "Кожний рід вважав себе магічно зв'язаним не лише з живими сутностями, а навіть з мертвими речами, що його оточували, разом з тим почував себе відділеним від інших подібних родів" [8, с. 103]. Тому селяни часом боялися навіть дати комусь чужому свого молока, своєї глини тощо, аби чужинець не нашкодів їхній господарці своєю магічною силою. Антисоціальний вплив такого світогляду був на перешкоді для розбудови державного життя. Відокремлені роди й племена держаться своїх місцевих родових і племінних – очевидно тотемних – культів. У цій ситуації думки А. Річинсь-

кого про неможливість створення єдності народу, єдиної української нації у процесі заселення окремих громад, поодинокості існування певних родів чи поколінь людей як ніколи стають актуальними для сучасного етапу розвитку Української держави, а тому в цьому контексті не втрачають актуальності лозунги про єдність Сходу та Заходу на основі спільного проживання на території, відродження консолідуючих елементів української національної ментальності.

Варто зазначити, що релігійна свідомість А. Річинського розвивалася у руслі виправдання та захисту православної догматики, а також тяжіла до релігійної традиційності у справі сповідання православної вчення від часів князя К. Острозького. Як зазначає митрополит Іларіон, українською Вірою є Віра тільки православна, а вона в Україні єдина жива, єдина народна й єдина віковична [7, с. 102], оскільки нерозривно пов'язана із минулими формами релігійної свідомості українського етносу, давніми віковичними загальнолюдськими істинами й гуманістичними мотивами, де перевага надавалася ідейним джерелам православної догматики. Увага акцентується не стільки на поширенні православної вчення серед людей, скільки на вірі в Бога як Джерело всього нашого буття.

Змальовуючи польську добу української історії як період боротьби двох культур – русько-візантійської й польсько-латинської, А. Річинський визначає церкву як "осередок і огнище цієї (русько-візантійської) культури, її найвиднішим знаком для своїх і чужих, яка в очах сучасників покривала собою цю різницю культурну і різницю національну" [8, с. 132]. Віра ставала найболючішим пунктом у тих обмеженнях і пониженнях, які терпів тепер на кожному місці український елемент від переможних польсько-католицьких кругів, і сила звичайної реакції ставала для цього пониженого українського елемента предметом особливого прив'язання, чутливим місцем, його національним знаменем і гаслом.

За таких обставин не дивним є те, що наступ римського католицизму на православну церкву змусив українську людність уважно пильнувати за своєю Церквою як осередком збереження своєї національності, змусив кожного цікавитися церковним життям і брати різноманітну участь у справах віри. Наслідком цього в релігійному світогляді народу виступає поважний здвиг: виконання обрядів і дотримання приписів культу покладається вже на покликаних до того (виборних) священнодіячів, а миряни натомість зосереджують свою енергію на обороні національної церкви назовні та на впорядкуванні її зсередини [8, с. 133].

Особливості дохристиянської думки визначають надалі напрям розвитку українського церковного життя в контексті подальшої українізації обрядів. Це впливало з укоріненних віддавна, ще від передісторичних часів, особливостей української релігійної психіки: національний характер Церкви був продиктований давньою звичкою живого зв'язку з Богом, тому Церква поступово наближалася до народу і мовою обряду, і тими церковно-народними звичаями, що так ясно розцвітали на місцевім ґрунті. Традиція особистої участі в священнодіяннях хоч і затримала в народі рештки поганських ритуалів, збудила також енергію освічених станів до організованої церковно-громадської праці. Ця активність громадянства, очевидно, породила й сучасний церковно-національний рух серед українців, який у різні часи набирав різних форм та особливостей проведення.

Українці перетерпіли тривалу еволюцію релігійного світогляду, зазнали кілька разів зміну релігій. Доповнювалися і взаємопов'язувалися у своєрідну мозаїку різні впливи, і це зрештою надало українському релігійному

світоглядіві характер еволюційний і синкретичний. Елементи передісторичного староукраїнського світогляду і всі пізніші впливи – іранські, семітські, індійські, перські, грецькі, римські, варязькі – усе це зрештою закінчилося перемогою офіційної візантійської ортодоксії.

Дослідивши риси дохристиянського філософсько-релігійного світогляду, приходимо до висновку про наслідування та повне або часткове відображення зазначених особливостей у контексті вітчизняної модерної релігієзнавчо-філософської думки.

Дохристиянський релігійний світогляд став фундаментом для зародження та розвитку української релігійності в загальному, водночас виокремивши українську національну культуру із загальнолюдської духовно-культурної спадщини. Відмінними "маркерами" на цьому шляху стали культ господаря української оселі, природній оптимізм українського народу, безпосередній характер віри українців, космологізм та синкретизм, магічно-символічний характер релігійних обрядів тощо. Ці особливості – далеко не повний перелік тих характеристик релігійного світогляду українців, які виокремлюють нашу націю на міжнародній арені. У цьому контексті праці А. Річинського – могутнє джерело для вивчення та усвідомлення світоглядно-ментальних рис українського народу в процесі збереження власної релігійної самобутності, національності, відкидаючи нав'язані цінності інших зарубіжних культур.

Список використаних джерел

Мороз Е. В., Слив'юк М. В.

ОСОБЕННОСТИ ДОХРИСТИАНСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В РАБОТАХ АРСЕНИЯ РИЧИНСКОГО

Рассмотрено становление и развитие дохристианской религиозной мысли в контексте научных разработок А. Ричинского. Выделены особенности украинского дохристианского мировоззрения (культ хозяина, отсутствие дуализма в толковании символической сущности противоположности "Добро – Зло", естественный оптимизм, космологизм, глубокая религиозность, магический и символический характер) и проанализирована их полная или частичная реализация в отечественных современных философско-религиоведческих исследованиях.

Ключевые слова: А. Ричинский, религиозное мировоззрение, национальная культура, культ хозяина, противоположность "Добро – Зло", естественный оптимизм, религиозность, синкретизм, Универсум.

Moroz O.V., Slyvyuk M. V.

FEATURES OF PRE-CHRISTIAN RELIGIOUS WORLDVIEW IN ARSEN RICHYNSKYI'S WORK

The formation and development of pre-Christian religious thought in the context of Arsen Richynskyy's scientific achievements is analyzed. The features of Ukrainian pre-Christian worldview (the cult of the master, no dualism in interpreting of the symbolic nature of opposites "Good – Evil", natural optimism, kosmologizm, deep religiosity, magic-symbolic character) and analyzed their full or partial implementation in national modern philosophical and theological studies are determined.

Key words: A. Richynskyy, religious worldview, national culture, the cult of the master, the opposite of "Good – Evil", natural optimism, religion, syncretism, Universum.

UDC 159.9.019:2-1

1. Альошин О. Участь Арсена Річинського у русі за українізацію Православної церкви / О. Альошин // Історія України. Наукові виклади. – 2010. – № 3. – С. 28–31.

2. Арсен Річинський: видатний український громадський діяч та науковець-релігієзнавець. Науковий збірник / Відповід. за випуск А. Гудима, А. Колодний, П. Мазур. – Київ-Кременець : БАТ "Папірус", 2007. – 98 с.

3. Заплетнюк Є. Про духовні цінності сучасних парафіан [Електронний ресурс] / Є. Заплетнюк / Інтернет-видання "Погляд". – Режим доступу : //bogoslav.org/cinnosti (дата звернення 13.03.2013). – Назва з екрану.

4. Кралюк П. Невідомий Арсен Річинський [Електронний ресурс] / П. Кралюк. – Режим доступу : http://www.day.kiev.ua/182735 (дата звернення 21.12.2016). – Назва з екрану.

5. Кримський С. Про софійність, правду, смисли людського буття : Збірник науково-публіцистичних і філософських статей / С. Кримський. – К. : Вид-во Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, 2010. – 464 с.

6. Лось З. Особливості українського православ'я у творчості А. Річинського / З. Лось // Проблеми педагогічних технологій : Збірник наукових праць. – Луцьк, 2010. – № 2. – С. 39–42.

7. Огієнко І. Князь Костянтин Острозький і його культурна праця : історична монографія / митрополит Іларіон. – Вінніпег : Українська Православна Громада в Кенорі, 1958. – 216 с.

8. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості / уряд. А. Колодний, О. Саган. – К. : Світ знань, 2000. – 432 с.

9. Річинський А. Сучасний стан церковно-релігійного життя української людності в Польщі / А. Річинський. – Варшава, 1927. – 19 с.

10. Силіук А. Арсен Річинський в документах і матеріалах Волинського краєзнавчого музею / А. Силіук, Г. Бондаренко // Минуле і сучасне Волині і Полісся. Ковель і ковельчани в історії України та Волині. М-ли XII Всеукр. наук. іст.-краєзн. конф. У 2 ч. – Луцьк : Настир'я, 2003. – Ч. 2. – С. 57–60.

11. Скакальська І. Громадсько-релігійна та краєзнавча діяльність А. Річинського / І. Скакальська // "Серія історія та географія". – Харків, 2012. – № 45. – С. 196–199.

Надійшла до редколегії 15.02.17

E. V. Netetska, candidate of philosophical sciences,
Assistant Professor

THE PROBLEM OF RELIGIOUS SYMBOLS IN TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY

The main provisions of transpersonal psychology visions are related on religious themes. Analyzes the S. Grofs research in transpersonal psychology and applied to the interpretation of religious symbols. The article aims to clarify the place of religious symbols in the mind. The methodological character of the research of symbol in religion is connected with the absence of the universal symbol theory. Accented research attention on symbolizing of human consciousness as a natural process.

Keywords: transpersonal psychology, character, religion, conscience, death, birth, initiation, basic perinatal matrices, LSD therapy, archetypes.

Relevance of the topic. Standing in the way of development of the universal theory of symbols the study of religious symbols is multidimensional and sometimes controversial. Studying the human subconscious which is generates the religious symbols is greatly facilitates the construction of such a theory and clarifies question of origin of the symbols as a "collective unconscious". The study of conditions of the expansion of consciousness confirms the ontological rootedness of symbols, which are actively manifested during sessions of LSD therapy.

Researches of symbol is relevant not only in philosophy and psychology, but also in the field of transpersonal psychology. Its founders are the famous psychologists: W. James, S. Grof, A. Maslow and K. Viber. This area explores the altered states of consciousness. Given the development of transpersonal psychology is notable for the study of symbol is that under some psychotropic drugs the experimental have a visions of religious subjects in which there is a manifestation of religious symbols.

The extent of the problem. Transpersonal psychology is a resonance direction in psychology and the psychology of religion, manifested in many publications.

The rudiments of transpersonal psychology published in the works of famous psychologist W. James' "Varieties of the religious experience" [1], who noted that for the best understanding of spiritual experiences it should use the empirical methods. In the work of the famous American psychologist A. Maslow "New frontiers of human nature" [5] the study "of peak experiences", which were shown at the top of reverence or ecstasy, was the motive for the emergence of transpersonal psychology. It A. Maslow is one of the first psychologists who emphasized the need to study the unknown aspects of human consciousness. The main base for the study of the relationship of symbols with human consciousness were works of American-Czech psychologist and psychiatrist S. Grof. His fundamental works contains all the necessary explanations of the main provisions of the direction. In work "Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research" [2] contains the history of LSD researches and provided a detailed description of basic prenatal matrices and their relationship with psychological problems of man. Development of the theory of basic prenatal matrices and their correlation with the main stages of human life was a breakthrough in the treatment of nervous disorders. Researches of expanded consciousness of the condemned to death seriously ill people are contained in work "Man in the face of death" [4]. This work is important not only because empirical research consciousness of people before the death, but also through the analysis of necessary for man, initiation rites that marking transition to a new stage of life and removing the psychological stress.

The article aims to clarify the place of religious symbols in the mind. To achieve this purpose provides for the following tasks:

- to make a general analysis of researches of LSD therapy;
- to determine the influence of prenatal experiences on formation of religious symbols in the mind;
- to explore the the role of symbolic death-rebirth in the consciousness.

LSD-25 was synthesized in 1938 by the Swiss chemist A. Hoffmann, and discovered the psychoactive quality of drug. The drug is was considered helpful in obstetrics and gynecology and in treatment of migraine. Researches proved that there is no LSD in organic substances, but it was discovered that a similar substance secreted in the brain of animals suffering from toxoplasmosis.

Originally it was thought that using this drug may modulate the symptoms of schizophrenia, therefore not surprising that it took even the medical staff in psychiatric hospitals. It was believed that this kind of research will help in the treatment of schizophrenia and medical personnel from their own experience will feel this kind of symptoms. But then it became known that schizophrenia is not a brain toxicity and LSD-25 did not modulate the symptoms of schizophrenia, but a deeper and harder. It should be noted that transpersonal psychology is not a panacea for in the investigation of human subconscious, but we can not consider those researches in which manifests religious symbols.

S. Grof described a series of LSD-sessions during of which manifests religious or mystical experiences. After a series of experiments started active debate about the possibility of removing the religious sphere in the consciousness by using the chemical substances or it is called "immediate mysticism". The scientist even mentioned that some theologians related to psychedelic sessions as the sacrament in which was held a meeting with transcendent

reality. But there were other opinions on the matter – religious experience is not regarded as true [2].

During a series of experiments it was discovered that LSD can cause a variety of changes in consciousness, which exceeding mescaline force in five thousand times. Exactly change in consciousness is a typical reaction to the action of the drug. But psychologists were mentioned when the patient effectively opposed its actions, which did not lead to reactions. The basic reactions to the action of LSD-25 is changes in sensory field (often – visual, at least – acoustical), taste and olfactory changes, the distortion in the perception of time and space, changing of emotional states (euphoria, pleasure, anxiety), changes in thinking, memory and as well intelligence. During the sessions is the expansion of consciousness.

In S. Grof's research religious and mystical experiences were a special category. It was discovered that their appearance is caused by the drug dose, the number of sessions and special training – "the programming", which takes place before the session and includes psychological expectations doctor's concept, objectives, programming and training session.

In all studies of psychiatrist special place is occupied the special training before the session. Even conducting research in hospice, there were conducted sessions with patients before LSD therapy, which also included the diagnosis. The doctor revealed the details of sessions recorded expectations of the session, evaluated the level of intelligence of the patient. Remarkable is that psychedelic sessions were conducted only with highly intellectual people, which is connected with the problems of interpretation of feelings. The expansion of consciousness mental multidimensionality, complex visions are often irrational – determine the difficulty of interpretation. Most of sessions are themed experiences of of death and birth approaching the transcendent, past incarnation. It is interesting that non-religious patients during the sessions "experienced" events, which are marked in the world religions and described in the sacred texts. This mystical aspect can be associated with the concepts of well-known psychiatrist S. Freud and K.-G. Jung the "remnants of antiquity" or "archetypes" in the subconscious of all people, regardless of religion. Analyzing LSD-reaction, S. Grof concluded that it depends on personal characteristics and the study of phenomena of sessions, which is connected with the structure and is due the symbolism of dreams. There are four levels of LSD experiences: abstract experience, psychodynamic, prenatal and transpersonal [2].

The aesthetic experiences are constitutes a superficial-level of LSD experiences. " The most significant aspects of these experiences can be explained in physiological terms as a result of chemical stimulation of the sensory organs, which reflect the internal structure and functional characteristics" [2.c.45]. The aesthetic experiences included in the structure-of LSD experiences, however does not have an outstanding potential for research.

Psychodynamic experiences are a "laboratory confirmation of Freudian provisions" regarding the psychosexual dynamics of the psyche. S. Grof cancels the effect of psychoanalytic ideas on the subjects, as evidenced by the experiments in the Czech Republic. During the German occupation of the whole psychoanalytic literature was destroyed as part of the capitalist propaganda. That excludes at least learning the basic run-down of psychoanalytic ideas, including Oedipus complex, Electra complex, the fear castration etc.

A striking example of the efficiency of LSD therapy and proof of the S. Freud's concepts is a clinical case, which was described by S. Grof, with a man, who had

psychopathology. Psychotherapy and pharmacotherapy were given only temporary results. The main problem the patient was that he was prone to masochism and had a constant need in finding a person with sadistic tendencies, preferably in black dress that would torture him. During the therapies, it was found that the patient at the time of the Third Reich was subjected to cruelty, also revealed the presence of birth trauma and child injuries. As it turned out at the sessions, the patient constantly subjected to punishment by the mother, which explains his masochistic inclinations [2].

Prenatal experiences related to human biological birth. They are an important element regarding the S. Grof's concept of symbolism. The theme of birth and death are in major prenatal experiences. S. Grof is talking about that for stimulation, even primitive societies used psychotropic drugs, which are made from plants. So in primitive society there are a number of tools, aimed at the prenatal experiences: shock, lack of sleep, psychotropic drugs.

Analysis of prenatal experiences has led to the selection of four matrices – the basic prenatal matrices (BPM). The BPM theory concept is associated with birth trauma by known psychologist O. Rank, which is based on the idea that birth trauma is the cause of neurosis and that inherent in every person unconscious desire to return to the mother's womb [6].

S. Grof draws a parallel between the clinical stages of childbirth and prenatal patterns. While the LSD sessions, patients going through BPMs accompanied by visions in the form of symbols, sometimes on religious themes. BPMs have their own meaning – prenatal events, which consist of two components: biological and spiritual. The biological component is shown in lifelike experiences, and spiritual is available at all stages of childbirth.

BMP-1 is the first stage childbirth, during which the child is in the womb feels safe and all her needs are met – unity between the child and mother. While the LSD sessions, patients often feel very small, feel amniotic substance, sometimes the umbilical cord, point's the touch to infinity, harmony, cosmic unity. This matrix provides accommodation the element of the collective unconscious, evolutionary experience. Variations of cosmic unity is the identification of the subject with the universe, which is often accompanied by visions of various deities. From the state of bliss of patients eliminates the visions of demons that are associated with disorders during the pregnancy.

BMP-2 S. Grof calls antagonism with the mother is accompanied by contractions. At this stage of childbirth the fetus feels threatened of life, the mother and child comes into the biological conflict. The experience of this matrix accompanied by a sense of hopelessness or hell. Visions on this BPM are usually on religious themes and connected with concepts of hell and suffering. Sometimes, there are the visions of death. Those patients who have experienced "meeting with death" during BMP-2, usually drawing an analogy between life and death. Symbolic images that accompany the matrix have a wide range: from hell in Christianity, ending the mythological themes of death. "The biblical themes that arise in this context includes the history of the expulsion of Adam and Eve, the visions of Christ in Gethsemane, and especially its derision and humiliation, his suffering when he carried the cross and his biological and psychological agony during the crucifixion" [2,c.45]. All the visions related the suffering and death, that is associated with the uncomfortable feeling of the fetus in the womb, with fear. The fetus is feeling threatened death, obviously during this matrix is originates the survival instinct, associated with fear.

BMP-3 is associated with the second clinical stage of of childbirth – is a "synergy with the mother". At this stage the contractions continued, but the uterus neck is already open and it begins the process of promoting the fetus down the birth canal. S. Grof associates this stage with the struggle for life and emphasizes that it is often accompanied by a feeling of suffocation. While living BMP-3 patients are used to seeing different the visions of tragedy: the fall of Pompeii, death of Atlantis, the Biblical Armageddon. Accordingly, BMP-3 includes four levels of feelings: Titanic, sadomasochistic, sexual and skatologyk. The main theme of this matrix is collision with death [2]. The suffering and stress are central feelings that are changing the ecstasy of exemption.

The main aspect of the BMP-3 is sadomasochistic. "The sequence of scenes, accompanied by huge discharges destructive and self-destructive impulses and energies can be so intense that subjects call them the sadomasochistic orgies" [2,c.48]. This aspect may be accompanied by visions of mass executions or tortures, such as crucifixion or Aztec hetakombs.

One of the important feelings connected with this matrix is meeting with the fire that is purifies. Some of the of patients talked about the visions in the fire burning in the Middle Ages. Importantly that the typical symbol of denoting fire as purification is bird phoenix. Religious symbols, which took place in the BPM, usually confined to those religions where the bloody sacrifices are part of ceremonies. A good example is the symbolism of the Last Supper or the Crucifixion of Christ or ceremony of the Aztec or Maya.

As the motive of second birth is central to this matrix, accompanied by religious visions that reference the symbol of revival: from the burning font in Christianity, ending religious ceremonies, including the sexual aspect.

BMP-4 belongs to the third stage of childbirth. This happens the culmination of pain and it is replaced by relief and relaxation. After cutting the umbilical cord, the child becomes independent of the mother. At the symbolic level, this matrix consists of experience of death-rebirth, but not in the sense as in previous matrices. The main difference is in the peak of suffering, destroying a man, but ending by the bliss. Man feels the moral humiliation, his insignificance, which represents the death of the ego and accompanied by release. The psychologist finds similarities in BMP-1 and BMP-4 – experience of spiritual revivals which is accompanied by a sense of cosmic unity.

the ego The death of is accompanied by symbols that have meaning of destruction – it could be the deity of destruction: Shiva, Kali, Huitzilopochtli, etc; or gods symbolizing the death-rebirth, Dionysus, Adonis etc. Among the visions in this matrix can be those that carry the meaning of liberation from torment – heroic visions – St. George, killing the dragon, or Miter, winning a bull in the holy cave. Importantly, the BPM set out in the order of birth, but during the LSD therapy chronology is not stored that is associated with the patient's personal qualities.

LSD-sessions and analysis of transpersonal experiences is proof of the multilevel structure of the human psyche. The most important aspect of sessions is sense of human. S. Grof observes that in everyday life people confined of space, time, physical features, which significantly limits the human worldview. But during the LSD sessions are becoming plausible transpersonal experiences, the main characteristic of which is to overcome the obstacles and restrictions. They are multilevel and have a complex structure. "Transpersonal experiences are blocked such a wide range of phenomena as diverse and multifaceted, it is extremely difficult to find how they classify and offer a simple and clear system for their systematic description" [2, c.55].

Positive experiences psychologist associates with feelings of cosmic unity that has a great number of symbols whose meaning varies with context – BPM.

Analyzing the content of BPM, we can conclude that the collective unconscious is manifested in all matrices in the form of visions and symbols. So as one of transpersonal phenomena are the collective and racial experiences. C. Grof describes visions when patients identify themselves with such ancient Egyptian embalmer, which during the session described the of embalming with all necessary tools, for example patient described life of the ancient Persians, who described the elements of Zoroastrian funeral cult. Also, attention should be paid to the experiences of group consciousness. An example of this kind of experience are the visions where the patient identifies himself with a group of persecuted Jews or victims of the Spanish Inquisition.

A significant place in the LSD therapy has experiences of meeting with the deity. psychiatrist deities divides into two groups: those associated with the forces kindness and those that are associated with harm. He notes that during the therapy visions of deities appear first on the prenatal phase. "Evil" deities is the symbol of puerperal agony, "good" deities symbolizes a liberation, ecstasy.

The next thing, which should stop, there is a connection of intuition with symbols. Understanding and acceptance of universal symbols is always accompanied by intuition. Description of the LSD sessions indicates that, regardless of religious identification, patients intuitively perceived the symbols of different religions. There were symbols during the sessions which are widely used in different religions, which shows the relationship between instincts and symbolism. Therefore, the symbols are presented as the product of "collective unconscious" that is perceived through intuition. So it is possible to explain the visions, during which patients explains the symbols exactly as required. A good example is the intuitive understanding by patients of esoteric systems. "Thus, people are not familiar with bondage, which subjected experiences, described in the books of Zagar and Sefer Iyetsira and showed amazing knowledge in Kabbalistic symbols" [2, c.67].

The experience of the death-rebirth highlighted in the research of S. Grof in hospice. The psychologist was convinced that before the death it especially pronounced the fear of death, which is reflected in symbols of visions on the subject of death-rebirth. In the book "Man before the face of death" the psychologist draws an analogy between the motif of death-rebirth and transition rituals in primitive religions. The symbolic experience of death and rebirth is one of the tasks of this kind of ceremonies. The main aim of the initiation rites is to create all conditions for transformation of personality, its transition through the symbolic death (the death of Ego) and symbolic rebirth on a new stage of life. Dedication, transition or initiation always accompanied by the fear of the unknown. S. Grof describes the LSD-sessions with hopelessly ill people, which resulted in coming out for the forefront the fear of inevitable death. Experiencing the BPM, some patients overcame the fear of death and their emotional state been improved.

A. van Henep is known researcher of rituals of transition describes three stages: separation, transition and implementation. We can roughly correlate these stages with BPM. While the BMP-1 and BMP-2 is performed the

separation of fetus and mother, accompanied by a different kind of feelings and symbols. BMP-3 can be attributed to the second stage, which is a transitional stage and marks the inevitable separation from mother. BMP-4 is the final stage: the symbolic transition from death to birth, there is liberation from suffering, and therefore implementation. A. Van Henep believed that the first step of the initiation ritual is to prepare, which manifests itself in the study of myths of religious traditions, dances, songs that are meant to direct the neophyte, describing what it expects [4].

In the second stage neophyte moves from the study to the practice. It happens the expansion of consciousness for the removal of psychological barriers, mixing of the cultural symbols that neophyte studied at the first stage of his own experience.

At the third stage neophyte returns to society, it already has other views of the world. Symbols of death-rebirth in rituals of transition and during the LSD sessions coincides in the synthesis of birth, sex and death. Therefore, the hut in which it continues ritual of transition identified with belly. In the rituals of transition and BPM it takes place the identification of the consecrated and fetus.

After initiation rite is expanding the boundaries of the individual. The initiate experienced the collective experience, familiarized with the culture of his people, felt the pain, experienced a symbolic death and was born again. The same thing happens after a successful LSD therapy. The patient grasped the truth of some religions, experienced individual and collective sufferings, experienced a symbolic death and resurrected.

Conclusion. So the transition rituals and prenatal effects have a common structure. We can draw a parallel between the stage of separation (isolation) and despair at the prenatal level. The symbolic death and rebirth is responsible the separation of mother and child and then their union. "So we can consider the rituals of transition as structured events, in which the individual is facing, is experiencing and emits the energies deep in the subconscious and associated with these matrices" [4, c.80]. Thus, the of transition ritual is a psychological discharge, which is necessary for each person. In the contemporary world there is a few analogues of the following rituals. This explains a fact of large amount of mental pathologies. A person is needs a trials, which is a repetition of the act of birth.

The symbolism of death-rebirth is an important element of the human subconscious. It is implemented as religious symbols. The concept of transpersonal experiences is nothing but evidence of the symbolism of human subconscious.

References

1. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 418 с.
2. Гроф С., Области человеческого бессознательного / С. Гроф – М. : Изд-во ТПИ, 1994. – 278 с.
3. Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / С. Гроф – М. : ТПИ, 1994. – 504 с.
4. Гроф С., Хэлифакс Дж. Человек перед лицом смерти : пер. с англ. / С. Гроф. – М. : Изд-во Трансперс, инс-та, 1996. – 246 с.
5. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы : пер. с англ. / А. Маслоу. – 2-е изд., испр. – М. : Смысл: Альпина нон-фикшн, 2011. – 496 с.
6. Rank O. Das Trauma des Geburt und seine Bedeutung fur Psychoanalyse / O. Rank. – Leipzig. 1929.

Надійшла до редколегії 03.03.17

С. В. Нетецька

ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО СИМВОЛУ В ТРАНСПЕРСОНАЛЬНІЙ ПСИХОЛОГІЇ

Співвідносяться основні положення трансперсональної психології з видіннями на релігійну тематику. Аналізуються дослідження С. Грофа у сфері трансперсональної психології та застосовуються до тлумачення релігійних символів. Метою статті є з'ясування місця релігійних символів у свідомості людини. Акцентовано дослідницьку увагу на символізації людської свідомості як закономірного процесу.

Ключові слова: трансперсональна психологія, символ, релігія, свідомість, смерть, народження, ініціація, базові перинатальні матриці, ЛСД-терапія.

Е. В. Нетецкая

ПРОБЛЕМА РЕЛИГІОЗНОГО СИМВОЛА В ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Соотносятся основные положения трансперсональной психологии с видениями на религиозную тематику. Анализируются исследования С. Грофа в сфере трансперсональной психологии и применяются к толкованию религиозных символов. Целью статьи является установление места религиозных символов в сознании человека. Акцентируется исследовательское внимание на символизиции человеческого сознания в качестве закономерного процесса.

Ключевые слова: трансперсональная психология, символ, религия, сознание, смерть, рождение, инициация, базовые перинатальные матрицы, ЛСД-терапия.

УДК 21.284

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

ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ЯК "ТЕОЛОГІЯ КРИЗИ": СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ

Розглянуто соціально-історичні та світоглядні передумови становлення такого напрямку теологічної думки початку ХХ ст., як діалектична теологія, або "теологія кризи". Досліджено специфіку критичного підходу К. Барта та його однодумців до засад ліберальної теології та особливості розробки й використання ними діалектичного методу для обґрунтування основних принципів протестантської теології на новому етапі її розвитку.

Ключові слова: діалектична теологія, теологія кризи, неоортодоксія, Бог, одкровення, Слово Боже.

Постановка проблеми. Початок століття (і ХХІ ст. тут не виняток) завжди пов'язаний зі своєрідною переоцінкою цінностей, переосмисленням попередньої історії й набутого досвіду та визначенням перспектив подальшого розвитку як на суспільному, так і на індивідуальному рівні. Особливої значущості за цих умов набувають питання, які стосуються глибинних засад нашого буття у світі, зверненості людини до системи абсолютних духовних орієнтирів та цінностей. Проблеми, з якими стикається сучасний світ і людина в ньому, значною мірою є співзвучними тим пошукам, які відбувалися близько століття тому в Центральній Європі і були пов'язані із становленням такого напрямку протестантської теологічної думки, як діалектична теологія, або "теологія кризи". Актуальності зверненню до засадничих ідей цієї течії додає і те, що однією з характерних ознак діалектичної теології як провідного напрямку в богослів'ї європейського протестантизму початку ХХ ст. було творчо реалізоване повернення до первісних принципів Реформації. Реформація п'ятсот років тому зумовила виникнення і заклала підґрунтя протестантизму, що стало насправді доленосною подією не тільки в історії християнства, а й важливою віхою в соціокультурному житті європейських народів, суттєво вплинуло на напрям їх подальшого розвитку.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика, дотична до заявленої в нашій статті, є предметом зацікавлення як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників. Серед закордонних авторів у цьому зв'язку слід виокремити такі імена, як Х. Бальтазар, У. Басланд, М. Бейнткер, Г. Боркнам, Е. Буш, О. Вебер, С. Гренц, Й. Диркен, М. Еванг, Г. Зассе, Г. Кюнг, Т. Лейн, А. МакГрат, Р. Олсон, Ф. Е. Реаті, Г. Фріс, Б. Хегглунд, В. Шмітхальс, Е. Юнгель; вагомим є також внесок відомих російських дослідників: С. Аверинцева, В. Антропова, О. Ворохובה, В. Гараджі, П. Гуревича, С. Ісаєва, С. Коначєвої, С. Лєзова, Т. Ліфінцевої, М. Пилаєва, вітчизняних – А. Баумейстера, Т. Гаврилюк, П. Кралюка, П. Сауха, Л. Стасюк, Н. Хром'як, М. Черенкова, П. Яроцького та ін. Останнім часом інтерес до вихідних світоглядних та власне теологічних засад діалектичної теології почав зростати, що знайшло своє відображення в низці дисертаційних досліджень та статей, присвячених цій проблематиці.

Метою статті є філософсько-релігієзнавчий аналіз світоглядних та соціально-історичних початків діалектичної теології, а також з'ясування її сутнісних характеристик саме як "теології кризи".

Виклад основного матеріалу. Формування в 20-х роках ХХ ст. у Німеччині та Швейцарії діалектичної теології як теології кризи зумовлювалось цілою низкою як історичних, соціокультурних, духовних, так і власне ідейно-релігійних чинників. Своєрідним поштовхом чи буттєвим підґрунтям виникнення цього напрямку філософсько-теологічної думки стали фатальні соціальні трансформації в європейських країнах, глибока криза самих світоглядно-духовних засад європейської цивілізації, спричинена Першою світовою війною та її трагічними наслідками. Аналізуючи передумови і причини післявоєнної кризи культури, А. Швейцер зазначав, що вона пояснюється втратою сенсожиттєвих орієнтацій, послабленням духовного підґрунтя буття індивіда та спільноти, коли люди, "засліплені успіхами теоретичного пізнання і практики, не замислювались над тим, на який небезпечний шлях вступили, ігноруючи духовну сутність культури" [9, с. 96].

Глибоке, викликане війною і революцією потрясіння розхитало дух центральної Європи. Відчуття й усвідомлення кризи існуючої культури поширилось всюди і викликало, насамперед, у молодому поколінні, у молодіжних та соціальних рухах, в середовищі художньої інтелігенції, інтелектуалів того часу, які ще донедавна жили очікуванням прогресивних змін, неминуче розчарування як в своїх сподіваннях, так і у власних силах та можливостях. Те, що за півстоліття до цього відкрилось К'єркегору і Достоєвському, за нових умов стало очевидним для багатьох: практично у всіх країнах Європи відбувалось усвідомлення неможливості якої б то не було раціональної підстави для існування світу і людини.

Ситуація гострої цивілізаційної кризи, переосмислення системи традиційних цінностей стало справжнім викликом і для християнства, яке безпосередньо зіткнулось з проблемою пояснення трагізму історії, катастрофічного характеру розвитку суспільства, коли ще донедавна актуальна тема поступового вдосконалення людини відходить на другий план через непоступовість, непередбачуваність розвитку самого простору людського буття. Постали питання стосовно можливості за нових умов вірити в Бога, його ставлення до світу, урешті, що значить бути християнином в такому, значною мірою знебоженому світі і про що насправді говорить Біблія.

Війна підірвала віру в прогрес, соціальні потрясіння, викликані війною, загибеллю Германської імперії, революцією в Росії піддали сумніву засади напрямку протестантської теології, що переважав тоді, – "ліберальної теології" з її соціальним оптимізмом, вірою в неперуш-

ність засад моралі і культури та прогрес науки і цивілізації, з надіями на краще майбутнє та її розумінням відносин між людиною і Богом [4, с. 6]. Ліберальна теологія зблизила Бога і людину настільки, що в Богові людина почала бачити свій містифікований образ. Криза ж європейської цивілізації актуалізувала одвічний і неусувний трагізм людського існування, стала своєрідним свідченням банкрутства лібералізму з його мрією про "безперервний прогрес" людства і сподіванням на можливість досягнення людськими зусиллями Царства Божого на землі, як царства всезагального примирення.

Уже саме схвалення ліберальними теологами вступу в Першу світову війну було катастрофою для цього напрямку протестантського богослов'я, який вбачав смисл християнства в моральній проповіді Ісуса Христа. Проте ще більш катастрофічний вигляд мала ситуація на фронті, де протестантський пастор, "озброєний" доктриною ліберальної теології, повинен був напучувати солдатів, що йшли на фронт, євангельським словом любові і примирення. Як виявилось, у такій ситуації, стоячи на старих теологічних позиціях, сказати солдатам щось зрозуміле й переконливе було неможливо, а будь-які слова про етику і досконалість людини виявлялись простим обманом. У результаті відбулось те, що, власне, і мало відбутись: криза теології і масове розчарування вчорашніх прибічників ліберальної теології в своїй вірі і переконаннях; розчарування, яке водночас спонукало до осмислення богослов'я з принципово нових позицій та з використанням принципово нових методів.

Як бачимо, духовна криза, що стала наслідком Першої світової війни, ознаменувала собою початок ХХ ст. і для думки про Бога. Важливим свідченням цього стала опублікована лютеранським теологом Фрідріхом Гогартеном у 1920 р. у журналі "Християнський світ" стаття "Між часами". Назвою цієї статті автор виразив "ситуацію європейської свідомості двадцятих років, яка опинилась між епохою ліберальної буржуазної ідеології, що зумовлювала характер богослов'я і філософії ХІХ ст. та минала, і новим часом, поки ще не достатньо ясним, але вже тривожним і грізним, атмосферу якого визначала війна" [5, с. 12]. У статті Ф. Гогартена, зокрема, зазначається: "Ось доля нашого покоління: стояти між часами. Ми ніколи не належали до того часу, що зараз минає. Чи будемо ми належати до того часу, що прийде?.. Поки ми стоїмо між часами. І це тяжка людська необхідність. Адже тут терпить крах і стає ганьбою усе людське – все, що було, і все, що буде. Але саме тому ми можемо – і до кінця досягаємо необхідність – запитувати про Бога" [12, с. 95].

Стаття "Між часами" не тільки означила певний часовий рубіж, але й стала виразом світовідчуття тієї когорти протестантських теологів, які пройшовши "випробування лібералізмом", розчарувались у ньому і прагнули нового прочитання слова Божого в контексті трагічних реалій людського буття початку ХХ ст. Ідеться насамперед про представників напрямку протестантської теології, що отримав назву теології кризи чи діалектичної теології (неоортодоксії, "теології парадоксу", "теології слова Божого").

"Діалектична теологія" за своєю суттю була реакцією на "ліберальний" протестантизм, що панував наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст., який бачив у практичній реалізації "справ Христових" істинний смисл християнства. Проте Перша світова війна остаточно підірвала надію "лібералів" на втілення Царства Божого на землі. І робота молодого протестантського пастора з невеличкого швейцарського містечка Зафенвіль Карла Барта "Послання до Римлян", що вийшла в 1919 р. (і особливо її друге, суттєво перероблене й поглиблене видання 1922 р.),

засвідчила "поворот" у протестантській теології, розрив з ліберальною традицією і перехід до теології кризи. Екзегетична праця про один із новозавітних текстів стала богословським маніфестом нового руху, що ратував не за сповідання догматів, а за містичну зустріч з трансцендентним Богом "між рядків" Святого Письма. І якщо в першому виданні зазначеної праці ще відчувалась вплив ліберальної протестантської теології: "Божественне органічно виростає в людині... У теперішньому спить майбутнє Бога" [11, с. 342], то ключовою темою другого видання стає "пришестя цілковито Іншого (ganz Anderes) – продовження лютерівської богословської теми чистого Об'єкта в усій потужності Його іншості і трансцендентності щодо світу людини" [5, с. 12]. У цій книзі було висловлено "різкий протест проти загальноприйнятої теології, проти всієї традиції з часів Шлейєрмахера, у якій християнство базувалось на людському досвіді, а віра розглядалась як фактор духовного життя людини. Це також був протест проти богословських шкіл, які перетворили теологію в релігієзнавство і не знали ніякого іншого тлумачення Біблії, окрім історико-критичного аналізу" [8, с. 341].

Праця К. Барта спричинила обурення й різку критику з боку ліберального протестантизму. У наставників Барта, зокрема, Гарнака і Германа, викликала подив його відмова від історико-критичного підходу до Біблії. На переконання ж однодумців швейцарського теолога, його праця "є наріжним каменем у розвитку євангелічної теології" [7, с. 148] і підставою для зарахування Барта до найпомітніших ініціаторів світоглядної переорієнтації протестантизму.

Слід зазначити, що на початку своєї творчої еволюції К. Барт був прибічником ліберальної теології, але згодом відбувся його розрив із цим напрямком, що зумовлювалось низкою чинників. Зокрема, виявилась очевидна непридатність ліберального богослов'я для потреб релігійної практики того часу, для недільних проповідей, оскільки їх зміст часто розходився з непростими, трагічними реаліями. Іншою причиною, яка змусила Барта відмовитись від ліберального богослов'я, стала історична подія, яка відбулась у серпні 1914 р., коли була оприлюднена публічна заява німецьких інтелектуалів, які висловили свою підтримку воєнній політиці кайзера Вільгельма. Серед тих, хто підписався, були майже всі його наставники в богослов'ї, перед якими він буквально вклонявся до цього. Ця подія справила на молодого теолога надзвичайно тяжке враження, оскільки тут проглядала явна суперечність між морально-етичною проповіддю ліберальної теології і реальним життям. Розчарований поведінкою своїх наставників, Барт вирішив використати свій доти прихований богословський талант для критики й скасування основоположень ліберальної теології. Як зазначає Г. Зассе, "в особі Карла Барта ліберальна теологія виростила того, хто її ж і переміг. Він був здатний здолати ліберальну теологію тому, що він сам був "плоть від плоті" її" [3].

Проте попри свій духовний зв'язок з ліберальним богослов'ям, Барт критикував його за те, що його представники перетворили Євангеліє в релігійний текст, який розповідає людям про їхню власну божественність, замість того, щоб визнати в ньому Боже Слово, яке людина не в змозі ні передбачити, ні навіть до кінця осмислити. По суті, Барт закликав до революції в богословській методології, до теологічної революції: на зміну колишньому антропоцентричному богослов'ю, спрямованому від землі до неба, повинно було прийти богослов'я згори. Першою "революційною" тезою стало положення про безкінечну якісну відмінність між Богом і людиною. Тому теологія не

може бути набором релігійних висловів про поняття Бога, і тим більше не може обрати "можливу можливість", зробити своєю темою людину релігійну. Барт прагне помістити Бога поза межами будь-якої концептуальної схеми, яка є доступною нашому пізнанню.

У своїй праці "Послання до Римлян", яку, наприклад, Реаті вважає "найбільш репрезентативним текстом діалектичної теології" [5, с. 17], К. Барт здійснює спробу повному розглянути парадоксальний характер абсолютної трансцендентності Бога, особливо наголошуючи на абсолютній несхожості Бога з людиною, неземній сутності Євангелія, вічності і спасінні. Ці великі істини, на його думку, "не можуть бути виведені з універсального людського досвіду або за допомогою розуму. Ми повинні покірно приймати їх як частину Божого одкровення" [2, с. 90]. Віра не має нічого спільного з тванню релігійного досвіду – це диво, стрибок, згідно з благодаттю Божою, у порожнечу, у порожній простір. І тут віра означає, скоріше, вірність Бога людині, ніж вірність людини Богові: віра – простір вірності Бога своїм обіцянкам. "Весь коментар до Послання до Римлян розгортається під знаком визнання "нескінченної якісної відмінності Бога від людини" (С. К'єркегор), пропонуючи строго богословську концепцію віри і благодаті" [5, с. 17]. Бог Карла Барта – це "Невідомий Бог", "Цілковито Інший". "Ніяка дорога не веде від людини до Бога: ні людський досвід (Шлейєрмахер), ні історія (Трельч), ні метафізика. Єдино можливим є шлях від Бога до людини – і це Ісус Христос. Він – шлях віри, безвідплатний дар Божий, який посланий згори і судить людське розуміння" [5, с. 16].

Позиція Барта, поглиблена й розвинута ним у другому виданні "Послання до Римлян", була підтримана й іншими молодими теологами та пасторами. До кола представників діалектичної теології можна включити, окрім самого К. Барта, насамперед тих, хто з самого початку співпрацював з ним в журналі "Між часами", а також тих, чия методологія так або інакше базувалась на його методі. Це, відповідно, Р. Бульман, Ф. Гогартен, Е. Бруннер, Е. Турнейзен, П. Тілліх. Більшість з них гуртувалась навколо заснованого Г. Мерцем журналу "Між часами" (1923–1933), назву якого було взято із згадуваної раніше статті Ф. Гогартена, і який, по суті, став друкованим органом нового теологічного напрямку, і на його сторінках знайшли своє висвітлення та обґрунтування основні доктринальні положення діалектичної теології. На думку одного з представників цього теологічного напрямку Пауля Тілліха, діалектична теологія "була ніби освіжаючою бурєю, що пронеслась над частково омертвілим гіллям протестантської теології всіх напрямів, і проклала шлях до нового життя. Головним чином для останнього покоління молодих богословів сповіщення Барта стало і потрясінням, і звільненням, а часто і вирішальним релігійним поштовхом" [7, с. 153].

В основі діалектичної теології лежала думка про нерозв'язність і трагічність суперечностей людського існування, "розуміння людського життя як скупчення нескінченних протиріч, що потребують подолання через вибір "або – або" [6, с. 31]. Сприймавши ідеї раннього екзистенціалізму, діалектична теологія виходила з факту тотального відчуження людини, обумовленого втратою Бога або хибним його розумінням, яке виникло на раціоналістичній основі. Відповідно, представники цього теологічного напрямку бачили своє завдання в тому, щоб допомогти людині пережити розпад порядку, який ще донедавна здавався непорушним, зробити так, щоб християнин був здатний справитись з ситуацією, у яку потрапило людство в сучасну епоху.

Барт звертається до діалектичного методу ще й тому, що, на його думку, сучасна богословська мова не

здатна адекватно передати смисл Одкровення. Тому він і прагне замінити однобічне філологічне та історичне витлумачення поглибленим "діалектичним" описом самого предмета. Зразок цього він бачить насамперед в класичній християнській традиції, наприклад, у реформаторів – Лютера і Кальвіна. Проте тлумачення Біблії у Барта не копіює підхід реформаторів: на відміну від Лютера, діалектика тексту полягає для нього не в протилежності між гнівом і милістю Бога, між гріхом людини і праведністю, що дарується Богом; принципове протиставлення проводиться між Богом, як Богом, і людиною, як людиною, між вічністю і часом.

Представники діалектичної теології виходять із того, що зміст одкровення можна пояснити або виразити не в прямих висловлюваннях, а лише через постійне зіткнення протилежних поглядів, що веде до балансування між стверджувальними та заперечувальними висловлюваннями; питання перетворюється на відповідь, а відповідь – на питання. "Діалектичний метод полягає в протиставленні різних поглядів і висловлювань для того, щоб вони взаємно пояснили предмет, що описується. Наприклад, пояснити "ні" через "так", а "так" – через "ні", не затримуючись більше ніж на мить на певному "так" чи "ні". Таким чином, наприклад, говорити про славу Божу в творінні тільки для того, щоб негайно підкреслити, що Бог повністю прихований від наших очей в природі, говорити про смерть і життя, що минає, лише для того, щоб пам'ятати про велич зовсім іншого життя, яке зустрічає нас в самій смерті" [10, с. 172]. Таким чином, діалектика, за Бартом, є способом вказування на абсолютну відчуженість віри і розуму, на "неможливу можливість" в акті віри.

Як зазначає Ф. Е. Реаті, діалектична теологія не була "теологією опосередкування", що приміряла суперечності, якою виглядала стара ліберальна "теологія переживання": "вона мала справу з діалектичними протилежностями. Вона була також "теологією кризи" не тому, що виникла в час кризи, а через те, що розуміла Бога як суд, як кризу всього людського" [5, с. 17]. Криза розглядається нею як критична ситуація, за якої піддається сумніву вся попередня культура, це ситуація "суду" над минулою системою цінностей і – водночас – ситуація пошуку можливостей.

Під час розбитих ілюзій, своєрідного протверезіння чи пробудження від сну цілого покоління пролунала "звістка про Кризу, про Суд, про Божественне неприйняття, про заперечення вищих сподівань, релігійних пристрастей і справ в ім'я єдиної величі потойбічного Бога" [7, с. 149]. Світ перебуває під судом, наголошують представники діалектичної теології, під владою кризи і головним, що стосується людини в повсякденному просторі її буття є усвідомлення нею того, що вона також під владою кризи. Це поняття посідає надзвичайно вагомe місце в усій діалектичній теології і в новому смислово-контексті набуває зовсім іншого виміру і глибини: Криза не отожднюється більше з попереднім часом, з вичерпанням можливостей попереднього етапу розвитку, а насамперед і за суттю "Криза є судом Вічності над часом, над усіма часами і всім минулим" [7, с. 150].

Відповідно, у межах діалектичної теології Царство Боже мислиться уже не як духовна вершина, кульмінація повільного, але неухильного суспільного прогресу людства, і не як повний розквіт людської моральності. Воно "сходить з висоти і судить усе, навіть найблагородніші завоювання людини. Царство Боже – це криза всіх людських царств. Тому Бог – це "Цілковито Інший" (*Ganz Anderes*), це не реальність історії, а цілковито трансцендентна їй таємнича Реальність, яка знову і

знову судить буття людей і всі їхні справи" [5, с. 16]. Спираючись на спадщину С. К'єркегора і Ф. Достоєвського, а також на приклад Лютера і Кальвіна, Барт категорично наполягає на абсолютній трансцендентності Бога щодо всіх цінностей культури і цивілізації. І християнська віра в розумінні неоортодоксів не є частиною чи виміром культури, вона перебуває в розриві з останньою; віра є судом над всім людським. Тією мірою, якою людина не полишає світу цих цінностей, вона не може насправді вірити, а всього лише має "релігію"; в акті ж віри вона набуває себе.

Сповідання Суду, з позиції діалектичної теології, спрямоване насамперед у бік автономної культури і людини в її межах та в бік релігії. Під автономією мається на увазі самозвеличення людини, спроба жити в своїх власних формах і в них бути безпосередньо чимось перед Богом. Діалектична теологія критично оцінює гуманістичний ідеал, оскільки він принципово розходиться з позицією неоортодоксії, де автономія людини нівелюється, є нічим перед величиною Бога. Кожній спробі безпосередньо споглядати Бога на людському рівні протиставляється вимога не бачити тут нічого, абсолютно нічого, крім Суду над людиною [Див.: 7, с. 150].

Коли людина перебуває на вершині успіху і доброчесності, з позиції Бога вона – у найповнішій убогості й гріховності. Бог, якого сповідує ліберальна теологія, пізнаваний і описуваний – не той Бог, про якого говорить Писання. "Отже, якщо Бог – річ у цьому світі, то не існує ніякого висловлювання про Бога, яке не випливало б із цього перевершуючого попереднього знання. Якщо Бог... був би річчю серед інших речей, будучи, таким чином, сам підданий цій кризі, то, очевидно, Він взагалі не був би Богом, а істинного Бога слід було б шукати в причині цієї кризи" [1, с. 51]. Тут слово "криза" визначається як "суд" і як найвища (чи радше найнижча) точка важкого стану людства, розриву між ним і Богом. Проте цей суд – не обов'язково знищення, а водночас відновлення й творення.

У представників діалектичної теології викликає занепокоєння те, що в багатьох післявоєнних духовних та соціальних течіях проглядає віра в спроможність досягнути більш божественного стану суспільства завдяки людським зусиллям. Своєрідну логіку самозвеличення людини намагається відтворити К. Барт в "Посланні до Римлян", де слова апостола про людей, що вважали себе мудрими і які зробилися дурнями (Рим. 1:22), він переносить на сучасну йому релігійно-етичну ситуацію. "Картина світу без парадоксу і без вічності, знання без фону незнання, релігія без невідомого Бога, осмислення життя без згадування "ні!", що протистоїть нам, є достатньо практичними. Насамперед їхня простота, прямолінійність і невимушеність, відносна надійність та урівноваженість, широка відповідність досвіду і вимогам практичного життя... – все це знову і знову буде викликати довіру до такої основи" [1, с. 23]. Звідси виходить розуміння людиною власної праведності, яка перед Богом є зміною слави і величі вічного нетлінного Бога "на подобу образу тлінної людини, і птахів, і чотириногих, і гадів" (Рим. 1:23). На думку неоортодоксів, вияви будь-якої особистісної чи громадської активності підпадають під владу кризи, а всі спроби пристосувати християнську Звістку до потреб сучасної цивілізації мають бути відкинуті. П. Тілліх у цьому зв'язку наголошує на марності сподівань людини на те, що "їй дано споглядати чи осягнути Божественне в який-небудь період історії теперішнього чи майбутнього" [7, с. 151].

І якщо в світлі відстоюваної неоортодоксами позиції, правомірно піддати кризі чи суду культуру, то Суд, тобто божественне "ні", має не менший, а навпаки, ще бі-

льший стосунок до релігії. Наприклад, у Барта релігія розглядається як людська можливість, людська спроба прийти до Бога, форма людської "самовеличч", нарешті, відчуття володіння Богом. Відчуття, яке є особливо небезпечним, бо веде до того, що людська "пиха" виростає далеко за межі гуманістичної автономії і сама відчуває себе обожненою. Саме проти самозвеличення людини пристрастно виступає сповіщення Суду. І тому вся релігія загалом перебуває під владою кризи, і це стосується не тільки релігії язичницької, але такою ж мірою і релігії християнської. "Бо і християнство, як таке, є частиною історії людства, є людською можливістю. І воно не може похвалитись, що володіє Богом. Наприклад, і Св. Письмо, і Новий Завіт, на якому воно ґрунтується, і історичний Ісус, – усе це релігія в сенсі справ людських. Тут немає жодної точки, яка могла б уникнути Кризи" [7, с. 151]. У "Посланні до Римлян" ап. Павла сказано: "Вони Божу правду замінили на неправду, і честь віддавали, і служили створінню більш, як Творцеві, що благословенний навіки" (Рим. 1:25). Коментуючи це твердження, Барт говорить, що релігія служить своєму "не-Богу" – таким "напівдуховним, напівфізичним образам, як Сім'я, Народ, Держава, Вітчизна, Церква" [1, с. 25]. Але якщо релігія тотожна невірі та ідолопоклонству, то віра (вірність), як і праведність – властивість насамперед не людини, а Бога.

Заперечуючи релігію як суму предметних уявлень і дій, діалектична теологія стверджує віру в абсолютного несумірного щодо всього людського Бога. Перед таким Богом людина в будь-якій своїй досконалості приречена стояти з порожніми руками. Бог, на думку неоортодоксів, є "позбавлене будь-якої предметності джерело кризи всякої предметності – Суддя, заперечення і небуття світу" [1, с. 55]. І ще: "Бог судить людину, що означає кризу: заперечення і ствердження, смерть і життя людини" [1, с. 42].

Барт та його однодумці засуджують сучасну їм церкву, оскільки вона претендує на монополію володіння Богом. Крім того, вони впевнені в тому, що релігійність людини не сприяє її спасінню. Критика неоортодоксами інституційних форм релігійності врешті приводить їх до твердження, що Бог в своєму ставленні до людини є суто індивідуальним. Ні одна релігія (в тому числі, і протестантизм) не повинна змагатись з іншими, претендуючи на істинність, оскільки істина для кожного своя. Бог індивідуальний у своїх відносинах з кожною людиною. Кожна людина самотня перед Богом, "повністю кинута в Нього".

У діалектичній теології віра розглядається саме як "жива віра", що є результатом заперечення і припинення тиску "релігії", своєрідного зняття "релігії", яка своїми формальними ритуалами і звичаями не дає особистого духовного знання Бога. Бог, у свою чергу, може бути пізнаний лише шляхом "критичного заперечення" за ним будь-якої тварної предметності, лише як принципово непередметна, трансцендентна сутність. У цьому своєму аспекті діалектична теологія генетично звернена до своїх початків, насамперед до класичного протестантизму, зокрема, до кальвінівського тлумачення божественної величч як абсолютно позамежного і лютерівського розуміння Бога як "вогненного моря гніву", яке є спопеляюче чужим всьому людському. Розуміння віри тут зводиться до тези про віру як особистісну зустріч і присутність Ісуса Христа в індивідуальній душі. А справжній смисл Святого Письма осягається поверх біблійних сюжетів – "крізь історичне" (К. Барт). Строго кажучи, прочитання Біблії (як і одкровення) є богонатхненним актом, де віра служить камертоном божественних смислів.

Висновок. Отже, представники діалектичної теології піддали критиці звичні теологічні поняття і спробували наблизити їх до екзистенціальної ситуації сучасної людини. Усвідомлюючи "безкінечну якісну відмінність" між людиною і Богом, підкреслюючи нездатність людини раціонально охопити божественне Одкровення в історії, протестантські теологи шукали шляхи необ'єктивного богопізнання у зверненні до розуміння людського існування, позначеного Божественною присутністю. На їх переконання, тільки вірою в істинний смисл євангельського одкровення і прийняття Бога завдяки його благодаті людина може долучитись до Всевишнього. Нівелюючи значущість будь-яких людських здобутків в усвідомленні змісту віри, у релігійних переконаннях, культовій діяльності, в інтелектуальних досягненнях, у морально-етичних судженнях і вчинках, представники діалектичної теології наголошували, що тільки віра в Бога допоможе людині знайти виправдання своїм рішенням і вчинкам.

Список використаних джерел

1. Барт К. Послание к Римлянам / К. Барт. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 580 с.

Ю. А. Стрелкова

**ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КАК "ТЕОЛОГИЯ КРИЗИСА":
СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ**

Рассмотрены социально-исторические и мировоззренческие предпосылки становления такого направления теологической мысли начала XX в., как диалектическая теология, или "теология кризиса". Исследуется специфика критического подхода К. Барта и его единомышленников к основам либеральной теологии и особенности разработки и использования ими диалектического метода для обоснования основных принципов протестантской теологии на новом этапе ее развития.

Ключевые слова: диалектическая теология, теология кризиса, неоортодоксия, Бог, откровение, Слово Божественное.

Y. A. Strielkova

**DIALECTICAL THEOLOGY AS "THEOLOGY OF CRISIS":
SOCIAL, HISTORICAL AND WORLD VIEW PRE-CONDITIONS OF HER FORMATION**

Social, historical and world view pre-conditions of formation of such theological direction of the beginning of XXth century as dialectical theology, or "theology of crisis" are examined. The author analyzes the specific of critical approach of K. Barth and his like-minded persons to the principles of liberal theology and the features of development and use by them a dialectical method for substantiation of basic principles of protestant theology on the new stage of her development.

Key words: dialectical theology, theology of crisis, Neo-orthodoxy, God, revelation, Word Divine.

2. Гренц С. Богословие и богословы XX столетия / С. Гренц, Р. Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 518 с.
3. Засе Г. На том стоим: Кто такие лютеране [Электронный ресурс] / Германн Засе. – СПб. : Андреев и согласие, 1994. – 231 с. – Режим доступа : luter.hut4.ru/lib/natomstoim
4. Лифинцева Т. П. "Теология кризиса" Карла Барта: "оправдание верой" / Т. П. Лифинцева // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2009. – Вып. № 8 (63). – Т. 8. – С. 5–11.
5. Реати Ф. Э. Бог в XX веке: Человек – путь к пониманию Бога / Ф. Э. Реати. – СПб. : Европейский Дом, 2002. – 187 с.
6. Стасюк Л. О. Ортодоксальная теология в религиозно-философских проявлениях неоортодоксии / Л. О. Стасюк // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – 2013. – Вып. 14. – С. 30–34.
7. Тиллих П. Диалектическая теология / П. Тиллих // Путь. Орган русской религиозной мысли. – 1925. – № 1 (сентябрь). – С. 148–154.
8. Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглунд. – СПб. : Светоч, 2001. – 370 с.
9. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.
10. Barth K. Das Wort Gottes und die Theologie / K. Barth. – München : Kaiser, 1924.
11. Barth K. Der Römerbrief / K. Barth. – Bern : Bäschlin, 1919. – 439 s.
12. Gogarten F. Zwischen den Zeiten / F. Gogarten // Jürgen Moltmann (Hg.). Anfänge der dialektischen Theologie. – Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen (Theologische Bücherei 17). – München : Chr. Kaiser Verlag, 1963. – S. 95–101.

Надійшла до редколегії 13.02.17

ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.7:316.61

Ф. П. Власенко, канд. філос. наук, доц.

НОВІ ВЕКТОРИ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ІНДИВІДА В УМОВАХ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Здійснено соціально-філософський аналіз соціалізації індивіда в умовах сучасних суспільних трансформацій та виявлено особливості й спрямованості означеного процесу. Обґрунтовано, що в сучасному суспільстві особливості соціалізації пов'язані з кризою її традиційних інститутів і використанням сучасних інформаційно-комунікаційних технологій, що породжує тенденції переходу як до креативної моделі соціалізації, так і до збільшення можливостей маніпуляції свідомістю людей. Визначено специфіку і суперечності соціалізації індивіда в сучасному українському суспільстві та запропоновано можливі шляхи оптимізації означеного процесу.

Ключові слова: соціалізація, особистість, сучасне суспільство, інформація, ідентифікація, інститути та механізми соціалізації.

У сучасному суспільстві відбуваються значні зміни в усіх сферах його функціонування, що супроводжуються вирішенням суперечностей між елементами старого соціального порядку і формуванням нових цілей суспільного розвитку та засобів їх досягнення. Така трансформація характеризується переосмисленням наявного стану соціуму, оцінкою змісту і масштабів кризи, ліквідацією в політико-економічній системі невідповідностей до рівня її тенденцій сучасного цивілізаційного поступу, що з необхідністю створює нові умови для самореалізації особистості й одночасно висуває низку вимог до її формування і розвитку. У зв'язку із цим особливою актуальністю набувають дослідження всього комплексу змін, якими характеризується соціалізація індивіда, виявлення нових векторів та інститутів означеного процесу.

Відомо, що введення поняття "соціалізація" у науковий обіг пов'язується з іменами американського соціолога Ф. Гіддінгса (1855–1931) і французького соціолога Г. Тарда (1843–1904). Наприклад, починаючи з робіт Ф. Гіддінгса, у гуманітарному знанні виникає традиція "широкого" підходу до інтерпретації поняття соціалізація, у рамках якого остання розуміється як глобальна тенденція розгортання й ствердження соціальних (на протипагу природним) начал (принципів, законів і правил) життєдіяльності людей, що набувають панівного значення в процесі історичної еволюції. Це тлумачення особливо характерне для соціально-філософських теорій XIX – поч. XX ст. Кожен із дослідників розглядав соціалізацію індивіда під своїм кутом зору, вибудовуючи свої оригінальні концепції, в множині існування яких можна знайти як спільні моменти, так і суттєві розбіжності щодо розуміння тієї чи іншої складової соціалізаційного процесу. Концептуальні положення загальної теорії соціалізації дозволяють визначити соціалізацію як процес: а) засвоєння індивідом соціально-культурного досвіду; б) багаторівневого включення особистості в суспільні відносини; в) формування індивідуальності як суб'єкта розвитку соціальної системи.

Із цього можна зробити висновок, що визначення поняття "соціалізація" загалом не суттєво відрізняються одне від одного, тому що сам процес досить очевидний і об'єктивно притаманний будь-якій соціальній системі. Однак треба зазначити, що досить багато теоретичних питань, що стосуються проблем виховання, механізмів залучення особистості до суспільних процесів, з огляду на ті трансформаційні процеси, які відбуваються в сучасному суспільстві, залишаються відкритими. Зокрема, особливою актуальністю набуває проблема визначення сутності, змісту і спрямованості соціалізації індивіда в умовах сучасних суспільних трансформацій, що і є метою цієї статті.

Засвоюючи соціальні цінності та норми, індивід формується як особистість. Вони є інтегративною основою як для окремо взятої людини, так і для будь-якої соці-

альної групи та суспільства загалом. Однак у процесі історичного поступу відбувається трансформація цінностей, що сформувалися та домінували на певному етапі суспільного розвитку, але в подальшому виявилися неадекватними. Свідченням цього є поширення нині таких концептів, як "зміна ціннісних орієнтацій", "переоцінка цінностей", "криза системи цінностей", "конфлікт цінностей" тощо. Це свідчить про те, що в перехідному суспільстві трансформаційні процеси відбуваються також і в ціннісній сфері.

За таких умов для одних людей вистачає пройти стадію адаптації, інші ж намагаються вийти на новий рівень розвитку через ресоціалізацію, а частина молоді взагалі втрачає засвоєні в умовах первинної соціалізаційні норми, цінності, що призводить до девіантної поведінки. Тому актуальним є поділ процесів соціалізації за соціалізаційним середовищем – залежно від того, у взаємодії з якими об'єктами, явищами і процесами розвиваються і соціалізуються індивіди. Тут можна виокремити три важливі канали соціалізації – предметний (взаємодія відбувається об'єктивно, стихійно, дає непередбачувані наслідки), соціально-інституціональний та інформаційний (ЗМІ).

На жаль, це не враховується на практиці. Наприклад, якщо з речами першої необхідності або побутового призначення навчає користуватися сім'я, грамоті – школа, то для того, щоб навчитися користуватися іншими складними сучасними об'єктами та технологіями, без яких неможливо уявити сучасне життя, потрібна спеціалізована діяльність, яка на сьогодні в Україні необхідною мірою не організована ані в межах сім'ї, ані в межах системи освіти. У результаті спостерігається ситуація, коли молода людина, маючи диплом, не може реалізувати свій потенціал, не бере участі в політичних партіях, громадських організаціях, рухах, не цікавиться громадським життям тощо.

Іншим аспектом сучасної соціалізації є вміння індивіда користуватися інформаційними мережами, комунікаційними технологіями. Чи зазнає людина соціалізації, вмикаючи комп'ютер або телевізор? Як зазначають дослідники, система світових комп'ютерних комунікацій породила ще одну реальність – віртуальну, у якій виникли нові можливості соціалізації і "соціального конструювання особистості". Нова форма спілкування, створена віртуальною реальністю, комунікація за допомогою комп'ютера, допомагає людям значно розширити коло спілкування, стимулює їх до більшої відвертості, дає зрозуміти, що особистісні якості людини важливіші за соціальний статус [1].

Сучасний німецький вчений М. Фасслер з цього приводу зазначає, що нові відносини типу "людина – комп'ютер – інтерактивність" докорінно змінюють масову культуру і є передумовами формування нового її типу, так званої інтерфейс-культури з віртуальним характером

спілкування. Основними її характеристиками теоретик вважає такі: перехід від одноканальної до багатоканальної комунікації, від пасивного сприйняття інформації суб'єктами до безпосередньої їх участі в процесі комунікації; перетворення "людини суспільної" в "людину інформаційну", що обумовлено появою "додаткових соціальних просторів" і віртуалізацією; тенденція до виникнення постійних потреб в інформації і спілкуванні та їх задоволенні завдяки соціальним мережам; якісно нове об'єднання світу, співтовариств та ідентичностей; визначальним чинником соціальної диференціації стає рівень знань; поява нових професій, пов'язаних з інформатизацією, що утворюють економічно могутній конкурентоздатний механізм; поява нових галузей промисловості; суспільне висвітлення подій і фактів політичного, технічного, мультикультурного, або наукового рівня переважно через електронні засоби масової інформації; поява сфер діяльності, для яких нові засоби масової інформації є підтримкою (у сфері освіти – дистанційне навчання; у сфері бізнесу – різного роду рекламні акції, електронні каталоги товарів і послуг, Інтернет-магазини) [2].

Зі всіх сучасних засобів впливу на розвиток особистості комп'ютер стає пріоритетним, оскільки представляє множину форм і способів соціалізації. Передусім саме він стає важливим засобом соціалізації за рахунок наявного програмного забезпечення, а також за допомогою швидкого надання різної інформації. Крім того, він виступає медіатором спілкування завдяки наявності локальних і глобальних мереж. Інтернет – це особливе середовище соціалізації, де соціальна інформація передається за допомогою електронної пошти, сайтів, чатів тощо. Це з одного боку, розширює соціальне оточення людини та дає можливість орієнтуватися у своїх діях на інформацію широкого соціального плану, а з іншого – у зв'язку зі зміною каналів інформації трансформуються характер останньої, вона стає дегуманізованою.

Усе це дозволяє виокремити особливу метасистему сучасної соціалізації – комп'ютерну некрофілію. У процесі сучасної соціалізації все більше виникає передумов для формування типу особистості "комп'ютерний некрофіл", який перетворює все живе на предмети, речі або їх мультимедійні моделі, включаючи самого себе, свої якості, почуття, розум, здатність бачити, чути, розуміти, відчувати і любити. Для такої людини символами "життя" виступають автомати, пристрасть до яскравих технічних конструкцій, комп'ютерних спец ефектів тощо. При цьому слід зазначити, що суспільна необхідність в чистій творчості, традиції високодуховної культури дозволяють зупинити розвиток вказаного негативного явища.

У зв'язку з тим, що домінує дистанційний спосіб трансляції інформації, соціалізація все більше трансформується в ілюзорну форму й виникає квазісоціалізація або соціалізація особистості в квазісоціумі. Швидкість взаємодії й легкість мережевого спілкування може стати причиною того, що в людини виникне патологічна потреба у "віртуальному житті". Уже зараз у представників сучасного молодого покоління спостерігається пристрасть до соціальних мереж, віртуальних знайомств, мережевих ігор, нескінченного і не завжди цілеспрямованого пошуку різної інформації. Пояснюється це тим, що на рівні самовідчуття у віртуальному співтоваристві людина має можливість зайняти свою нішу, знайти себе та ілюзорно задовольнити більшу частину своїх потреб. Це сприяє тому, що в реальному соціальному середовищі порушується процес включення індивіда як дієздатного суб'єкта в систему суспільних відносин. Підтвердженням цього служать статистичні дані про ріст наркоманії, суїцидів та

інших девіацій, які говорять про крайні форми дезадаптації й десоціалізації особистості.

Процес соціалізації сьогодні також суттєво ускладнюється під час радикальних змін, що супроводжуються втратою суспільного ідеалу, відмовою від установлених критеріїв прогресу, переглядом нормативів життєдіяльності людей, трансформацією соціальних інститутів. При цьому, як слушно зазначають вітчизняні вчені, – "в Україні відбувається стихійна трансформація за відсутності науково-обґрунтованої концепції удосконалення всіх сфер життя, тобто модернізації на випередження" [3, с. 34]. Наслідком таких процесів є руйнація старої соціальності, несформованість уявлень про новий її тип, що негативно впливає на діяльність соціальних інститутів. Інституційні та позаінституційні впливи на особистість стають розбалансованими, соціалізація набуває рис некерованості, стихійності. Спостерігається дисбаланс і в середині інститутів соціалізації, інформаційні технології, комп'ютери, розвиток ЗМІ, системна криза – усе це призвело до розриву між поколіннями та навіть і в межах одного покоління.

Цей розрив не вичерпується відмінністю "батьків" і "дітей" у поглядах на одяг, зачіску, норми поведінки. Він впливає на світоглядні, духовні основи розвитку людини, погляди на мету і сенс життя, на цілі й цінності тощо. "Молодь сьогодні за допомогою сучасних засобів комунікації може ознайомитись із досвідом кількох поколінь і водночас вона опиняється у світі, де втратила своє значення попередня традиція, у ситуації, коли передавання духовних і культурних здобутків наступному поколінню практично немає, виникає необхідність вироблення нових цінностей, які відповідали б соціальним змінам" [4, с. 57]. Такі орієнтири лише формуються.

У цьому разі важливим є виокремлення основних тенденцій соціалізації в українському суспільстві.

По-перше, спостерігаються значні зміни умов первинної соціалізації, котрі пов'язані, як уже зазначалося, із зменшенням впливу на особистість, сімейні відносини та посиленням впливу соціуму. Спостерігається суперечливий вплив на характер сімейної соціалізації: з одного боку, підвищення вимог до сім'ї (діти повинні бути конкурентоздатними), а з іншого – обмеження її можливостей (батьки, які зайняті питаннями своєї трудової діяльності часто не можуть приділити дітям достатньої уваги). Проте значення сім'ї для соціалізації людини, як і раніше, залишається суттєвим, хоча і неоднозначним на різних етапах. Коли суспільство відчужене від загальнолюдських цінностей, коли між словесними деклараціями і реальними діями часто немає нічого спільного, сім'я в багатьох випадках не в силах планомірно й ефективно виконувати свою головну функцію і домагатися позитивного результату. У сучасному українському соціумі спостерігається тенденція посилення стихійності сімейної соціалізації. Батьки часто не можуть протистояти виростій силі впливу на дитину "вулиці", ЗМІ, неформальних об'єднань, віртуальних спільнот тощо.

По-друге, спостерігаються проблеми, пов'язані з неефективністю соціалізаційного впливу на підлітка такого каналу соціалізації, як школа. Сьогодні педагоги констатують низький рівень вихованості у поведінці сучасних дітей, їхню безвідповідальність, надмірну імпульсивність та агресивність. Правда, варто згадати і обдарованих учнів, які виграють міжнародні олімпіади з комп'ютерного програмування та інших високоінтелектуальних предметів. Однак такі учні серед своїх однолітків мають вигляд "білих ворон" та зазнають різноманітних принижень. За таких умов, мабуть, не варто покладати всю провину

лише на учнів, оскільки вони, прагнучи до самостійності, незалежності і створення власної субкультури, усе-таки вибирають те, що спостерігають в суспільстві.

Також особливе місце у формуванні свідомості дитини посідають комп'ютерні ігри, які мають аморальний зміст, але користуються надзвичайною популярністю серед молоді. Відсутність державного контролю над подібною продукцією призводить у кінцевому підсумку до формування переконань та ідеалів, які суперечать не лише традиційним уявленням, але й загальним моральним нормам.

Унаслідок поширення подібної інформації під критичним ліберальних цінностей свободи, демократії, плюралізму відбувається трансформація національної культури і масової свідомості українців. Молоде покоління формується з частковим, фрагментарним світоглядом, інколи забарвленим в темні фарби асоціальної поведінки та позбавленим вищих духовних, моральних цінностей. Одним із прикладів може бути негативна тенденція виявлення серед молоді агресивної поведінки щодо своїх однолітків, фізична розправа чи приниження з відеозйомкою та подальшим викладом в Інтернет.

По-третє, проблемою, що викликає тривогу, також є свідоме порушення молоддю усталених норм і соціальних правил поведінки. Соціологічні дослідження показують, що молодь виражає неоднозначне ставлення до необхідності дотримання загальноприйнятих правил – хоча кількісно її переважають ті, хто зазначає, що їх треба дотримуватись. Поширеною також є позиція, що дотримуватись законів і моральних норм варто лише у випадку, якщо вчиняти морально буде вигідно, коли будуть вироблені закони, що відповідатимуть потребам сучасної особистості. А доки вигідніше порушувати норми, прагнення наслідувати їх залишається абстрактним. Подібний дисонанс – абстрактне визнання одних норм і реальне слідування іншим, що у філософській літературі позначено цинічним розумом, як і будь-який когнітивний дисонанс, хворобливо переживається людиною, породжує у неї почуття внутрішньої дисгармонії.

По-четверте, розширення масштабів і збільшення ролі вторинної соціалізації. Ще в середині ХХ ст. молода людина могла розраховувати на те, що отримана освіта визначить її професійну кар'єру протягом всього життя, а сьогодні, щоб відповідати високій динаміці суспільного розвитку, необхідне постійне перенавчання і перекваліфікація – навчання протягом життя. Гнучкий адаптаційний стиль поведінки індивіда в нових соціальних умовах можливий при вирішенні соціокультурних протиріч, типових для особистості перехідного суспільства. При цьому ефективний її розвиток об'єктивно можливий лише за наявності відповідних матеріальних і духовних передумов. Ідеться про необхідність усунення у розвитку особистості явних протиріч між культурою технічною і гуманітарною, подолання відчуження в різних сферах, виховання елементарних навичок підтримки здорового способу життя, усунення розриву між здатністю про все розмірковувати і професіоналізмом у тих сферах, де людина має приймати відповідальні рішення.

По-п'яте, треба зазначити зростаючу роль особистісної ініціативи. У перехідному суспільстві відповідальність за напрям і ефективність процесу соціалізації несе уже не стільки первинна або вторинна соціалізація, і не стільки навколишнє соціальне середовище, скільки сама людина, котра обирає серед пропонованих їй соціальною ситуацією альтернатив. Вважається, що основними орієнтирами розвитку людини в нових умовах повинні стати цінності індивідуальності (особистісної сво-

боди) і безперервної освіти (знання), які треба культивувати і підтримувати всією системою суспільних інститутів і пропагувати через ЗМІ.

По-шосте, глобалізація також додає стихійності соціалізаційним процесам. "Відкриті" суспільства несуть руйнівні процеси своїй культурі. Наприклад, за роки незалежності України так і не сформовано стійкої, прогресивної концепції національного розвитку. Тому, аналізуючи ціннісні орієнтації української молоді, можна виокремити два яскраво виражені вектори звернення до цінностей інших культур. Це західний вектор, який продовжує набувати особливого поширення із середини 90-х років. Результатом таких орієнтацій є тотальна вестернізація ("магдоналізація") українського суспільства. Сучасні погляди української молоді також дозволяють говорити про східний вектор орієнтацій ("сушизацію") населення. Така ситуація науковцями частково пояснюється геополітичною роллю України. Зокрема, Україну вважають належною до лімітрофу – проміжної території між західною і російсько-євразійською цивілізаціями. Народи лімітрофи тяжіють до тієї або іншої цивілізації і в разі структурного влиття можуть втратити свою самобутність і незалежність. Для України лімітрофність визначається у геополітичному вимірі – Росія і НАТО, економічному – між тоталітарним суспільством і міфологізованою багатопартійною, правовою, демократичною державою [5, с. 342].

Сучасний стан українського соціуму характеризується також і тим, що розвиток транзитного суспільства поєднується зі зміною не лише соціокультурних умов, але й світоглядних імперативів. Молодь сьогодні характеризується свідомістю споживацького, гламурного характеру, основною цінністю якої являється досягнення показового особистісного успіху, індивідуального благополуччя. Ця позиція сформувалася на основі цінностей суспільства споживання.

Швидка зміна ситуації у нашій країні ставить перед людиною завдання, до розв'язання яких її не готували ні система освіти, ні система виховання, ні весь досвід минулого життя. Вона може успішно функціонувати у ній, лише маючи певні особисті якості і навички поведінки. Серед них слід передусім вирізнити діловитість, активність, готовність до великої кількості варіантів розвитку подій, плюралізм, відповідальність, професіоналізм, компетентність, креативність тощо.

На жаль, у сучасному українському суспільстві є підстави говорити про кризу особистості. Людина перетворюється на егоїстичного і безвідповідального споживача. Сучасний вітчизняний учений В. Кремень цілком справедливо зазначає, що: "Економічне мислення нині заповнило життя людини. Ринкова економіка – основний сенс сучасного прогресу, що відсуває звичні духовно-культурні цінності на другий план. Економічний вимір є закономірним породженням розвитку європейського капіталізму. Але не як експлуаторського ладу, який несе в собі все жахіття тоталітаризму, знуцання, війни тощо, а як найбільш ефективного способу організації виробництва, економічного життя та й життя взагалі" [6].

Для українського суспільства, ураховуючи особливості його історичного розвитку, потрібен новий тип особистості, який би врахував нові світові тенденції, в той же час зберіг самобутність української культури. Ці особистості стануть тим життєдайним поколінням, яке виведе нашу країну на стабільний шлях розвитку. Однак існує протиріччя: в реальності відбуваються соціалізаційні процеси, які у своїй основі мають індивідуалістичний світоглядний каркас, а життя в нашій країні, в кризових

умовах, потребує зовсім інших пріоритетів. Тому що при нашій демократії така соціалізація призводить до руйнації меж дозволеного і забороненого, законного і незаконного. Для сьогодення і майбутнього важливо прийняти і використовувати принципи розвитку, за яких людина повинна сприйматися як істинна цінність, а іншими основними цінностями нового українського суспільства повинні стати свобода, відповідальність, патріотизм.

Усе це говорить про необхідність розробки нової моделі соціалізації індивіда, оскільки по-перше, відсутні чіткі норми соціалізованості; по-друге, форми, норми і механізми соціалізації суттєво трансформуються у зв'язку з переорієнтацією на еталони суспільства споживання. Отже, соціалізаційні процеси в українському соціумі відбуваються специфічно: з одного боку, існує сформована за попередній період система включення особистості в суспільні відносини, з іншого – означена система суперечить уявленням нинішнього молодого покоління, активно включеного в транзитивні процеси. За таких умов країні необхідний комплексний, системний підхід і програмна форма організації духовно-морального виховання дітей і молоді.

Підсумовуючи все вищезазначене, можна констатувати таке.

По-перше, сьогодні спостерігаються значні зміни умов первинної соціалізації індивіда, котрі пов'язані зі зменшенням впливу на особистість сімейних відносин і збільшенням впливу засобів масової інформації, неформальних об'єднань, матеріальних цінностей.

По-друге, простежується розширення масштабів і збільшення ролі вторинної соціалізації. Сьогодні, щоб відповідати високій соціальній динаміці, необхідне постійне перенавчання і перекваліфікація – "пожиттєве навчання" і самонавчання людини.

По-третє, у трансформаційному суспільстві відповідальність за напрямки і ефективність процесу соціалі-

зації несе уже не стільки навколишнє соціальне середовище, скільки сама людина.

По-четверте, ефективний розвиток особистості в нових соціальних умовах можливий при вирішенні соціокультурних та світоглядних протиріч та за наявності досить розвинутих матеріальних і духовних передумов.

По-п'яте, швидкі соціокультурні зміни в нашій країні ставлять перед людиною завдання, до розв'язання яких їй не готували ні система освіти, ні система виховання, ні весь досвід минулого життя. Вона може успішно функціонувати лише, маючи відповідні особисті якості і навички поведінки, серед яких слід виокремити: креативність, активність, готовність до великої кількості варіантів розвитку подій, відповідальність, професіоналізм, компетентність, конкурентоздатність.

Список використаних джерел

1. Бахмин А. В. Сотрудничество и конфликт в виртуальных сообществах / А. В. Бахмин // Социологический журнал. – 1997. – № 1/2. – С. 65–69.
2. Faßler M. Was ist Kommunikation / M. Faßler. – München, 1997. – 310 s., Touraine A. Modernity and Cultural Specificities / A. Touraine // International Social Science Journal. – 1988. – № 118. – 451 p.
3. Формування особистості в умовах транзиту: монографія / В. Д. Гвоздецький, М. Ю. Зелінський, М. Г. Кітов, Н. А. Шип та ін. – К.: МП "Леся", 2015. – 360 с.
4. Иваненков С. П. Проблемы социализации современной молодежи / С. П. Иваненков. – Изд. 2-е, дополн. – СПб., 2003. – 420 с.
5. Михальченко Н. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? – К.: Ин-т социологии НАН Украины, 2001. – 440 с.
6. Кремень В. Г. Людина і освіта у вимірах економічної цивілізації [Електронний ресурс] / Василь Григорович Кремень. – Режим доступу: http://dt.ua/EDUCATION/lyudina_i_osvita_u_vimirah_ekonomichnoyi_tsivilizatsiyi-48163.html

Надійшла до редколегії 11.02.17

Власенко Ф. П.

НОВЫЕ ВЕКТОРЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ ИНДИВИДА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Осуществлен социально-философский анализ социализации индивида в условиях современных общественных трансформаций, выявлены особенности и направления указанного процесса. Обосновано, что в современном обществе особенности социализации связаны с кризисом ее традиционных институтов и использованием современных информационно-коммуникационных технологий, что порождает тенденции перехода как к креативной модели социализации, так и к увеличению возможностей манипуляции сознанием людей. Определены специфика и противоречия социализации индивида в современном украинском обществе и предложены возможные пути оптимизации указанного процесса.

Ключевые слова: социализация, личность, современное общество, информация, идентификация, институты и механизмы социализации.

Vlasenko F. P.

NEW CHANNELS OF INDIVIDUAL SOCIALIZATION IN THE CONDITIONS OF CONTEMPORARY SOCIAL TRANSFORMATIONS

The socio-philosophical research of individual socialization in the conditions of contemporary social transformations is presented and the peculiarities and vectors of this process are defined. In his study the author uses evolutionary and comparative approaches. That gives the opportunity to analyze the peculiarity of the socializing process at different stages of the social development and to point out its specific features in the modern society.

On the basis of the main conceptual approaches to the problem of individual socialization, presented in both foreign and native scientific works, the conclusion is made that individual socialization is a complicated and multi-aspect process of adapting social and cultural experience by an individual through his multilevel involvement into public relationships to form his individuality as a subject of the social system development.

The author analyzes the peculiarities of individual socialization in specific historical conditions and concludes that cultural-historical type of the society defines the socialization process specifics. In the modern society these specific features are connected with the critical state of the socialization agents, and individual involvement into the system of public relationships is complemented by using modern informational and communication technologies. That leads to appearing of new trends implying the transition to the creative socialization model and simultaneously to increasing possibility to manipulate the human consciousness.

The analysis of the main tendencies in the modern society's transformation provides the basis for the assertion that in present-day conditions information turns out to be a relatively independent, spiritual and material value that determines the development of the society in the direction of building new social relationships and causes the necessity to develop such personal qualities as professionalism, spirituality, social responsibility, the ability to create and implement a personal life project based on common cultural norms. The author defines the peculiarities and vectors of individual socialization in the modern Ukrainian society and suggests the possible ways to optimize this process.

Key words: socialization, personality, modern society, information, identification, institutions and mechanisms of socialization.

КОНСТРУКТИВНО-ДЕСТРУКТИВНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ

З'ясовано, що, оскільки природа соціальних суперечностей цивілізаційно означена, то вони здатні виявлятися у непередбачуваних формах існування, серед яких особливе місце посідає соціальний конфлікт. Останній як закономірне і логічне явище будь-якої соціальної системи виконує не тільки дестабілізаційну роль, а й є сутнісно-організаційною формою цивілізаційного процесу. Таким чином, містить потужний конструктивний потенціал і з необхідністю приводить до прогресивного розвитку.

Ключові слова: соціальна суперечність, конфлікт, соціальний конфлікт, конструктивність, деструктивність.

Соціальний конфлікт як явище та феномен ХХ-ХХ ст. досить рідко осмислюється та аналізується в соціально-філософському аспекті. Найчастіше в науковій літературі соціальний конфлікт розглядається як політичний феномен, як явище психологічного, економічного, релігійного, національного, регіонального, звичаєвого спрямування, пов'язане з традиціями, мораллю, ментальністю тощо. У контексті філософського аналізу соціальних суперечностей цьому феномену надається менш уваги і це, в свою чергу, спонукає до осмислення, пізнання природи та сутності соціального конфлікту крізь призму понять "конструктивне", "деструктивне", "цивілізаційне", "цивілізоване" тощо. Досить актуальним є акцентуація уваги на явищі соціального конфлікту як особливого прояву суперечностей, що містить як цивілізаційно окреслені норми, так і аномальність.

Аналіз цього явища, безперечно, є неможливим без залучення праць, серцевиною яких є сутність, розуміння, інтерпретація найбільш складного феномену ХХ ст. – соціальний конфлікт. Серед відомих фахівців варто виокремити М. Гарайбе, А. Крисберга, В. Можаровського, Н. Моїсєєва, Є. Лобаса, В. Сосніна, А. Чумікова. Розгляд соціального конфлікту у вимірі "конструктивності" та "деструктивності" особливе місце займає у працях А. Дмитрієва, А. Зайцева, А. Кудрявцева, Л. Цой, Н. Хамітова, С. Хантінгтона тощо. Досить ґрунтовно цивілізаційний, загально творчий потенціал соціального конфлікту окреслюється в працях українських дослідників А. Бандурки, І. Бекешкіної, І. Ішмуратова, В. Перебенюка, А. Проценко, О. Редько.

Метою статті є розгляд соціального конфлікту в цивілізаційному процесі у вимірі конструктивно-деструктивного характеру його існування.

У соціально-філософському аналізі конфлікт досить часто розглядається як поняття, яке відображає стадію розвитку категорії "суперечність", коли наявні в суперечності протилежності перетворюються на крайню форму свого самовизначення, тобто переходять у полярність, антагонізм, стадію досягнення відносин взаємовиключенням. З огляду на це, варто зазначити, що конфліктність – це спосіб формування передумов вирішення реальних соціальних суперечностей, фаза руху суперечності, що переходить у кризу, ступінь порушення рівноваги протилежностей. У вимірі соціально-філософської традиції конфлікт як вияв соціальної суперечності має свої специфічні риси. По-перше, конфлікти, що виникають у структурі соціальних систем, найчастіше порушують соціальний статус суб'єктів суспільства, життєво важливі для них матеріальні або духовні інтереси, цінності. Наростання соціальних суперечностей спонукає до емоційного накалу суб'єктів (гнів, обурення, страх, помста). По-друге, конфлікт виникаючи, розвиваючись на базі соціальної суперечності може генерувати нове протиріччя. По-третє, у ході розгортання соціальних суперечностей, розкривається конструктивний та деструктивний бік самого конфлікту. По-четверте, конфлікт завжди має свою логіку розгортання, найчастіше залучаючи до сфери свого впливу

все нових суб'єктів економічного, політичного, соціального життя тощо.

Отже, сам конфлікт завжди міститься на "поверхні" відносин у соціальній системі, його не можна приховати. Соціальні суперечності ж у стані гармонії чи дисгармонії важко розпізнати, адже найчастіше вони приховані від очей спостерігача. Ось чому досить часто в літературі ототожнюють конфлікт та соціальну суперечність. Натомість конфлікт – це гра суперечливих інтересів, цінностей та сил. І для того щоб соціальна суперечність перейшла в конфлікт, тобто в рухому рівновагу протилежностей, вона повинна бути усвідомленою. Адже конфлікт – момент розгортання соціальної суперечності. Таким чином, конфлікт можна представити як "необхідну форму" соціальної суперечності, її зовнішнє вираження, емпіричний прояв. Остання (соціальна суперечність) може виявлятися у вигляді численних конфліктів – від міжособистісних до зіткнення соціально-класових і політичних сил.

Аналізуючи поняття "соціальна суперечність" і "конфлікт", варто дати власне визначення поняття соціального конфлікту як вияву суперечностей. Отже, соціальний конфлікт – це форма прояву антагоністичної суперечності, що виникає між суб'єктами суспільно-історичного процесу. Таким чином, це міра суспільних суперечностей, розв'язання яких зумовлює нову стадію як власного їх розвитку, так і соціуму загалом.

З огляду на історичний досвід, соціальна суперечність та соціальний конфлікт перестали б виконувати функцію рушійної сили суспільно-історичного прогресу, якби вони залишалися непримиренними та безвихідними антагонізмами між людьми. Визнання соціальної суперечності, як рушійного чинника розвитку соціальних систем, не унеможливило критичне ставлення до неї. Неможливо вважати, чим більше суперечностей у соціальній системі, а отже, і конфліктів, тим вищі темпи її вдосконалення, адже будь-який розвиток може мати різноманітний характер: і прогресивний і регресивний. Звідси прояви соціального конфлікту можуть містити в собі як конструктивні, так і деструктивні виміри.

У теоретично-філософському плані соціальний конфлікт завжди постає як конструктивне явище, де конструктивність розглядається як цивілізаційно окреслена норма. Однак цивілізаційно окресленою нормою є й деструктивність соціального конфлікту. Якщо деструктивність окреслюється такими принципами, то протилежності, які становлять цілісність, перебувають в антагоністичному плані; відбувається процес знищення протилежностей, який призводить до зламу цілісності; стійке, випадкове цілісність не ламає.

У межах "соціальної норми" цивілізаційного вибору суб'єкти соціального конфлікту об'єднуються, щоб боротися, і всі вони ведуть боротьбу під контролем спільно визнаних норм і правил. При цьому зазначимо, що і сам конфлікт стає основою для появи цих нових норм і правил, які визначають його подальший хід і одночасно обмежують форми боротьби. "Конфлікт діє як стимул для створення нових правил, норм і інститутів, діючи, таким чином, як соціалізуючий агент для обох протиборчих

сторін. Крім того, конфлікт по-новому утверджує забути норми, інтенсифікуючи цим суспільне життя" [2, с. 133]. Саме тому в ході нього постійно створюються інші правила, а старі зазнають змін. Якщо виникають ситуації, які не відповідають чинним нормам і правилам, тоді сам соціальний конфлікт стимулює свій розвиток. Він заохочує цивілізаційну систему до зростання і створює таку ситуацію, у межах якої суперники можуть і прагнуть боротися. Соціальний конфлікт змушує суперників і суспільство свідомо глянути на норми і правила, потенціал яких залишався до його появи нерозкритим. Він замість бути руйнівним і роз'єднувальним явищем, постає засобом підтримки балансу в суспільстві, тобто стимулятором, своєрідним імпульсом життєдіяльності цивілізації.

Конструктивність соціального конфлікту сприяє об'єднанню суб'єктів різноманітних союзів та коаліцій, а це, в свою чергу, забезпечує зв'язок між ними. У такому випадку конфлікти допомагають знизити рівень соціальної ізоляції, а також об'єднати тих суб'єктів цивілізаційного процесу, які або не були пов'язані між собою, або навіть були у стані антагоністичних суперечностей. Таким чином, цивілізаційна система, у якій існує безліч соціальних конфліктів, за рахунок спрямування їх існування у конструктивні межі, залучає їх в сферу публічної соціальної активності. Соціальний конфлікт фактично конструює нове цивілізаційне утворення.

Окрім цього, конструктивний потенціал його виявляється і в тому, що він (конфлікт) сприяє розрядженню напруженості в соціумі, яка досягає апогею. Справді, будь-який соціальний конфлікт відбувається у чітко визначених межах, тобто в конкретній соціальній системі: сім'я, колектив, нація, народ, міжнародне співтовариство тощо. Різноманітність і складність соціальних зв'язків у цих системах виявляється через темп, потужність, глибину, інтенсивність, непримиримість соціальної взаємодії. Соціальний конфлікт (як конструктивний феномен) здатний не тільки сповільнити, але й прискорити темп розвитку, не тільки підвищити потужність, але й зняти напругу, не тільки інтенсифікувати, але й послабити стосунки, не тільки загострювати відносини, але й умиряти. У такій конструктивності він здатний звести нанівець неминучість соціального "вибуху". Тут цивілізаційний процес протікає в межах ситуації, яку, як правило, називають усталеною.

Він є сигналом, який свідчить про неблагополуччя в соціумі, оголює назрілі проблеми в цивілізації, розкриває причини незадоволеності і протистояння людей, чітко позначаючи їхні позиції в суперечці. Соціальні конфлікти допомагають згуртуватися навколо проблем, мобілізувати волю, розум на вирішення принципово важливих та терміново необхідних питань, поліпшити морально-психологічний клімат у суспільстві. Існують ситуації, коли зіткнення між конфліктуючими сторонами, відкриті та принципові суперечки є бажані, адже вони поліпшують стан соціальної системи, сприяють її розвитку. Саме тут і з'являється явище, яке понятійно визначається як комунікативний процес. Завдяки комунікативності стимулюється індивідуальна і групова активність. У ході протистояння люди і навіть цілі народи можуть краще пізнати один одного і внаслідок цього зближуватися в межах будь-якої ідеї, проблеми, теорії, які стосуються політичної, економічної, культурної, національної тощо сфери. Але не слід забувати, що окрім безпосередніх учасників конфлікту можуть бути і такі його складові, як підбурювачі, посіпаки, організатори конфлікту, провокатори, а також третейські судді, радники, прихильники і супротивники тих чи інших осіб, що конфліктують між собою. Тому границі соціального конфлікту багато в чому залежать від того, наскільки є

широким коло залучених в нього учасників та яка у них активність і на що вона спрямована. У такому вимірі знання про визначення границь соціальних конфліктів потрібні для впливу на процеси, що відбуваються, зокрема, для запобігання руйнування цивілізації.

Конструктивним боком соціального конфлікту є те, що він може бути стимулятором і руйнівною силою цивілізаційних змін. "Групи або соціальні системи, яким не було кинуте виклик, – означає американський соціолог О. Козер, – більше не здатні до творчої реакції" [3, с. 58].

Отже, завдяки соціальним конфліктам унеможливується застій у певному суспільстві і цивілізації взагалі. Вони постають як запобіжний засіб їх окостеніння, забезпечуючи соціальний прогрес. Конструктивна сторона соціального конфлікту виявляється у сприянні формуванню соціальної необхідної рівноваги, переоцінки і зміни колишніх цінностей та норм цивілізації (завдяки розв'язанню конфлікту); є гарантом розвитку суспільства шляхом виявлення протилежних інтересів, створює можливості для їх наукового аналізу, і, насамперед, визначає необхідність змін. Отже, гострі соціальні суперечності, соціальні конфлікти в суспільстві є факторами стійкої рівноваги і міцності цивілізаційної системи. Суспільство зокрема і цивілізація загалом, так би мовити, постійно "зливається воедино" своїми внутрішніми соціальними конфліктами.

Беззаперечно, крім того, вони служать своєрідним "вихлопним клапаном" для пристрастей, що накопичилися, і засобом розрядження напруги між конфліктуючими сторонами, яка, подібно стану магми, постійно клекоче та в одну мить може вибухнути і заповнити собою усе. І при цьому конструктивне регулювання суперечностей, як правило, сприяє об'єднанню людей, зміцненню їхньої внутрішньої солідарності, упорядкуванню і підвищенню стійкості соціальних груп, суспільства, цивілізації зокрема.

Таким чином, як підкреслював німецький соціолог М. Вебер, "конфлікт очищує", а отже, поліпшує цивілізаційний простір тому, що конструктивний потенціал його позитивно впливає на структуру, динаміку, і результативність соціально-психологічних процесів та слугує джерелом самовдосконалення і саморозвитку особистості. Однак, оцінюючи конфлікт із позиції принципу амбівалентності, варто підкреслити, що він ніколи не буває ні винятково конструктивним, ні однозначно деструктивним. Отже, є неприйнятним як догматичний так і релятивістський підхід. У конфлікті не можна мінімізувати його невідгідні сторони або підкреслювати тільки позитивні.

У цивілізаційному процесі соціальний конфлікт може виступати і деструктивним чинником, який позбавлений достатньої толерантності та інституціоналізації. Такий конфлікт може загрожувати інтеграції суспільства, несприятливо впливати на зміну відносин у владі, викликати розкол у малостійких соціальних групах. Він часто призводить до регресивних наслідків, які виникають завдяки тому, що одна зі сторін, учасників конфлікту, наполягає на власній позиції і не виявляє бажання враховувати інтереси суперника. Подібна ситуація виникає й тоді, коли один із опонентів застосовує морально засуджувані методи боротьби і прагне психологічно зламати партнера. Результати таких соціальних конфліктів дисфункціональні, вони здатні негативно впливати на цивілізаційний процес загалом і навіть призводити до зниження особистої задоволеності. Спад особистої активності учасників конфлікту показує, що виникненню деструктивних соціальних конфліктів сприяють, як правило, суб'єктивні чинники. Саме це дозволяє побачити, що деструктивність не завжди породжує негативний результат. Наприклад, взаємодія між суб'єктами цивілі-

заційного процесу на основі ворожнечі може інколи привести або приводить до дружніх відносин між ними, при цьому соціальний конфлікт виявляється засобом "перевірки" і "розпізнавання" суб'єктів одного іншим. Напруженість стосунків діалектично знімається через виникнення інтересу, а останній може спонукати учасників конфлікту до примирення і навіть співпраці.

Особливо самореалізується соціальний конфлікт на політичному рівні, коли суб'єктами відносин виступають держави. Тут він досить часто породжує стресові ситуації в соціумах, дезорганізовує життя людей, веде до руйнування соціальних зв'язків і розколу в суспільстві. Прикладом цього є суперечності між Великою Британією та Ірландією, між США та Іраком, військовий конфлікт між Російською Федерацією та Україною, де одна держава обмежила можливість іншої щодо цивілізаційного західно-європейського вибору. Це спонукало до появи нових конфліктів в межах країн, між особистістю та її ідеологічними уподобаннями, між особистістю, соціальними групами та владою, між рівнем інтелектуального розвитку людини і можливістю у правовому полі реалізуватися у наявному цивілізаційному просторі. Люди, борючись із деструктивністю соціального конфлікту на загальноцивілізаційному рівні, породжують нові деструктивні конфлікти в особистому житті і внутрішньо цивілізаційному просторі. Таким чином, конфліктна ситуація утрачає цивілізований (людський) характер і спонукає до ще більш деструктивних дій. Звісно, оцінювати результати того або іншого соціального конфлікту можливо лише з плином часу, коли з'являються умови для вільного, спокійного без надмірних емоцій філософського аналізу прогресивності або регресивності цього явища.

І саме філософський підхід до розкриття сутності соціального конфлікту у вимірі його конструктивності чи деструктивності дозволяє констатувати, що звичним станом треба вважати не розлад у суспільстві, а стабілізацію взаємовідносин на комунікативній та договірній основі. Але, звичайно, це не завжди відбувається, бо з'являються нові соціальні конфлікти, які треба вирішувати. Завдання ж кожної особистості полягає насамперед в "окультуренні" зіткнень між людьми, у послабленні їхньої руйнівної сили і негативних наслідків, введених їх у безпечне, "переговорне", емоційно спокійне і продуктивне русло.

Отже, відносини в суспільстві є практичним процесом розв'язання соціальних конфліктів, коли переможцем є одна зі сторін або обидві сторони є переможеними і переможцями, чи хоча б приходять до максимального компромісу між собою, таким чином збільшуючи міжособистісну гармонію, гуманістичний потенціал на міжцивілізаційному рівні. Сучасне людство досягло такого стану, коли соціальні процеси піддаються аналізу, враховуючи моральнісні, антиморальнісні, гуманні та антигуманні засоби. У свій час, як зазначав німецький філософ ХХ ст. К. Ясперс, соціальний конфлікт повинен нести гуманістичну ідею в своїй основі: ідею збереження людини та людськості і людяності в ній. Треба "бути людиною" незалежно від обставин життя, бути дійсним у світі навіть, якщо поставлені цілі досягти неможливо. Найважливіша умова існування, це бути "в єдності з буттям свого часу, саме воно... спонукає наміритися на те, щоб бажати жити тільки в цей час. Кожний акт дійсності самобуття стає нехай навіть крихіткою, але зародком творіння світу" [4, с. 415]. Безперечно, етос (сенс) збереження людського "Я", полягає в тому, щоб жити разом з іншими в середині масового порядку існування та апарату влади, водночас не даючи їм знищити себе. Можливість єдності, уніфікації, комунікації людей, які наділені самобуттям – це краще, що може бути дароване

нам сьогодні. Духовний вимір людської ситуації дає можливість проникнути в царство свободи. Така ситуація потребує свідомої боротьби людини за її істинну сутність. Цей пафос поділяє і відомий німецький філософ Е. Гуссерль у роботі "Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія". На його думку, істинно духовна боротьба європейського людства (єдина значима боротьба для нашого часу) – це боротьба між людством, яке вже розпалося та людством, яке ще стоїть на твердому фундаменті і бореться за нього. "Повна особиста відповідальність за наше власне буття як філософів містить особистісний поклик і відповідальність за істинне буття людства, яке постає як буття, спрямоване до цілі (telos), і, якщо взагалі можна досягти здійснення філософії, то лише через нас, якщо ми є серйозними філософами" [1, с. 145]. Саме від цього екзистенціального "якщо" залежить доля сучасної філософії і духовної культури, нехай навіть і в конфліктних висотах.

Нині, коли загальноцивілізаційний процес поділяється завдяки граничним ситуаціям, відповідними "лініями розлому" стає очевидно, що без соціальних конфліктів немає розвитку насамперед самої особистості. Як особистість людина через нього прямує до гармонізації у відносинах з іншими і забезпечує перспективу власного розвитку. Причому соціальний конфлікт дає початок новим типам взаємодії між елементами соціальної структури, насамперед, між окремими особистостями, навіть якщо до цього вони не мали відносин між собою. Як гранична ситуація соціальний конфлікт суттєво впливає на середовище, у якому він відбувається, і одночасно творить середовище норм, яке в кінцевому підсумку дозволяє йому актуалізуватися. Тобто діє як стимул для створення нових правил та інститутів. Крім того, соціальний конфлікт заново стверджує забуті, однак, конструктивно налаштовані норми, інтенсифікуючи цим громадське життя.

Він модифікує норми, що існують, створює можливість для пристосування взаємин до умов, що змінилися. Водночас соціальний конфлікт часто допомагає "вдихнути" нове життя в них, сприяючи безперервній їх зміні. У цьому плані він є інструментом, за допомогою якого норми не тільки пристосовуються до нових умов, а й набувають інших форм існування. І тоді суспільство з гучною структурою одержує вигоду від конфліктної поведінки, тому що вона, допомагаючи створювати і модифікувати норми, гарантує продовження існування цього суспільства в умовах, що змінилися.

Отже, соціальні системи різних цивілізаційних орієнтацій у деякій мірі інституціоналізують соціальний конфлікт. Це означає, що не існує жодного типу суспільства, у якому не спрацьовували б конфлікти, або конструктивного, або деструктивного характеру. Адже соціальні системи мають як у своїй природі, так і штучно утворюють спеціальні механізми, щоб давати вихід розбіжностям і ворожості, толерантності і злагоді у таку граничну ситуацію, де між учасниками конфлікту зберігаються взаємини, що складають той чи інший тип цивілізаційного спрямування і дії.

Список використаних джерел

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (Введение в феноменологическую философию) / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 136-177.
2. Козер Л. А. Основы конфликтологии : Пер. с англ. / Л. А. Козер. – СПб. : "Светлячок", 1999. – 192 с.
3. Coser L. A. Social Conflict and Social / L. A. Coser // Change British Journal of Sociology. – 1957. – Vol. 7, №3. – P. 58-67.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 500 с.

Надійшла до редколегії 11.02.17

Ищенко Е. Н.

КОНСТРУКТИВНО-ДЕСТРУКТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА

Отмечено, что, поскольку природа социальных противоречий цивилизационно данная, то они способны проявляться в непредсказуемых формах существования, среди которых особое место занимает социальный конфликт. Последний как закономерное и логичное явление любой социальной системы выполняет не только дестабилизирующую роль, но и является организующей формой цивилизационного процесса. Поэтому заключает в себе мощный конструктивный потенциал и с необходимостью приводит к прогрессивному развитию.

Ключевые слова: социальное противоречие, конфликт, социальный конфликт, конструктивность, деструктивность.

Ishchenko O. M.

CONSTRUCTIVE AND DESTRUCTIVE MEASUREMENT OF SOCIAL CONFLICT

It is said, that the nature of social contradictions is of civilizational definition, then, social contradictions can manifest in unexpected existing forms, among which social conflict occupies a special place. Social conflict is seen and analyzed as a specific manifestation of contradictions. It is noted that conflict is a way of forming preconditions for resolving social contradictions, contradictions movement phase, which goes into crisis, the degree of balance of opposites. The conflict is always on the "surface" of relations in the social system, it cannot be hidden. Social contradictions in a state of harmony or disharmony are difficult to recognize them because they are hidden from view of the observer. To get social conflict moved into the conflict, that is the moving balance of opposites, it must be perceived. Thus, the conflict can be presented as a "necessary form" of social contradictions, its outward expression, and empirical manifestation. The author gives his own definition of this phenomenon, interprets it as follows, social conflict is a form of manifestation of antagonistic contradictions arising between subjects of socio-historical process.

The article emphasizes that during the deployment of social contradictions, the constructive and destructive sides of the conflict have been revealed. In theoretical and philosophical level, social conflict always appears as a constructive phenomenon where the constructivity is regarded as outlined civilizational norm. However, the destructivity of social conflict is a civilizational norm too. If the destructivity is defined by the following principles: opposites that make up the integrity are antagonistic terms; the process of destruction of opposites, which leads to a breakdown of integrity; natural, accidental crush integrity.

Mostly, social conflict contains a powerful constructive potential and with a necessity leads to progressive development.

Keywords: social contradiction, conflict, social conflict, constructiveness, destructiveness.

УДК 378.034

Є. В. Левченко, канд. філос. наук, асист.

СУЧАСНІ ІДЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИХОВНОГО ПРОЦЕСУ

Здійснено соціально-філософський аналіз сучасних ідеологічних засад виховного процесу. З'ясовано, що сучасними ідеологічними модусами для соціалізації індивіда можуть виступати кіно, фешеніндустрія, реклама тощо. Розглянуто кілька стрічок українського виробництва, які мають досить потужний ідеологічний імпульс.

Ключові слова: ідеологія, ідентичність, виховання, кіно.

Ціннісні орієнтири сучасної людини, її світогляд формується і визначається засобами масової комунікації. Інтенсивний розвиток засобів масової комунікації, що є наслідком прискореної глобалізації, яка не тільки розширила горизонти мислення людини, не тільки скоротила дистанцію спілкування, а й повністю трансформувала характер соціальних зв'язків. Можна сміливо констатувати той факт, що опосередкованість комунікації мультимедійними образами, механізмів її передачі призводить до того, що саме сприйняття реальності стає залежним від віртуальних образів, які створені масмедіа. Кінець минулого століття можна назвати століттям кіно. Воно змінило світогляд людини, підпорядкувало його логіці власних форм побудови образів. Завдяки кіно формується особливий суб'єкт комунікації. Ним постає не окремий психосуб'єкт, а масова інтегрована свідомість. Саме кіно постає інструментом ідеологічного впливу при формуванні сучасного типу особистості.

Кінець ХХ ст. характеризувався закінченням ідеологічних протистоянь, зокрема такі твердження були обґрунтовані Д. Беллом та З. Бжезинським. На їхню думку, настання постіндустріального суспільства спричинене не ідеологією, а насамперед впливом науки на виробництво. Основним завданням процесів деідеологізації є позбавлення панівної ролі ідеології, а саме політичної і, разом з тим, відмова на існування будь-якої ідеології взагалі.

Але насправді ідеологія набула нових форм свого існування. Вона постає не тільки як складова політичної системи, яка на сьогоднішній день, виявилася неспроможною пояснити сучасні зміни та трансформації. Глобалізаційні процеси розкрили комунікативні простори окремих суспільств та оновили наддержавні інститути ідеологічного впливу.

На думку сучасних дослідників, ідеологічна проблематика на сьогодні представлена двома потужними

імпульсами: теоретичним і практичним. Автори першого імпульсу наголошують на тому, що "концепція ідеології залишається корисним і важливим поняттям в інтелектуальному словникові соціального і політичного аналізу" [10, с. 6]. Практичний вимір існування ідеологій передбачає аналіз актуальних тенденцій розвитку сучасного світу від краху гегемонії неолібералізму, до ствердження і розвитку національних ідентичностей.

Сьогодні характеризується тим, що ідеологія це не тільки "сукупність взаємопов'язаних ідей, уявлень та переконань, призначених об'єднувати людей заради спільного життя та спільних дій" [7, с. 235]. Так вона містить у собі об'єднувальний момент, але на сьогодні вона не тільки раціоналістично обґрунтована та виважена, а й формує ірраціональне ставлення до дійсності. "...беззаперечним є й те, що людська поведінка, цінності людського життя пов'язані з ілюзорним баченням дійсності. Однак треба нагадати, що будь-яке ілюзорне бачення є не тільки хибним, примарним, нереальним у аспекті об'єктивного характеру існування ідей. Ілюзорність – це ірраціональне ставлення до дійсності, а така практика взаємодії людини і світу породжує віртуальну реальність, яка – у філософському сенсі – є своєрідним моментом існування об'єктивної реальності у вигляді ідеології" [2, с. 289]. Якщо ми приймаємо це твердження, то ілюзорність ідеології не можна розглядати як деструктивну. Це передусім конструктивна основа будь-якої національної ідеї. "Національна ідея взагалі – це думка про необхідність існування нації у вимірах багатства і щастя. Жити повноцінно – стрижень національної ідеї. Подолання цієї ілюзії можливе тільки завдяки досягненню рівня самодостатності національного розвитку, здатності нації, тих чи інших народів жити в умовах демократії, соціальної справедливості, правової досконалості і суверенності" [2, с. 293–294]. При цьому суверенність у тлумаченні ідеології передусім варто розумі-

ти як здатність особистості, народу, нації (суб'єкта дії) обирати свій шлях розвитку і відповідним чином реалізувати себе на обраному шляху.

Отже, сучасними ідеологічними модусами постають не тільки в готовому вигляді оформлені, теоретично обґрунтовані ідеї, а ідеологічний вплив як на становлення особистості, так і на становлення національної чи глобальної ідентичності загалом, можуть здійснювати різні елементи масової культури. Оскільки середовищем існування ідеології на сучасному етапі розвитку суспільств визнається культура, а не політика.

У цьому аспекті слід звернути увагу на те, що ідеологія, на відміну від науки, містить не тільки знання, а й ціннісне ставлення до дійсності. Поряд зі знаннями до складу ідеології входять і хибні уявлення про дійсність. Тому сучасний виховний процес транслюється не ustalеними суспільними взірцями, нормами, ідеалами, цінностями, а суттєву роль відіграють сюжети фільмів, ігор, мультфільмів, зміст яких відповідним чином переживає глядач і тим самим формує відповідні взірці та ідеали. На сьогодні ідеологію передусім розглядають крізь призму людського світу. "...ідеологія не передчує соціальному світові (ідеологія як проєкт перетворення реальності) й не вторинна щодо нього (ідеологія як відображення), а постає його іманентною складовою – соціальним механізмом, що забезпечує відтворення соціальної реальності" [6, с. 105]. Отже, ідеологія постає як невід'ємний атрибут будь-якого соціального процесу.

Кінець ХХ – початок ХХІ ст. характеризується розвитком комерційного кіно, яке перебирає на себе ідеологічні функції. Насправді минув час гучних політичних гасел та агітацій. Тепер настав час прихованих соціально-психологічних маніпулювань. "Ідеологія у масовому кіно є невикорінною. Вона підживлюється факторами ззовні, новими повідомленнями, літературними творами, науковими відкриттями, спортивними перемогами. Кожен режисер шукає в культурному просторі інформаційну поживу, що у перетвореному вигляді чинитиме вплив на глядача" [5, с. 27]. На думку відомого радянського режисера С. Ейзенштейна, основна ціль кінострічки – це обробка глядача до бажаному напрямку, через доцільне використання наперед розрахованих натисків на його психіку. Ж. Делез зазначав, "єдина свідомість, що діє у кіно – це камера, вона то подібна до людини, то неподібна, то подібна надлюдині" [4, с. 63].

Отже, завдяки кіно створюється нова модель світосприйняття, коли людина починає мислити в категоріях кінообразів, сприймаючи світ не згідно з власними почуттями, переконаннями чи уявленнями, а через посередництво наявних мультимедійних засобів комунікації.

Саме завдяки кіно відбувається матеріалізація віртуального, коли "вже не образ стає світом, але світ – власним образом" [4, с. 111]. Кіно таким чином створює нову концепцію віртуальності, яка не протиставляється реальності, а стає її розширенням та поглибленням.

Ні в кого не викликає заперечення той факт, що кіно виконує ідеологічну функцію. Воно виступає зняряддям впливу на масову свідомість. Не випадково революційну спрямованість кіно усвідомлювали вже такі відомі політичні ідеологи як А. Гітлер, Г. Геббельс, В. Черчилль та інші. Кіно використовувалось для побудови багатьох тоталітарних режимів, оскільки має потужну силу образної пластичності та охоплює значну аудиторію. Також кіно стало засобом новонародженої ідеології суспільства споживання, оскільки його образи (а пізніше й телевізійні рекламні образи) спонукають "до постійного споживання" [1, с. 86].

Сучасність не можна уявити без Інтернету, соціальних мереж, кіноіндустрії, фешеніндустрії, реклами, му-

зики тощо, які завдяки своїй популярності та поширенню суттєво впливають на формування світоглядних орієнтирів сучасної особистості. Відповідно, вони постають новими ідеологічними модусами, які одночасно як об'єднують, так і роз'єднують людство.

Історія світового кіно має безліч прикладів ідеологічного кіно. Але для нас актуальним видається питання про існування та розвиток української кіноіндустрії і яким має бути українське кіно, урахувавши реалії сучасного поступу. На думку очільника Державного агентства України з питань кіно П. Ілленка, кіно має бути інструментом формування національної самоідентифікації.

У сучасному українському медіапросторі з'явилися багато фільмів та мультфільмів, телевізійних проєктів, які можна вважати ідеологічним кіно, яке, у свою чергу, виокремлює і стверджує національну самосвідомість. Зокрема це фільми "Воїни духу", "Нескорений", "Поводир"; "Хайтарма"; мультфільм "Воїни лісу"; конкурсна пісня на Євробаченні 2016 Джамали "1944" тощо. Через споживання продуктів кіноіндустрії у індивіда формуються відповідні світоглядні орієнтири, які суттєво впливають на створення відповідної системи цінностей. Треба зауважити, що сфера кіно містить безліч ідеологій та ідеологем, а не чітко сформовані ідеологічні нарративи, які, к свою чергу, як конструктивно, так і деструктивно впливають на розвиток особистості і світового співтовариства загалом.

Варто звернути нашу дослідницьку увагу на аналіз українських кінострічок, які мають досить потужну ідеологічну складову. Зокрема це стрічки, які присвячені темі визвольних змагань українського народу: "Нескорений", "Воїни лісу"; фільми, які характеризують сучасний розвиток української держави, що відповідним чином формують національну ідентичність: "Воїни духу", "Хайтарма"; протест проти єдино можливої державної ідеології, яка "ламає" долі людей – "1944" тощо.

У фільмі "Нескорений" висвітлюються події 50-х років ХХ ст. Іде визвольна боротьба українського народу за незалежність. Деякі окремі угруповання намагаються вести нерівну боротьбу за становлення незалежності. Українському сучасному глядачеві варто дивитись цю стрічку обов'язково оцінно, оскільки процеси становлення національної ідентичності не відійшли у далеке минуле, нам слід стверджувально відповідати на запитання "хто ми?" Процес становлення національної ідентичності є тривалим, складним та вартісним. За становлення нації як самостійного історичного суб'єкта люди віддавали найдорожче – власне життя.

Формування почуття любові та належності до певної нації є особливо актуальним і в сьогоденні. Оскільки сучасний цивілізаційний поступ характеризується формуванням одночасно двох ідентичностей – глобальної і національної. Українське суспільство з необхідністю має знати власну історію без зайвих інтерпретацій та навіювань ззовні. Те, що наша історія має досить багато "білих" сторінок ні в кого не викликає заперечень. Сам фільм не претендує на історичну істинність, хоча деякі факти із життя головних героїв мали місце в історії. Варто до цього фільму ставитись з допитливою цікавістю, оскільки тут досить потужно переплітаються фашизм, тоталітаризм і націоналізм, тобто головні ідеологічні течії ХХ ст. На нашу думку, історію не тільки варто знати, а передусім слід до неї ставитись, як до втрачених можливостей сьогодення.

Мультфільм "Воїни лісу", який побачив світ 2016 році досить своєрідно ілюструє часовий взаємозв'язок – минулого і сучасності. Стверджує, що Україні слід шукати не тільки зовнішніх ворогів, а й серед "наших" вони також знайдуться; досить вдало було показано те, що

не тільки силою можна перемогти ворога, який досить часто чисельно переважає, а й треба мати майстерність скористатися хитрощами й винахідливістю, щоб зберегти сили для подальшої боротьби.

Фільм "Поводир" ілюструє події 30-х років ХХ ст. У центрі сюжету сім'я американського інженера, який захоплювався ідеями комунізму і хотів долучитися до розбудови соціалізму. Унаслідок трагічних подій малолітній син інженера залишається сиротою. Завдяки сліпому кобзарю він виживає у вирі жаклих історичних подій – голодомору, радянської номенклатури, масовим руйнуванням людських долі, злиднів.

Україна переживає непрості часи. Це й зовнішні виклики і внутрішні суперечності, які, з одного боку, загартовують нас як націю, а з іншого боку, не варто піддаватися деструктивним наслідкам, щоб вистояти під "вітрами" історії. Досить потужною ілюстрацією сучасних подій є фільм "Воїни духу". Авторки фільму, Т. Кулаковська та А. Мартиненко принципово захисників Донецького аеропорту не називають кіборгами. На їхню думку, вони не бездушні механізми, а живі люди: чийсь сини, чоловіки, батьки, які є символами стійкості і незламності. Саме їхній приклад спонукає всіх за будь-яких обставин залишатись людьми і незламними в доленосній "межевій ситуації".

На сучасний історичний розвиток української держави досить потужно впливають відголоски минулого. Ідеологія тоталітаризму змінювала життя багатьох мільйонів людей. Події фільму "Хайтарма" розгортаються під час Другої світової війни, а саме під час звільнення Криму у 1944 р. Водночас відбувається й депортація корінного населення Криму – кримських татар. У центрі сюжету пілот, двічі Герой Радянського союзу. Після звільнення Севастополя 1944 р. він їде у відпустку до рідної Алупки, де на його очах починається депортація кримських татар, в тому числі і його родини. Варто зазначити, що радянська пропаганда створила відповідний образ кримських татар, який досить тривалий час підтримувався і споживався рештою населення країни Рад. Лише наприкінці, а саме в 90-х роках ХХ ст. кримські татари почали масово повертатися на Батьківщину, але там їх ніхто не чекав. Влада відмовляла їм у дозволі на будівництво власного житла, на прописку тощо.

Відома вже на весь світ пісня Джамали "1944" також висвітлює події депортації. Співачка на весь світ розповіла історію власної родини, але це історія цілого народу. Де будувати майбутнє, коли не знаєш, хто, чому і навіщо забирає в тебе все. Здавалось, що часи тоталітаризму вже в минулому, але ситуація сьогодення свідчить про нові форми його існування.

Отже, ми маємо, з одного боку, досить якісні ідеологічні зразки нового українського кіно, де присутні долі людей, які є унікальними і неповторними, а з іншого, ідеологічну потужну машину, яка ці долі руйнує. Сьогодні особистості ніхто не інтерпретує і не впроваджує межі для подавання ідеї режисерів. Особистість самостійно здійснює висновки і формує своє власне ставлення до тих чи інших подій, що перенесені в кіно. Воно виступає механізмом і інструментом ідеологічного впливу як на індивідуальну, так і на масову свідомість.

Отже, варто погодитись з Ж. Делезом у тому, що сьогодення не можна уявити без кіно. Справді, кіноіндустрія є досить потужним масовим видом мистецтва, який є достатньо популярним, що, з одного боку, об'єднує сучасне людство, формуючи відповідні світоглядні орієнтири та цінності, як наслідок потужного ідеологічного впливу, а з іншого, роз'єднує, фрагментує людство. "Кіномистецтво... має ідеологічні модули, що і публікою, і кінокритиками оцінюється як меншоваартісні з художньої

точки зору. Кіно з необхідністю пронизане ідеологією: воно створює символічний простір, що створює, транслює й репрезентує ідеології та ідеологеми" [5, с. 25].

Унаслідок поліфонічності ідеологічного поля, на сучасному розвитку як українського суспільства, так і світового співтовариства загалом, зазнають суттєвих трансформацій й процеси виховання.

Традиційно під вихованням розуміли "цілеспрямоване дорослішання дитини в соціокультурному (духовно-практичному) просторі людського спілкування" [8, с. 440]. Тобто під вихованням часто розуміють будь-який свідомий спланований інтелектуальний, етичний, естетичний вплив на індивіда чи групи індивідів будь-якого віку.

У процесі суспільного розвитку змінювався і наповнювався новим змістом і виховний процес. Але до нашого часу залишається актуальним питання співвідношення спадковості та виховання. Наприклад, натуралізм стверджує, що індивідуальність дана індивіду із самого народження, проте водночас досить суттєво на нього (індивіда) впливає навколишнє середовище. Досить відомим є приклад суперечки Д. Дідро та К. Гельвеція з приводу ролі виховання здібностей та індивідуальності людей. На думку Д. Дідро, все, що являє з себе індивід відповідає природа, виховання ж, можливо, тільки відповідним чином вдосконалює природні дані. На противагу йому, К. Гельвецій, вважав, що природа створює всіх рівними; лише в процесі виховання кожен індивід обирає власний шлях розвитку і тим самим формує свою індивідуальність. Отже, варто сказати, що і природа, і спадковість, виховання є цілим комплексом, який з дитини (кандидата в людину) робить її творінням й творцем як власного існування (онтогенез), так і існування (відтворення) людського роду (філогенез). "Людина – це "система", не механічна, а органічна, яка сама в собі добудовує свої органи, яких не вистачає їй для повноти цілісності. Тому і виховання – це насамперед самовиховання індивідів та їх малих груп в єдиному просторі загального смисловідчуття" [8, с. 442].

Отже, виховання – це частина соціалізації, яка характеризується засвоєнням індивідом загальноприйнятих суспільних норм. Виховання передбачає: отримання знань; формування почуттів; формування переконань; формування вмінь та зразків поведінки. Але на сучасному етапі розвитку суспільств, ці характеристики виховного процесу набувають суттєвих трансформацій. Процеси виховання є поліаспектними. Це передусім сім'я, школа, суспільство в сукупності з усіма його виховними інститутами. З етапами "дорослішання" суспільства змінювалася інтенсивність впливу зазначених складових на виховання індивіда. Таким чином, з настанням індустріального суспільства сім'я переклала з себе багато процесів на інші інституції, наприклад, лікуванням дітей займалися лікарі, вихованням – школи тощо. З настанням постіндустріального суспільства в процеси виховання "вживились" соціальні мережі, комп'ютерні ігри, кіно, фешеніндустрія тощо. Вони постають новими чинниками соціалізації сучасного індивіда.

Особливістю розвитку особистості є те, що на сучасному етапі розгортання історії вона з необхідністю паралельно змушена формувати як національну, так і глобальну ідентичності. На сьогодні ні система освіти, зокрема українська, ні соціалізація в сім'ї не має аналогів такого виховання, сам розвиток особистості і її включення у соціальні процеси, як глобальної, так і локального характеру, є швидшими, ніж розробка методологічних принципів виховання і навчання. Це обумовлено доступом до різних сучасних гаджетів, фільмів, мультфільмів, які розширюють поле спілкування особи-

стості, але при цьому виконують як конструктивну, так і деструктивну роль для її розвитку.

У цьому аспекті виникає досить важливе питання: хто на сучасному етапі розвитку суспільств має виховувати індивіда. Адже, як було зазначено вище, досить суттєво на становлення особистості впливає виховання в сім'ї, але з настанням індустріального та постіндустріального суспільств вона (сім'я) все менше приділяє часу формуванню особистості. Цю роль перебирають на себе різного роду як державні, так і недержавні організації. Зокрема на Україні з початку ХХ ст. функціонує національна скаутська організація – Пласт. Аналоги такої організації діють на території і США, та країнах Західної Європи, а саме у Великобританії, Німеччині тощо. Під час Другої світової війни діяльність Пласту була заборонена спочатку польською, а згодом і німецькою владою. Після закінчення війни діяльність Пласту була заборонена владою Радянського союзу, тому що з'явилися та функціонували свої власні виховні організації: жовтенята, піонери, комсомол, які сповідували єдину державну ідеологію і курс партії.

Організація Пласт має чітко сформувану мету, а саме допомогти індивіду всебічно розвинуватися. Цей розвиток передбачає: патріотичне виховання, самовиховання, формування почуття відповідальності як перед співгромадянами, так і перед світовим співтовариством взагалі.

Академією педагогічних наук України визнано, що Пласт – це єдина організація в Україні, яка має свою ефективну виховну систему. Виховна програма включає в себе такі елементи як: інтелектуальні, творчі, спортивні змагання; виховання екологічної свідомості; влаштування таборів; організацію екскурсій тощо. Протягом року організація влаштовує понад сто виховних таборів з різною спеціалізацією: спортивні, інтелектуальні, екологічні тощо.

На сьогодні організація об'єднує більше ніж 10 тисяч пластунів різного віку. Активно співпрацює з органами державної влади та соціальними організаціями, а саме з Міністерством у справах сім'ї молоді та спорту, Федерацією спортивного туризму України, інститутом проблем виховання при АПН України, церквами різних конфесій.

Отже, сучасний цивілізаційний поступ не має чітких, визначених офіційною владою чи соціальним класом взірців і орієнтирів щодо організації виховного процесу. Як вже зазначалось, і самі ідеологічні нарративи, раціона-

льно виважені та обґрунтовані, методики виховання не встигають за розгортанням глобалізаційних процесів. Як ідеологічні настанови та ідеологеми сучасна особистість використовує різні чинники, зокрема кіно, продукти фешеніндустрії, реклами тощо. Те, що особистість використовує як ці настанови, таку вона й сформує свою індивідуальність та ідентичність як національну, так і глобальну. Але при цьому варто сказати, що будь-яке суспільство, у тому числі і українське, якщо воно бажає бути успішним, з необхідністю має усвідомлювати основну ідею свого подальшого розвитку. Те ж саме стосується і конкретного індивіда, який через включення у різні взаємодії, а на сьогодні він має безліч можливостей, має обирати свій шлях розвитку. При цьому початок ХХІ ст. розкриває нові можливості для розвитку ідеологій, їх поліфонічність. І саме вона характеризує високоефективний характер існування як окремо взятої особистості, суспільства, нації, так і світового співтовариства загалом.

Список використаних джерел

1. Барт П. Camera lucida. / П. Барт ; пер. с фр. М. Рыклина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 218 с.
2. Губерський Л. В. Вибрані філософські праці : у 2 кн. Книга перша. Культура. Ідеологія. Особистість. / Леонід Губерський. – К. : "Центр учбової літератури", 2016. – 400 с.
3. Губерський Л. В. Ідеологія як соціально-культурний феномен / Л. В. Губерський // Філософські проблеми гуманітарних наук – 2011. – № 20. – С. 6–10.
4. Делёз Ж. Кино – 1 / Ж. Делёз ; пер. с фр. Б. Скуратова. – М. : Ad Marginem, 2004. – 314 с.
5. Корабльова В. М. Ідеологічний простір кіно / В. М. Корабльова // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2012. – № 22. – С. 24–27.
6. Корабльова В. М. Соціальні смисли ідеології: Монографія / В. М. Корабльова. – К. : ВАДЕКС, 2014. – 350 с.
7. Лісовий В. Ідеологія / В. Лісовий // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис. – 2002. – С. 235–236.
8. Михайлов Ф. Т. Воспитание / Ф. Т. Михайлов // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : "Мысль", 2010. – Т. 1. – С. 440–442.
9. Приятельчук А. О. Ідеологія як соціально-філософська категорія / А. О. Приятельчук // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2011. – № 20. – С. 61–66.
10. Thompson J. B. Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication / John B. Thompson. – Stanford, CA: Stanford University Press, 1990. – 372 p.

Список кінострічок

1. Воїни духу, реж. Т. Кулаковська, А. Мартиненко. – Україна, 2017.
2. Воїни лісу, реж. Мар'ян Николук. – Україна, 2016.
3. Нескорений, реж. Олесь Янчук. – Україна, 2000.
4. Поводир, реж. О. Санін. – Україна, 2014.
5. Хайтарма (Qaytarma), реж. А. Сейтаблаєв. – Україна, 2012.

Надійшла до редколегії 06.02.17

Левченко Е. В.

СОВРЕМЕННЫЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

Осуществлен социальнo-философский анализ современных идеологических принципов воспитательного процесса. Выяснено, что современными идеологическими модусами при социализации индивида могут выступать кино, фешениндустрия, реклама и т. п. Рассмотрено несколько лент украинского производства, которые имеют достаточно мощный идеологический импульс.

Ключевые слова: идеология, идентичность, воспитание, кино.

Levcheniuk E. V.

THE MODERN IDEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE UPBRINGING PROCESS

Modern civilization progress is characterized by accelerated dynamic changes in all spheres of the society's life. The peculiarity of the personal development today is that at the present historical stage the personality has to form both the national and the global identity. Nowadays neither the educational system, including Ukrainian, nor socialization in the family has analogies of such upbringing. The personal development and involvement in global and local social processes are faster than forming methodological principles of upbringing and education. This is the result of access to different modern gadgets, films and cartoons, which enlarge the person's communication sphere but perform different roles in personal development.

The second half of the twentieth century is characterized by dispelling the myth that it was the postideological period. However, ideology has actually acquired new forms of existence. It appears to be not only a part of the political system that nowadays has failed to explain modern changes and transformations. Globalization processes have opened the communication spaces of some societies and updated supranational institutions of ideological influence.

Modern life can not be imagined without Internet, social networking, film industry, fashion industry, advertizing, music, etc., which due to their popularity and prevalence significantly influence the process of forming the contemporary person's worldview orientations. Thus, they turn to be the new ideological modi which simultaneously unite and divide the mankind.

The modern Ukrainian media space is enriched by the great variety of films, cartoons, and TV projects which can be considered ideological film products that in their turn identify and assert the national consciousness. Among them there are the films "Warriors of the Spirit", "Undeafed", "The Guide" and others. Through consuming film industry products the individual's certain worldview orientations are formed and they significantly affect the creation of the appropriate value system. It should be noted that instead of clearly formed ideological narratives, the film sphere contains a lot of ideologies and ideologemes that can have both positive and negative impact on the personal upbringing.

Key words: ideology, identity, education, cinema.

УДК 378:37.013.73(477)(100)

Т. В. Соболь, канд. філос. наук,
В. Е. Туренко, канд. філос. наук

ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ У СИСТЕМІ СВІТОВИХ ОСВІТНЬО-НАУКОВИХ ЗАПИТІВ

Досліджено значення філософії та особлива роль філософської освіти України у становленні сучасної інноваційної особистості, яка володіє непересічними якостями і здатна відповісти на запити сьогоденного суспільства. Проаналізовано роль філософії у розвитку освітніх систем США та Німеччини. Показано, що саме філософські ідеї та принципи лежать в основі вищої освіти деяких зарубіжних країн. Доведено значущість філософії у реформуванні вищої освіти України та її вплив на формування " нової " людини, яка мислить широко, яка здатна знайти своє місце в будь-якій сфері суспільного життя.

Ключові слова: філософія, система освіти США, філософська освіта, критичне мислення, вища освіта Німеччини.

Суспільство здатне вижити і розвиватися лише за умов адекватних відповідей на виклики соціального середовища. Головною характеристикою сучасного суспільства є швидка зміна ідей, поширення інформації та накопичення нових знань. Ці процеси поширилися по всьому світу передусім за рахунок інтенсивного розвитку інформаційних технологій та інтеграційних процесів в суспільстві. Таким чином, на зміну фізичній приходять інтелектуальна праця, яка створює нові вимоги та принципи життя. Як зазначає Л. А. Сподін, "на сьогодні фахівець не стільки має володіти певним рівнем знань, скільки вміти самостійно мислити, гнучко реагувати на зміни умов життя, бути здатним до неперервного навчання" [6, с. 94], адже сучасні умови життя висувають свої вимоги до майбутніх спеціалістів – рушійної сили розвитку будь-якої держави.

"Навчитися пізнавати, навчитися діяти, навчитися жити разом, навчитися жити" – так сформульовано глобальні компетенції, на яких ґрунтується сучасна освіта, у доповіді міжнародної комісії з освіти для XXI ст. "Освіта: прихований скарб". Жак Делор підкреслив, що однією з основних компетенцій є навчитися діяти, з тим щоб здобути не тільки професійну кваліфікацію, але і в більш широкому сенсі компетентність, яка дає можливість справлятися з різними численними ситуаціями і працювати в групі [2].

Справжній професіонал, окрім базових фахових знань, повинен мати безліч різних якостей та навичок, зокрема володіти мистецтвом мислення, яке дозволяє швидко вирішити більшість проблем, креативним підходом до реальності, який допоможе інтегруватися в сучасне інформаційне суспільство, критичним сприйняттям світу, яке сприятиме розсудливому прийняттю рішень, аналізу та пошуку нової інформації, прийомами пізнання та діяльності, пошуком доказів та перевірки обґрунтованості будь-яких знань. Водночас названі властивості стимулюють прагнення особистості до саморозвитку та самоосвіти, без яких неможливо адаптуватися до сучасного мінливого світу. Саме тому деякі вчені наголошують на необхідності переходу до нової освітньої системи, яка буде зорієнтованою на формування інноваційної людини, тобто такої, що перебуває в стані пошуку, здатної самостійно приймати нестандартні рішення, винахідливої, творчої особистості. Винахідливість стає архетипом для інноваційної людини, а провідною метою навчання – формування в неї власної дослідницької позиції, тобто значення набуває процес переходу в освітній діяльності від школи пам'яті до інституту роботи з мисленням.

Вагому, якщо не головну роль, у формуванні такої інноваційної, широко мислячої особистості відіграє саме філософська освіта, метою якої, як вважає Л. Ф. Федотова, є "допомогти людині удосконалитись та виробити світоглядні, духовно-моральні, естетичні поняття, ідеали та цінності особистості, які допоможуть пережити усі життєві негаразди і досягти успіху" [8],

адже "специфіка філософування – це постійний рух думки, це прагнення осмислити, зрозуміти, змінити щось у собі, це стимул працювати над собою" [8] та над своєю духовною сферою. Інтелектуальний потенціал формується саме завдяки вдосконаленню потенціалу духовної сфери гуманітарного розвитку суспільства за допомогою підвищення освіченості громадян, яка сприяє адаптації людей до нововведень, якими характеризується сучасний світ. Саме тому важливо визначити місце філософії для світового освітнього простору. Для цього треба обґрунтувати функції філософії освіти, проаналізувати використання філософських підходів та методів у системах вищої освіти різних країн, роль філософської освіти у задоволенні сучасних світових запитів українського суспільства. Для виконання цих завдань слід використати метод компаративного аналізу для виявлення ролі філософії у різних країнах та системний підхід, щоб показати цілісність значення філософії для всього суспільства.

Визначенням значення філософських дисциплін для спеціалістів технічного профілю ґрунтовно займалася Л. Ф. Федорова, яка змогла довести необхідність вивчення філософії при отриманні технічної освіти. Провідне місце філософії у освіті визначали Е. Безчеревних, В. А. Бугров, А. Є. Конверський, А. І. Альошин, В. С. Карпова, М. О. Жолуденко, Н. В. Андрійчук та інші. Усі вони поділяють думку, що однією з найважливіших функцій філософської освіти є формування у людини критичного мислення яке є одним з найважливіших вимог сучасної людини, адже ринку праці потрібні освічені, кваліфіковані і мобільні працівники [4, с. 12], а це потребує навичок самостійного творчого, критичного мислення. Сьогодні діяльність все більше набуває творчого характеру, а творча діяльність завжди спирається на теорію.

Особа, що має критичне мислення, може без остраху перебувати у вирі інформаційних подій та заохочувати прагнення до самоствердження за рахунок власних висновків.

Психологічно критичне мислення ґрунтується у прагненні до творчого пошуку, жадобі до знань! Одне слово, критичне мислення – це мислення, що характеризується самовдосконаленням: такий тип мислення є науковим за своєю суттю. Саме наукове мислення, яке постійно самовдосконалюється, забезпечує науково-технічний та суспільний прогрес. Воно постійно відшукує проблеми (в той час як догматичне мислення їх не бачить), розв'язує їх, тим самим просуваючи суспільство до нових звершень. Отже, критичність – це найважливіша характеристика наукового мислення, а критичизм є пошуком деяких суперечностей або невідповідностей" [7, с. 30].

До того ж критичне мислення тісно пов'язане з творчим, оскільки однією з головних характеристик критичного мислення є висунення гіпотез та формулювання певних припущень, які і розвивають творче сприйняття світу. Критичне мислення також сприяє обранню кра-

сих позицій, сприяючи визначенню, які твердження вважати правильними, а які ні. Тому його слід вважати "атрибутом системи вищої освіти", яка наразі сприймається як, головний чинник формування інтелектуального потенціалу та капіталу суспільства.

Як не дивно, викладачі, політики і громадськість стали звертати серйозну увагу на цю проблему лише в останні роки, коли виникло питання про те, що ж впливає на розвиток критичного мислення. Натомість в освіті США і Канади створені грандіозні державні програми з критичного мислення. Для прагматичного західного світогляду концепція критичного мислення є інструментом, який здатен удосконалити практичне мислення людей. Засновником цієї концепції в США вважається М. Ліпман. На його думку, у сучасному інформаційному суспільстві слід надавати перевагу гнучкості та винахідливості, а не знанням. У своїй концепції освіти як дослідження (*education as inquiry*) він вважав, що навчання гармонійно поєднує дві цілі – передавання знань та здійснення дослідження з метою встановлення істини. Критичне мислення він розглядав як нагальну потребу для життя в сучасному світі, оскільки це складене вміння дозволяє правильно розв'язувати широке коло практичних проблем у будь-якій професійній діяльності архітектора, юриста, лікаря тощо, у людських взаєминах (ситуації морального вибору), у науковій діяльності, у повсякденному житті тощо [10, с. 2].

Саме вміння розмірковувати, якого вчить філософія, і є умовою можливості існування критичного мислення. Саме тому на сьогоднішній день можна сказати, що філософська освіта здатна закласти фундамент для формування критичного мислення особистості, адже філософське мислення з'являється тоді, коли ми починаємо розуміти філософську проблему, як свою власну, коли ми хочемо для самих себе її вирішити, формуючи власні шляхи її розв'язання. Фактично філософське мислення тотожне критичному мисленню і є здатністю використовувати певні прийоми обробки інформації, що дозволяють отримати бажаний результат. Філософське мислення, як і критичне, допомагає надати позитивну чи негативну оцінку певним явищам дійсності. Такий тип мислення містить і логічне мислення, яке ґрунтується на аргументації, доказовості, спростуванні, критиці та самокритиці. Критичне мислення є внутрішньою стороною аргументації. Для пошуку аргументації важливе значення має саме критичний аналіз доводів, або аргументів, висунутих на захист певного твердження, думки, тези або точки зору. Якщо укладення аргументації логічно випливають з доводів, які виступають її посилками, вона буде вважатися раціональною і переконливою. Саме за допомогою цього оратор може переконати слухачів або глядачів у правильності своїх тверджень.

Крім того, філософія виховує в людині прагнення до пошуку істини, самовдосконалення та самоосвіти. Вона вчить долати перешкоди на тернистому шляху науки, виробляти сильний характер.

Мислити по-філософськи повинна кожна людина, якщо вона не хоче жити подібно до робота, і прагне саме докопатися до суті своєї справи, своєї історії, своїх відносин з іншими людьми, якщо вона хоче бути самобутньою людиною, яка сама вільно будує своє життя, а не є маріонеткою в руках сильних світу цього [5]. Саме тому філософським дисциплінам відводиться належне місце в багатьох міжнародних країнах. Наприклад, у США всю вищу освіту можна назвати практичною філософією.

Сьогодні головним завданням вищої освіти Америки є формування у студентів критичного мислення та вміння застосовувати набуті знання на практиці. Методологічною підставою такої освіти є прагматизм, який

базується на філософських ідеях У. Джеймса та Дж. Дьюї. Ці вчені прагнули реконструювати філософію та зробити її чинною, такою, яка б могла б допомагати людям в постійно мінливому світі. Саме тому У. Джеймс писав для широких верств американської інтелігенції, просто і доступно. Він викладав свої думки і тим самим багато в чому сприяв популяризації ідей прагматизму і засвоєнню їх людьми, далекими від вузького філософського кола. За його власними словами, він розробляв "демократичну філософію для простої людини", ключовими словами якої є: успіх, корисність, результат. У. Джеймс першим звернув увагу на важливість досвіду в який включаються всі суб'єктивні явища людської свідомості, в тому числі ява і різні психічні переживання. Індивідуальний досвід – наріжний камінь прагматичної філософії, який визначає підхід У. Джеймса до розкриття поняття істини [4].

Натхненний ідеями У. Джеймса і Ч. Пірса прагматизм Джона Дьюї отримав назву інструменталізму, який, за задумом автора, повинен був стати методом виявлення та інтерпретації найбільш серйозних конфліктів, що зустрічаються в житті, методом морального і політичного діагнозу і прогнозу.

Продуктом інструменталізму Дж. Дьюї стала теорія критичного мислення в сфері освіти, яка ґрунтувалася на ідеї про мисленнєву рефлексію. Учений не лише ввів поняття критичного мислення (у його термінології – *"reflective thought"*), але й описав його у своїй книзі *"How we think"*. У його трактуванні критичне мислення – це "уважний розгляд і оцінка будь-якої ідеї, будь-якої думки і знання з точки зору їх обґрунтованості. Дж. Дьюї провів відмінність між процесом і продуктом мислення. Під "рефлексивним мисленням" Дж. Дьюї мав на увазі "активний, наполегливий і ретельний розгляд будь-якої віри або ймовірну форму знання у світлі підстав, які його підтримують, і про подальші висновки, включають свідоме і добровільне зусилля зі створення віри на основі доказів і раціональності" [2]. Про величезну цінність критичного мислення свідчить і той факт, що на сьогодні в системі вищої освіти США розроблено методичні аспекти організації формування навичок критичного мислення та введено дисципліни з формування основних умінь критичного мислення та аргументування. Це вміння: виокремити необхідну інформацію і опрацювати її; ставити запитання з метою отримання більш точної інформації або її перевірки; розглядати проблеми з різних кутів зору і порівнювати різні позиції і підходи; ясно викладати власну позицію; оцінювати надійність джерел інформації; розбудовувати власну систему переконань і формувати правильні судження про явища повсякденного життя; аналізувати і оцінювати висловлювання, припущення, висновки, аргументи, гіпотези, переконання.

На методичному рівні технологія навчання критичному мисленню являє собою систему філософських прийомів і стратегій, які об'єднують методичні прийоми за видами навчальної діяльності не залежно від конкретного змісту. Велика роль у формуванні критичного мислення відводиться логіці, як філософській дисципліні яка розвиває рух думки.

Технологію розвитку критичного мислення можна вважати інтегруючою, в ній узагальнені напрацювання багатьох філософських технологій: вона забезпечує і розвиває мислення та комунікативні здібності, формує навички самостійної роботи.

На сьогодні одним із найпотужніших джерел розвитку критичного мислення в Україні є філософська освіта, яка здатна сформувати особистість з критичним та творчим мисленням, яка спроможна не лише займатися

науковою діяльністю, але й працювати в різних сферах життя суспільства. Випускник філософського факультету здатен відповісти на сучасні світові запити (тобто володіє адаптативною здатністю, може швидко реагувати на навколишні зміни, уміє самовдосконалюватись, аналізувати інформацію та вести аргументативну дискусію, має власні цінності та вміє відстоювати свою думку) та задовольнити ринкові потреби у висококваліфікованих спеціалістах.

Вища філософська освіта здатна сформувати професійного фахівця з якостями, які є головними для роботодавця при відборі працівників: само організованість, відповідальність, професійна етика, творче мислення, здасть до самовдосконалення і т. д.

Випускник філософського факультету зі ступенем "бакалавр", який за професійною кваліфікацією є стажистом-дослідником з філософії не лише володіє методами та прийомами логічного аналізу, але і вміє їх застосовувати в своїй професійній діяльності, здатний провадити аналітичну наукову роботу (тобто вміє абстрактно мислити, аналізувати та синтезувати інформацію), планувати, організовувати і управляти як своєю професійною діяльністю, так і роботою різних колективів.

У свою чергу, випускник магістратури філософського факультету який, відповідно до диплому може працювати молодшим науковим співробітником та викладачем вищого навчального закладу, окрім перелічених вище вмінь та навичок, також може самостійно формулювати конкретні завдання і докладно їх опрацювати, володіє поглибленими знаннями сучасних проблем філософії і здатен аргументовано обґрунтовувати способи їх вирішення. Випускник-магістр філософського факультету також уміє вирішувати стандартні завдання професійної діяльності на основі інформаційної та бібліографічної культури, може узагальнювати результати наукового дослідження у формі наукового звіту, наукової поліграфічної та електронної продукції, що потребує здатності використовувати на практиці уміння організувати дослідницьку і проектну роботу та навички підготовки службових документів, вміє використовувати поглиблені спеціалізовані професійні знання по філософським дисциплінам та може забезпечити роботу наукового сектору під час проведення зібрань наукових спільнот: круглі столи, конференції, дискусійні панелі тощо, що свідчить про володіння навичками організації та проведення різноманітних робочих зустрічей.

Таким чином, випускники філософського факультету володіють такими компетентностями, які відповідають не лише науковим запитам, але й потрібні для повсякденної діяльності в будь-якій сфері суспільного життя.

Саме тому в багатьох розвинених країнах світу випускники філософського факультету займають досить високі та відповідальні посади.

Філософія може впливати і на спрямування та розвиток всієї вищої освіти. Про це свідчить той факт, що ідеї відомого німецького філософа Вільгельма Гумбольдта вплинули розвиток освітніх принципів Німеччини, яка вважається однією з найдемократичніших і найрозвиненіших країн світу. Умови для наукової діяльності у вищому навчальному закладі, що перебуває під заступництвом держави, Гумбольдт визначає в принципі "автономія і свобода" (*Einsamkeit und Freiheit*). Перебіг науки трактується ним як "ненавмисна і невимушена взаємодія" людей, які спонукаються власним внутрішнім боргом вченого, одночасно підбадьоруючи і надихаючи своєю успішною діяльністю інших. Держава, на думку вченого, має взяти на себе завдання зберігати і підтримувати в безперервності цей процес, намагаючись зробити його якомога активнішим і інтенсивним. Водночас вона має розуміти, що сама по собі не є причиною цього процесу, але

здатна стати перешкодою в розвитку університету, якщо не надасть йому достатньої свободи. Безпосереднє завдання університетської політики держави, згідно з Гумбольдтом, полягає в демократичному підборі висококваліфікованих спеціалістів, щоб забезпечити "міць і різнобічність духовних сил", і свободу їхньої діяльності. По суті, його система передбачала тонку рівновагу, яка зберігала інтелектуальну свободу в науці і викладанні як від політичного насильства ззовні, так і від корисливих замхів зсередини університету.

Ці ідеї лягли в основу Болонської декларації, яка стала фундаментом для створення міжнародного освітнього простору.

Філософія впливає не лише на реалізацію культурних потреб і можливостей особистості, але й на матеріальне забезпечення суспільства та добробуту держави. Відповідно, обмін науковим та освітнім досвідом між спеціальностями по філософії різних країн, зважаючи на потенціал та вплив філософії, відкриває нові можливості для їхнього розвитку та ефективного міжнародного співробітництва і процвітання нашої держави.

Таким чином, філософія відіграє важливу роль в житті як окремої людини, так і всього суспільства. Філософія вчить мистецтву мислити, що є необхідною умовою життя в постійно мінливому світі. Філософська освіта розвиває критичне мислення, здібність розв'язувати проблеми, формує комунікативні навички, вміння переконувати, доступно доносити інформацію до інших, допомагає відповідати на запити життя, засвоїти культурні цінності та орієнтації сучасного світу, допомагає цілісно зрозуміти світ та знайти своє місце у ньому, спонукає самоосвіту та вмінню використовувати набуті знання та вміння, розвиває індивідуальність та самоідентичність, раціональність та вміння самовдосконалюватись. До того ж теорія філософії орієнтує в науковій діяльності, вчить розробляти власні наукові методи досліджень та наукові підходи до дійсності. Водночас філософська освіта спрямована на створення не лише професійного науковця, але й розумного політика, вдалого керівника, відданого державного службовця, професійного викладача та вчителя і взагалі мудрого інтелектуального громадянина. На підтвердження цьому слід зазначити, що багато відомих журналістів, політологів та високопосадовців як за кордоном, так і в межах нашої країни мають саме філософську освіту, яка є необхідним елементом сучасної вищої освіти. Важливе значення філософії підтверджує і ставлення до неї різних країн. Наприклад, вища освіта США базується на філософській теорії прагматизму У. Джеймса, а Німеччини – на концепції університетської освіти В. Гумбольдта.

Найрозвиненіші країни світу вибрали практичний підхід до навчання, спрямований передусім на формування у студентів уміння аналізувати, критично оцінювати і порівнювати отриману інформацію, робити висновки, коректно формулювати власну думку і адекватно доводити її, тобто навчити їх критично мислити, і тим самим закласти основи аргументативної компетенції, яка здійснюється безпосередньо на заняттях за допомогою лекцій у форматі бесід, дискусій, діалогу або запитань та відповідей. Крім того у багатьох університетах США викладається курс критичного мислення, який містить вивчення основ формування аргументації. Компетенція у цій сфері є необхідною попередньою умовою для ефективного ведення справ в побутовому житті людини, у здобутті вищої освіти, а також для досягнення успіху в світі, заснованому на конкуренції, якими є як бізнес так і будь-яка професійна діяльність.

Таким чином, філософська освіта посідає вагомe місце у вищій освіті найрозвиненіших країн світу не лише за

наукові досягнення, але й за вміння сформувані інноваційне суспільство, яке здатне подолати кризові явища сучасного світу. Саме тому філософія є такою важливою для українського суспільства і на сьогодні вона повинна посісти провідне місце у всій системі вищої освіти.

Список використаних джерел

1. Бублик А. А. Теория критического мышления: научные предпосылки появления и развития в США [Электронный ресурс] / А. А. Бублик. – Режим доступа : <http://journal.org/articles/2015/ped64.html>.
2. Делор Ж. Образование – сокровище. UNESCO, 1996 / Ж. Делор // Университетская книга, 1997. – № 4. – 37 с.
3. Джемс В. Прагматизм / В. Джемс ; пер. с англ. П. Юшкевича. – К. : Україна, 1995. – 284 с.
4. Иванова Е. О. Тенденции развития современного образования в условиях информационного общества / Е. О. Иванова // Ярославский педагогический вестник. – 2011. – № 2. – Том II. – С. 12-16.

5. История мировой философии / А. И. Алешин и др. ; под ред. В. Д. Губина и Т. Ю. Сидориной. – М. : АСТ: Астрель: ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – 494 с.

6. Сподін Л. А. Проблема якості вищої освіти: філософський аспект / Л. А. Сподін // Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. – 2015. – Вип. 228. – С. 90-96.

7. Терно С. Світ критичного мислення: образ та мімікрія / Терно С. Світ критичного мислення: образ та мімікрія / С. Терно // Історія в сучасній школі. – 2012. – № 7-8. – С. 27-39.

8. Федотова Л. Ф. Роль філософії в якостевій підготовці фахівців технічного профілю [Електронний ресурс] / Л. Ф. Федотова // Сучасні наукові дослідження та інновації. – 2015. – № 5. – Режим доступу : <http://web.snauka.ru/issues/2015/05/53022>

9. Lipman M. Critical thinking: What can it be? / Matthew Lipman // Institute of Critical Thinking. Resource Publication. – 1988. – Series 1. – № 1. – 12 p.

Надійшла до редколегії 16.01.17

Соболь Т. В., Туренко В. Э.

ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СИСТЕМЕ МИРОВЫХ НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ЗАПРОСОВ

Исследовано значение философии и особая роль философского образования Украины в становлении современной инновационной личности, обладающей незаурядными качествами и способностью отвечать на запросы современного общества. Проанализирована роль философии в развитии образовательных систем США и Германии. Показано, что именно философские идеи и принципы лежат в основе высшего образования некоторых зарубежных стран. Доказана значимость философии в реформировании высшего образования Украины и ее влияние на формирование "нового", широко мыслящего человека, который способен найти свое место в любой сфере общественной жизни.

Ключевые слова: философия, система образования США, философское образование, критическое мышление, высшее образование Германии.

Sobol T. V., Turenko V. E.

THE VALUE OF PHILOSOPHICAL EDUCATION IN THE SYSTEM OF WORLD SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL CHALLENGES

The value of philosophy and the special role of philosophical education in Ukraine were considered in the context of developing of the modern innovative personality with exceptional qualities and the ability to answer the challenges of today's society. The role of philosophy in the development of educational systems in the USA and Germany has been also researched and analyzed. As a result philosophical ideas and principles were shown to be the basis of higher education in some foreign countries. The importance of philosophy in reforming of higher education in Ukraine were proved in the context of its influence on the formation of the "new", broad-minded person who is able to find its place in any sphere of public life.

Keywords: philosophy, education system of US, philosophical education, critical thinking, higher education in Germany.

УДК 177.61

В. Е. Туренко, канд. філос. наук

СПЕЦИФІКА ГЕРМЕНЕВТИКИ ЛЮБОВІ В АНТИЧНОМУ НЕОПЛАТОНІЗМІ

Досліджуються погляди античних неоплатоніків на походження та сутність любові. Особлива увага приділяється розгляду єдності любові з розумом та прекрасним. Також досліджуються три аспекти розуміння любові в неоплатонізмі: онтологічний, епістемологічний, етико-телеологічний.

Ключові слова: неоплатонізм, герменевтика, любов, онтологія, епістемологія, етика.

Філософська думка неоплатонізму – це вершина та підсумок античної думки стосовно тих чи інших проблем і питань. Це стосується і осмислення феномену любові. Варто зазначити сучасні дослідження філософії любові в античному неоплатонізмі, зокрема "Рутледжський посібник з неоплатонізму" [7], однак там лише побіжно згадується і аналізується феномен любові, і лишень у арабських неоплатоніків.

Безперечно, слід згадати про ґрунтовні дисертаційні дослідження А. Бертоззі [6] та Д. Васіліакіса [8] присвячені філософії любові у тих чи інших представниках неоплатонічної школи. Якщо перша дисертація присвячена ґрунтовному аналізу експлікації любові у спадщині Плотіна, то в другій висвітлюється аналіз феномену любові у творчості як Плотіна, так і Прокла і Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Тому, як ми бачимо, хоча наявна певна кількість зарубіжних наукових досліджень стосовно осмислення любові у представників неоплатонічної традиції, однак цілісного і систематичного погляду на це питання не лише у вітчизняному антикознавстві, але й і в зарубіжному фактично є мало розробленим.

На нашу думку, для реалізації цього завдання треба виокремити ряд аспектів любові, а саме онтологічний, епістемологічний, етичний (телеологічний).

Метою цієї статті є висвітлення особливостей розуміння та тлумачення феномену любові в неоплатонічній філософії.

Питання онтології любові, що є цим феноменом, яка його природа неоплатонічною школою розглядалось неоднозначно. Наприклад, Плотін в "Енеадах" пише: "Що є любов? Бог, небесний дух, стан душі? Або ж це в одних випадках йде від Бога або Духа, а в інших – просто наші особисті переживання? І в чому тоді полягає її сутність в тому і в іншому випадку?" [Епн. III 5, 1].

Один із провідних представників цього напрямку давньогрецької філософії говорить про суперечливість роздумів про любов – чи це суто трансцендентне, божественне, або ж лишень людські почуття. Треба зазначити навіть і неоднозначність трансцендентного начала любові у філософській спадщині античного неоплатонізму. Адже в певних текстах є роздуми про міфологічні корені любові – Ерот, Афродіту, в інших – згадування про Бога як такого. Розглянемо це детальніше.

У цьому контексті варто привернути увагу на "Гімн Афродіті", який вміщений у "Першоосновах теології" Прокла. У ньому давньогрецький філософ зазначає, що існують не один ерот, а безмежна кількість їх відповідно до тих чи інших історій любові, які вони несуть у своїх стрілах. Ероти можуть, відповідно, надсилати людям як пристрасну любов, так і помірну. Але однозначно є те, що автор цього гімну просить богиню про справедливість, таким чином підкреслюючи онтологічну єдність любові та справедливості.

Зазначимо, що в цій цитаті можемо углядіти алузії на платонівський "Бенкет". Наприклад, згідно з онтологією Ероту, яка відображена у промові Агафона, любов завжди є справедливою і правда завжди за нею, адже справедливість є її атрибутивною характеристикою, властивістю [Symr. 197a]. Тому й Арістотель підкреслює в "Риторичі" зв'язок любові і справедливості тим, що ми любимо людей, які завжди в усьому знаходять справедливе [Rhet 2, II 1381a]. Без справедливості любов не спроможна була б називатися і існувати як любов. Відповідно, усе у світі може бути несправедливим, але тільки любов як дар неба завжди там де справедливість і там правда.

Однак Плотін хоча і говорить про багатоманітність поглядів на природу любові, але у трактаті "Про любов" він зазначає, що любов – це не лише стан душі, але й приналежність Розуму. Він пише щодо цього: "той емоційний стан, через який ми розпізнаємо почуття, називається любов; він має натхнення в тому, що має бажання, наскільки це можливо, максимально наблизитися до певного прекрасного об'єкта" [Enp. III 5, 1]. З цього можна зробити умовивід про те, що основа любові – це прекрасне. Про це пише і Прокл "Справді, що це може означати дотик до прекрасного, як не любов?" [Procl. Th.Pl. IV, 31 10].

Як бачимо, у Плотіна любов розумна, а це означає, що любов як фундаментальний феномен буття пов'язаний з усіма іншими феноменами особистісного існування, у тому числі і пізнання. Любов є не просто почуттям, а почуттям, яке здатне пізнавати. Варто зазначити, що гносеологічна складова філософського виміру природи любові як ідея пізнавальної здатності любові, її справжньої мудрості проходила червоною ниткою в найрізноманітніших культурах. Ця концепція переживала одне сторіччя за іншим спадщин багатьох мислителів різноманітних філософських шкіл [3, с. 9].

Стосовно зв'язку любові та прекрасного, то, звичайно, тут неможливо не побачити поступ платонівської спадщини, а саме діалогу "Бенкет". Любов, як наголошує Платон, у вищезначеному діалозі – це прагнення до прекрасного. Почуття любові виникає через нестачу прекрасного. "А для того, аби прийти до того, що треба прагнути його, Платон говорить:

1) "любов – це процес рухливого знання, такого що піднімається зі сходинки на сходинку. Тому філософія любові у Платона – це передусім діалектика знання, платонівський ерос – це ерос пізнання.

2) інший дуже важливий момент, що міститься у "Бенкеті" – це зв'язок еротичного знання з красою. Урешті-решт, любов – це пізнання вищої форми краси. Тут філософія любові у Платона органічно переростає в естетику, любов перетворюється прагненням до прекрасного, до естетичних переживань краси" [5, с. 24].

Схожу думку можемо віднайти і в неоплатонізмі: "Початок прекрасному і благу для усіх наступних родів богів міститься у вищому, першому чині умосяжного. У будь-якому разі, проміжні побудови ейдосів належним

чином сприймають їх вихід за свої межі. За допомогою блага вони стають доскональними, знаходять належний стан і не відчують жодного недоліку, а за посередництва прекрасного виявляються предметами любовного жадання для подальшого, обертаючи те, що вийшло за свої межі до вищого і пов'язує розділені причини. Справді, повернення до прекрасного пов'язує, об'єднує і немовби згуртовує все навколо єдиного центру" [Procl. In Parm. IV 950 1-10].

Урешті-решт, Прокл віднаходить вирішення питання про співвідношення між Еротом-богом та Еротом-почуттям. У "Коментарі на Парменід" він зазначає "Як ім'я "людина", що застосовується до ейдосу людини і до людини, яку ми бачимо, є словесною скульптурою аж ніяк не одного і того ж предмета: в одному випадку ми маємо справу з сутнісною подобою, а в іншому – з подобою подоби і з відображенням відображення. Якраз саме це й має на увазі Сократ у "Федрі", коли дає одне тлумачення імені "любов" (тов έρωτα), звертаючи увагу на божественного Ерота і називаючи його Птеротом (Πτερωτόν), і зовсім інше – розглядаючи його подобу і підкреслюючи, що любов'ю в цьому випадку називається міць (ρώμη) жадання" [Procl. In Parm. IV 852 8-16].

Треба зазначити, що для іншого неоплатоніка, а саме Порфірія основою появи любові та спокуси любові (φίλτρον) є дотик [Porph. De abst. 34.1. 7]. Це пов'язано з тим, що "мова – це шкіра, як наголошує Р. Барт, я дотуляюсь своєю мовою до Іншого. Ніби в мене замість пальців – слова, чи слова закінчуються пальцями. Сум'яття породжуються подвійним контактом: з одного боку, особлива діяльність дискурсу ненав'язливо, манієвцями фіксує одне єдине нечуване – "я хочу тебе", – звільняє його, підживлює, нюансує, змушує його розкритися (мова насолоджується, торкаючись сама себе); з іншого боку, я орортаю своїми словами Іншого, голублю, зачіпаю його; я розтягую ці дотики і всіма силами прагну продовжити це коментування наших стосунків" [1, с. 78].

Для чого це робить суб'єкт любові? Він у цьому сенсі уподібнюється дослідникові, а точніше, археологові: "...я починаю детально досліджувати кохане тіло. Досліджувати означає розкопувати: я копаюся у тілі Іншого, ніби хочу побачити, що в нього всередині, ніби в тілі навпроти утаємничена якась механічна причина мого бажання (я схожий на дитину, яка розбирає будильник, щоб дізнатися, що таке час)" [1, с. 42]. Люблячий немовби намагається розкрити та відповісти на запитання: що таке кохання? Саме тіло Іншого може, на думку закоханого, дати розуміння сутності, складності любові. Жодні книги, жодні розмови з друзями – лише тіло тієї особистості, яку він кохає.

Отже, як ми бачимо в лоні неоплатонічної школи, на відміну від інших елліністичних шкіл, спостерігаються гострі дискусії стосовно походження та визначення любові. Дотримуючись думки головного свого вчителя, Платона, філософи-неоплатоніки говорять про єдність любові з розумом та прекрасним, натомість усупереч ньому присутні ідеї стосовно безлічі еротів, а також, що походження він має безпосередньо від Бога як Абсолюту.

У контексті епістемології феномен любові в неоплатонізмі розглядається через призму концептів "віра" та "істина". Це одна з ключових особливостей цієї елліністичної школи серед усіх напрямів та різних етапів античної філософії любові. Отже, у чому ж полягає гносеологічний аспект любові в античному неоплатонізмі?

Прокл у праці "Коментар на Платонів "Парменід"" пише: "Отже, є три якості, якими, як каже Парменід, повинен володіти той, хто гідний побачити вищу природу

ду: обдарованість, досвід і прагнення. І завдяки своїй обдарованості він поставив на перше місце природну віру в божественне, через досвідченість він буде легко опанувати чітку істину парадоксальних теорем, а внаслідок прагнення в ньому прокинеться до споглядання його еротичне начало.

Тому в розгляді цих питань будуть віра, істина і любов – це три якості, які рятують душі і дарують їм три різні ступені готовності до сприйняття. Отже, завдяки досвіду в слухача буде належним чином підготовлено пізнавальне начало душі, через його прагнення і бажання до осягнення ейдосів – життєве, а внаслідок обдарованості, що передує двом названим якостям, виникне його схильність до навчання, яка походить з його першого народження як результат всього закладеного в ньому" [Procl. In Parm. IV 927 20–35].

Як бачимо, феномен любові розглядається у неоплатонізмі в контексті віри та знання. На думку неоплатоніків, сутнісно любов не протирічить ані вірі, ані знанню, проте вони є однаковими за значенням для спасіння людини. Такий близький зв'язок любові та віри обумовлено тим, що любити значить вірити, довіряти. Любов може існувати виключно на принциповій та беззаперечній вірі до того на кого спрямована інтенція любові. Я можу когось полюбити і люблю, тільки якщо по-справжньому йому вірю, розділяю з ним усі свої злети та падіння. Це стосується рівною мірою як людини, так і Абсолюту.

Тому й цей неоплатонік детально зупиняється на експлікації віри в такому аспекті: "Платон протиставляє їй міркування, оскільки, як він вважає, віра, що виявляється результатом переконання, більш слабка, ніж знання, що отримується завдяки навчанню. Однак, можливо, згадується тут віра, яка аж ніяк не тотожна тій вірі, про яку ми говорили в іншому своєму творі, коли розглядали чуттєве сприйняття. Платон у цьому місці надає слову "віра" таке саме значення, що і теологи, які говорять про любов, істину і стійку і незмінну віру в першооснови і стверджують, що віра пов'язує і об'єднує нас з єдиним. Виконані вище міркування тоді повинні бути предметом віри, що вселяє стійку і постійну довіру, а не тієї, яка розуміється як щось сумнівне, що належить до сфери думки" [Procl. In Parm. VII 1242 42к].

Що стосується істини, то любов онтологічно не може існувати на брехні, а виключно і лише правді. Відповідно, любов до істини робить пошук істини більш дієвим, радісним та невтомним, ніж полювання за істиною. Більшість справжніх істин людства відкрито найшвидше саме завдяки любові до істини, ніж завдяки боргу чи примусу, обману та хибі. Тому, зауважує Дамаський: "розум зовсім безпристрасний, тоді як становлення завжди пов'язане з повним зануренням в безодню пристрастей (бо те, що відчуває будь-яку пристрасть, завжди рухає власну сутність до чогось іншого за кількістю), безсмертне становлення душі одночасно і залишається одним і тим самим, і змінюється цілком незворушно – з тим лише уточненням, що його широта багато в чому простягається аж до сфери нижчого" [Damasc. In Parm. II.11 4,47 6-12].

Схожі думки з Дамаським можна побачити й у Прокла, а саме у праці "Платонівська теологія". У цьому трактаті елліністичний мислитель пише: "Коротше кажучи, є три властивості, які наповнюють божественне, які мають всі божественні роди: благо, мудрість і краса. Є також три властивості, які посідають друге після них положення; вони відповідають усім божественним замислам – це любов, істина і віра. Завдяки їм все рятується і стикається з першопричинами: одне – у любов-

ному безумстві, інше – у божественній філософії, а третє – у теургічній силі, яка краще будь-якої людської розважливості і науки та вміщує не тільки блага мантики¹, але і очисні сили посвячення в таїнства і взагалі всі дії, що здійснюються в стані божественної одержимості" [Procl. Th.Pl. I, 113 1–10].

У цій цитаті Прокл іде далі, ніж Дамаський, адже говорить не лише про близькість мудрості та істини з любов'ю, а й про важливість їх для спасіння людини. Тому, продовжує Прокл, "якщо в першій тріаді прекрасне існує неявним чином, а виявляє себе як триадичне у третій тріаді, то ясно, що досконалий розум любить першу тріаду і що йому властива любов, пов'язана з його власною красою; така умосяжна любов до першої краси. Саме з цієї любові виникає розумна <любов>, що поєднується з вірою та істиною, про що ми і говорили вище; справді, благо, мудрість і краса, умосяжні монади, які гіпостазують три сили, що сприяють піднесенню всього іншого, і передусім – розумних богів" [Procl. Th.Pl. III, 81 12–20]. Детальніше про сутність сотеріологічного/телеологічного в любові розглянемо в наступному пункті аналізу неоплатонічної експлікації давнього феномену.

Античні неоплатоніки концептуалізували етичний зміст любові в тому, що досить категорично висловлювалися стосовно безроссудливої любові, любові, яка скерована виключно на задоволення та тілесний аспект стосунків між чоловіком та жінкою.

Причиною такого ставлення є те, що в цій елліністичній школі негативно ставились не лише до любові, але й взагалі до будь-якої пристрасті. У цьому контексті Порфирій каже: "І нехай мені не кажуть, що звичайно одні пристрасті вважаються ганебними, а інші ні; всі вони ганебні – принаймні у ставленні до життя, яке керується розумом, – і слід утримуватися від усіх пристрастей на тій самій підставі, що і від любовних пристрастей. Треба, проте, поступитися природі трохи їжі, що необхідно задля становлення (δία της γενέσεως)" [Porph. De abst. 41.1. 4]

Тому й не дивно, що цей неоплатонік в одній із праць наголошує: "Плотська любов є шкідливою тому, що вона є злягання чоловічого і жіночого. Якщо сім'я (σπέρμα) вкорінюється, то відбувається осквернення душі за допомогою спілкування з тілом, якщо не вкорінюється, то осквернення відбувається через загибель семени, що було покладено" [Porph. De abst. 20.1. 3]. Тут треба підкреслити, що в цьому ракурсі негативізм до гетерогенної любові досить відмінний від платонівського погляду. Якщо Платон говорить презирливо про такий прояв любові в душевному контексті, то Порфирій саме в тілесному, фізіологічному. Щось схоже на думку цього неоплатоніка можна помітити в певному колі тогочасних християнських еретиків (анкратитів, кафарів), які засуджували тілесний вектор міжстатевої любові [2, с. 18].

Водночас також треба зазначити, що Порфирій засуджує і одностатеві відносини. До речі, це один з небагатьох текстів в античній філософській думці, де до цього виду міжлюдських стосунків є вкрай категоричне ставлення: "Це саме можна сказати і до чоловічої одностатевої любові, протиприродної та яка прирікає сім'я на смерть. Узагалі, плотська любов і сновидіння оскверняють душу в силу того, що вона змішується з тілом та позбувається" [Porph. De abst. 20.1. 3].

¹ Мантика (давньогрец. μαντική, μαντευτική – мистецтво прорікання, пророчий дар) – ворожіння в Стародавній Греції і Римі, які проводилися з метою встановлення волі богів на підставі різних знаків, які надсилались людям.

Якщо для неоплатоніків мета людського життя – через любов прагнути Блага, то стає очевидним чому вони засуджують тілесні задоволення в любовних стосунках: "Брехливі промови свідчать про поганих людей. Неможливо бути боголюбцем, люблячи також тіло і задоволення. Бо той, хто любить задоволення, любить і тіло, той, хто любить тіло, любить і власність, а хто любить власність – неодмінно є несправедливим, несправедливий та безбожний перед Богом і батьками, щодо інших людей – безправний. Тому навіть якщо він приносить гекатомби і прикрашає храми міриадами приношень, то все одно є безбожник і нечестивець, чий спосіб життя – святотатство. Тому від кожного, хто любить тіло, треба відвертатися як від безбожника і мерзотника (μυφόν)" [Porph. Ad Marc. 14].

Категоричне несприйняття тілесного акценту в любові в неоплатоніків пояснюється тим, що, на їхню думку (яка панувала у пізню елліністичну добу), тіло не є дуже важливим, як це було у високій класиці (доречно буде згадати куриси та кори і т. п.). Ідеалізуються саме душевні й духовні аспекти людського існування та феномени, які з ним пов'язані, у тому числі й любов.

Досить новим щодо платонівської спадщини є те, що філософи-неоплатоніки вважають любов або головним феноменом, який слугує спасінню душі, або ж одним поряд з істиною, вірою та надією. Щодо цього можна пригадати думку провідних мислителів цієї школи:

I. Порфирій: "Чотири стихії особливо важливі в нашому ставленні до Бога: віра, істина, любов і надія. Слід вірити, що тільки порятунок є зверненням до Бога; віруючи ж, треба ревно взятися за справу, щоб пізнати істину про Нього, а пізнавши, любити пізаного, люблячи ж, живити душу протягом усього її життя благими надіями" [Porph. Ad Marc. 24].

II. Прокл: "Сходження і порятунок для душ здійснюється за допомогою любові, бо душевні колісничі наділені крилами, для того щоб у любовному безумстві вони змогли злетіти вгору, до умосяжної краси та віддатися спогляданню справжніх сутностей" [Procl. In Parm. V 1029 17–20].

У телеологічному контексті для неоплатоніків любов – це також боротьба, праця: "той, хто очищається, веде запеклу боротьбу з усім цим; це велика праця – звільнитися від дії пристрастей, ця битва не вщухає ні вдень, ні вночі через неминучий зв'язок з відчуттям. Тому наголосимо – слід, наскільки дозволяють сили, віддалятися з тих місць, де, навіть не бажаючи того, стикаєшся з натовпом" [Porph. De abst. 35.1].

Якщо любов – це праця, то вона несе із собою багато нещастя, труднощів. Любов сама собі висуває неминуче випробування, тому що вона виходить за межі наявної ціннісно-нормативної системи. "Праця спільного буття, до якої любов нас зобов'язує, – праця настійна і смиренна, наголошує В. Малахов, вона одухотворена передбаченням жертвовної радості – так малюк, долаючи свої дуже нелегкі кроки і завмираючи від страху, у

глибині душі, однак, розуміє, що в кінці цього ризикованого заходу його підхоплять рідні люблячі руки, – і вже тому ця праця не може не приносити нам найглибшого задоволення, не може не наповнювати вищим сенсом усе наше існування; важливо тільки цей сенс бачити, розрізняти і не зраджувати. Ця благодатна радість і ця терпляча праця і є любов'ю" [4, с. 264].

Тому й не дивно, що можемо зустріти думку про те, що: "задовольняючись найменшим, ми уникнемо не однієї, але міриад форм поневолення: від надмірного багатства, зайвих слуг, безлічі речей, сонливого стану, багатьох і найнебезпечніших хвороб, необхідність у лікарях, спонукання до любовних утіх, безлічі надлишків, фортеці [тілесних] кайданів, сили, збудженої до практичної діяльності" [Porph. De abst. 47.1.2].

Таким чином, проаналізувавши розуміння любові у представників неоплатонічної школи, можна зробити такі висновки:

1. Сентенції філософів-неоплатоніків стосовно любові можна умовно поділити на три аспекти: онтологічний, епістемологічний та етико-телеологічний.

2. У межах неоплатонічної школи, на відміну від інших елліністичних шкіл, спостерігаються гострі дискусії стосовно походження та визначення любові. Дотримуючись думки головного свого вчителя, Платона, вони говорять про єдність любові з розумом та прекрасним, утім, всупереч ньому існують ідеї стосовно безлічі еротів, а також, що походження він має безпосередньо від Бога як Абсолюту.

3. Досить оригінальною як для античної філософії є рецепція неоплатоніків стосовно сотеріологічного змісту ідеї любові. Згідно з поглядами більшості представників цього давньогрецького філософського напрямку, саме любов, як ніщо інше, здатна врятувати людину після смерті.

Список використаних джерел

1. Барт Р. Фрагменти мови закоханого / Р. Барт. – Л. : Культурологічний журнал "І", 2006. – 320 с.
2. Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания / П. Н. Евдокимов. – М. : Лепта-Пресс, 2008. – 336 с.
3. Зубец О. П. Мораль в зеркале любви / О. П. Зубец / Размышления о любви. – М. : Знание, 1989. – С. 3-18.
4. Малахов В. А. Про труд любові та про сімейну злагоду / В. А. Малахов // Право бути собою. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 255-268.
5. Шестаков В. П. Философия любви и европейское искусство / В. П. Шестаков. – М. : ЛКИ, 2011. – 224 с.
6. Bertozzi Alberto. On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato) / Alberto Bertozzi. – Chicago : Loyola University, 2012.
7. The Routledge Handbook of Neoplatonism / Ed. Slaveva-Griffin S., Remes P. – Routledge, 2014. – 656 p.
8. Vasilakis D. A. Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius / D. A. Vasilakis // PhD Thesis in Philosophy. – London : King's College, 2014. – 292 p.

Надійшла до редколегії 16.02.17

Туренко В. Э.

СПЕЦИФИКА ГЕРМЕНЕВТИКИ ЛЮБВИ В АНТИЧНОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ

Исследуются взгляды античных неоплатоников на происхождение и сущность любви. Особенное внимание уделяется рассмотрению единства любви с разумом и прекрасным. Также исследуются три аспекта понимания любви в неоплатонизме: онтологический, эпистемологический, этико-телеологический.

Ключевые слова: неоплатонизм, герменевтика, любовь, онтология, эпистемология, этика.

Turenko V. E.

SPECIFICS OF HERMENEUTICS OF LOVE IN THE ANCIENT NEOPLATONISM

The views on origins and definition of love are examined. Particular attention is paid to the unity of love with mind and beauty. Three aspects of Neoplatonism love: ontological, epistemological, and ethical-teleological are also examined.

Keywords: Neoplatonism, hermeneutics, love, ontology, epistemology, ethics.

CONTRIBUTION OF MARSILIUS OF PADUA INTO THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF MEDIEVAL POLITICAL THOUGHT

The work of Marsilius of Padua, the famous author of the treatise "The Defender of Peace" is researched. It covers an interdependence of the thinker's philosophical views with his political judgments. A role of progressive intellectual trend of XIII- XIV centuries – Latin averroism is updated. Distinctions of faith and mind by Marsilius of Padua are demonstrated according to the Church and the state. The article offers steps to eliminate the disease of papacy – "plenitudo potestatis". The tasks and duties of the Church and the state are set.

Key words: philosophy, Middle Ages, Marsilius of Padua, "plenitudo potestatis", mind, faith, Church, state, law, "Defensor pacis".

Dear reader, the aim of this article is to acquaint with the works of important representative of medieval philosophical thought Marsilius of Padua. By getting acquainted with the treatise by Marsilius "Defensor pacis", I would like to draw more attention to progressive thoughts of medieval thinkers. Collective consciousness which in accordance with medieval scholasticism establishes a reputation of isolation from life and immersion in empty verbal disputes cannot even imagine how progressive the thoughts of medievalists are. Back in XIV century Marsilius gives important and extremely progressive advice about organizing a state structure, defining a role and a place of the Church in the life of the state. The thinker explains his political views by his philosophical ideology. Marsilius of Padua demonstrates deep knowledge of works by ancient and medieval thinkers, especially Aristotle, Augustine and Cicero. As a matter of fact, he is the most progressive thinker in the chain of history of philosophy of medieval political thought. Besides, he is forerunner of the very Reformation.

The rebellious treatise "Defensor pacis", made Marsilius of Padua quickly famous in many countries of Western Europe. "This treatise will be called The Defender of the Peace, because it discusses and explains the particular causes by which civil peace or tranquility is preserved and exists, and also those through which its opposite, strife, arises, is prevented and is removed. For by it the authority, cause and harmony of divine and human laws and of coercive principate of any kind – which are the rules of human actions – can be known" [Annabel Brett 2005, 17]. The treatise was created in the late XIII and early XIV centuries. It is time of difficult social, economic and political processes in Italy, France and Germany. Marsilius lived and worked in these countries in different years. Therefore "Defensor pacis" was created as a response to urgent problems of social and political life.

A few words about the author. Marsilius's family belonged to the famous kin of Maynardino. It was one of the most respected in Padua. Marsilius's father served as a university notary. Notaries along with judges represented an avant-garde part of Italian bourgeoisie. Marsilius studied at the University of Padua. In XIII century the University of Padua developed its own philosophical school which was based on the study of works by great ancient thinkers. Marsilius became famous as a "great connoisseur of philosophy". Besides he had a good medical education and experience of a medical practitioner. Marsilius was a military man, studied theology and principles of natural science and physics. During his travels as a young man Marsilius got acquainted with Italian politicians of the late XIII and early XIV centuries. It played a decisive role in forming his views, political positions and character. The German historian Riezler pointed out that the future rebel experienced himself in different fields. Because such a free and courageous mind could not go out of an isolated study. (Z. Riezler) In 1311 Marsilius works as a teacher of "liberal arts" at the University of Paris. In 1316-1318 he received praise and high posts from Pope John XXII.

While being in Avignon, Marsilius becomes closely acquainted with the customs of Catholic elite which were dramatically different from the way of life of Christ and gospel commandments of apostles. It discouraged the future author of the rebellious treatise from a career of priest, formed a critical attitude to the ideology of papacy. He openly calls the Curia a "trading house" and a "disgusting den of thieves". Because from the point of view of people who are faith worthy, the Curia is a shelter for criminals. It is involved in trading of comforts: earthly and spiritual. Marsilius is indignant at benefit, impudence and love of power of bishops.

In 1324 Marsilius published anonymously a treatise "The Defender of Peace". At first "The Defender of Peace" was secretly distributed among the teachers and the students at the University of Paris. But gradually his copies spread all over France and outside the country. Soon the treatise became famous to the Curia. Marsilius of Padua is accused of writing and distributing the heretical work. On 9 April he received an order to arrive at the Avignon residence of Pope John XXII. Marsilius decided to flee immediately. Because he could not count on the protection of Philip IV. The French monarchy supported Pope John XXII. In his native Italy papal positions were very strong too. There was only one way out – Bavaria, as Pope did not recognize the king Louis IV. On 23 1327 the Curia officially signed Marsilius a death sentence.

Marsilius of Padua is concerned about two important issues of that time. Firstly – the absence of peace between Pope and secular rulers, especially the German Emperor. Secondly – Pope's claims on "plenitudo potestatis". The latter is an attempt to subordinate the Church to a complete identification with it. That is, from Pope's point of view all power must belong to the Church. Marsilius was strongly against the Church domination. The thing is that the thinker belonged to a progressive intellectual trend of XIII-XIV centuries – Latin averroism. In accordance with this study pure faith and philosophy must be separated. If you fail to do this, it will result in confusion in thoughts of ordinary believers. They will not be able to perceive evidential arguments and will not understand philosophers' allegorical interpretations. They cannot accept a philosophical approach but will lose their own faith. That is why faith and mind must exist separately. Mind must dominate.

From Marsilius's point of view philosophy is above faith thanks to the intelligence which is trained via philosophy. Imagination is ground for faith, it is a beginning of theology. Philosophy is able to comprehend much more than faith. Because philosophical truth is the ultimate truth, as only it can be proved. But advantage of philosophy over faith does not mean that all believers must be philosophers. The most important thing is that philosophy must to be separated from those ones, who by their nature are not able to accept its methods. So Marsilius states superiority of mind over faith. Just pay attention to the ultimate goal of the Church – it is the eternal peace, it is outside this peace, it is beyond the competence of philosophy. It is the subject of pure faith. The ultimate goal of the state is the earthly

peace. It is the subject of philosophy. The Church can be only as a means to achieve the earthly peace. So the goal of the state is the earthly peace. It is a source of all earthly comforts. The earthly peace which is achieved through political life is desirable and possible. Therefore I would like you to pay attention to the correct translation of the treatise, to be exact – "The Defender of Peace". Because mistakes are often made and "world" is written instead of "peace", which completely distorts the meaning of the text. The earthly peace is necessary for the state, like health for a living being. Because peace is a harmonious relation of parts of the state, like health is a harmonious relation among parts of a living being. Earthly comforts are necessary for a human to live in society. There must be division of labour in the state, and the state itself must be divided into different institutions. In fact, such thoughts of Marsilius point out at following Aristotle. For Marsilius justice is not the ultimate goal of the state. Peace in the state is the ultimate goal of the state.

But in Marsilius's views there is also following great Augustine. Marsilius of Padua says that there would not have been any state and political life if there had not been sin. Because there were plenty of earthly comforts in paradise, so the state was not needed. Thus, in the question of origin of political life Marsilius is a follower of Aristotle and Augustine. "His work, however, is not simply a practical reflection on these problems that caused so much disturbance. It is a book that is theoretically argued. In Book I, he urges along Aristotelian lines that the state exists for men to live and to live well. Marsilius contends that this goal can best occur when the citizens make laws to promote the common welfare. This entails a united body politic" [Brown and Flores 2007, 184].

So, without a state the earthly peace is impossible. In Marsilius's opinion Aristotle defines parts of the state in the right way. In "Politics" it is said about six parts of the state, which are brought to the three ones: priestly, military and judicial. Peace and reconciliation between these parts depend on which part heads. If an inappropriate part rules a disorder emerges – a political disease. A discussion of priestly part takes an important place in "The Defender of Peace". Because its relations with other parts cause a war in the state. It is necessary to set a task and a goal of the Church. As religion must be subordinated to the benefit of the state it has to aim efforts at the benefit of the state. Thus, it will be the guarantor of earthly peace.

Marsilius sets for himself a task to study and heal Italy from a serious political disease. As it is the human will, which chooses bad or good rule, it will bear responsibility. In Marsilius's opinion aristocracy or polity is more suitable for people, who are capable of self-governance. Monarchy corresponds to the character of people, who are less capable of it. People form a state themselves; define parts of the state and its relations.

For the Middle Ages it was an incredibly courageous and progressive idea. People as a whole make a law and establish a judicial part. A judicial part executes the law. Marsilius stresses that the priestly part of the state is subordinated to the very state. It depends on a judicial part and a legislator. People will never reach earthly peace if one of the state's parts, especially the priestly one, will claim on chairmanship. The main thing is that the parts realize themselves in the state just these parts. And only people as a whole can be a reason for existing parts. All parts have to subordinate to citizens to the maximum and without any exception.

People as a whole must be the legislator. If all citizens take part in making laws, these laws will serve the common good, not private interests. And the majority will comply

with such laws. Because they are made by the majority. I think our state today should study best practice by Marsilius of Padua. I suppose it would radically change the very laws of Ukraine and attitudes to them by people at power. Because even components of the civil law, defined by Marsilius, are important now.

The civil law consists of two parts. The first part includes the right as a rule of fair and true from a moral point of view. The second part adds coercive power to it. These are rewards or punishment for non-compliance with the law. The second part is particularly important for our present Verkhovna Rada. Marsilius suggests defining the law, based on Aristotle's teachings. The law has to make judgments about what is fair and what is not. It is important that human will makes a law in this world. There is no other law in this world. And there is no other coercive force except human will. The divine law does not punish injustice in this life. We rely on the state as the sole source of law in this world. That is why, the human law is above the Divine law in this world.

Such a thought was incredibly progressive but at the same time it was contrary to popular thoughts of the church and traditions. For this reason Marsilius tries to find out the role of clergy and its tasks in the state. As Pope possesses limitless spiritual and earthly power, it is necessary to clarify this, the so called "fullness of power". If we had defined it, perhaps the doctrine *plenitudo potestatis* would never have appeared. Papal power and its use have no restrictions. But on the other hand it is the human power. Pope claims simultaneously on various kinds of power: absolute, human, earthly, spiritual, church, teaching and pastoral. That is, Pope's power is not restricted. The main thing is that it is not restricted by the law. Today we have the similar situation in our country, the church is not restricted by the law, the church does not pay taxes. Such power has to be restricted. Because it is the cause of the state disease. Marsilius is opposed to the fact the Church in its fullness to have coercive power in secular affairs. He is also against coercive power of the Church in spiritual affairs. Because only Christ has supreme power in this sphere.

There is only one legislator – all citizens, and one law – human. So, there is only one coercive power and it belongs to the state. The clergy is not empowered by coercive power. Its functions are educational. Consequently, there is no peace in Italy because the Church is trying to take up the reins. The clergy is convinced that it has the right to make laws. It encroaches on absolute power. It is an awful disease, which Marsilius said about at the beginning of "The Defender of the Peace". He calls this disease "*plenitudo potestatis*". Marsilius indents to fight against this disease with both word and deed. In fact, all his work is aimed at paying attention to the conflict between the state and the Church. The political philosophy by Marsilius provides submission of Christian priesthood to the state. Marsilius is a rebel and an incredibly courageous person who dared oppose the papacy and the system.

Thus, the Church and the state cannot be power simultaneously. Because they are two different laws and two different forms of power. Let us go to Holy Scripture. Did Christ seek coercive power in this world? Marsilius finds out that Christ never had claims on coercive power in this world. Neither himself nor for his apprentices. Christ bequeathed his apostles to serve people. So, there can be no coercion, law, force. Marsilius gives proof from a conversation with Pilate. Being asked by Pilate whether Jesus a king or not, the latter replied that he did not intend to rule, compel or judge in this world. That is, the Kingdom of Jesus is not of this world and so is not in this world. His reign will begin only after Judgment Day. That is why

personal priests' duties are in comprehending and explaining the others that only one coercive power exists in this world. This power belongs to the state. This power belongs to the state laws. And everybody, without exception, must subordinate these laws. Including the Church. Christians and priests must submit to the coercive power of the state in everything. "Book III presents a list of concluding propositions regarding the Church: all temporal goods of the Church belong to the ruler; Christ did not establish any positions of leadership in the Church; the ruler's duty is to correct and depose the pope; all priests have equal authority; any coercive power of the Church and its officials comes from the ruler" [Brown and Flores 2007, 185].

Marsilius of Padua defines two main tasks of the Church. The first task is a duty of the Church to teach about eternal life and eternal punishment. The purpose of religion is eternal. The second task is what the Church must teach Christians in the state. It has to preach submission to the state law as there is no other law in this earthly world. That is, the Church is submitted to the state, and faith to mind. Thus, Latin averroism becomes attractive in the sphere of politics as it reconciles the Church and the state, separating the Church from the state and simultaneously subordinating it to it. That is why for Marsilius the Christian can and will be a good citizen when he will subordinate to coercive power of the state. Pope, the Church and the Curia must always be subordinated to citizens. Laymen themselves can appoint and dismiss clergymen.

Труш Т. В.

ВНЕСОК МАРСІЛІЯ ПАДУАНСЬКОГО В ІСТОРІЮ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Ідеться про творчість Марсілія Падуанського, відомого автора трактату "Defensor pacis". Висвітлюється взаємозалежність філософських поглядів мислителя з його політичними судженнями. Актуалізується роль прогресивної інтелектуальної течії XIII–XIV ст. – латинського аверроїзму. Демонструються розмежування Марсілієм Падуанським віри та розуму, Церкви та держави відповідно. Пропонуються кроки для усунення хвороби папства – "plenitudo potestatis". Визначаються завдання та обов'язки Церкви і держави.

Ключові слова: філософія, Середньовіччя, Марсілій Падуанський, "plenitudo potestatis", розум, віра, Церква, держава, закон, "Defensor pacis".

Труш Т. В.

ВКЛАД МАРСІЛІЯ ПАДУАНСЬКОГО В ІСТОРІЮ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Речь пойдет о творчестве Марсилиуса Падуанского, известного автора трактата "Defensor pacis". Освещается взаимозависимость философских взглядов мыслителя с его политическими суждениями. Актуализируется роль прогрессивного интеллектуального течения XIII–XIV веков – латинского аверроизма. Демонстрируются разграничения Марсилием Падуанским веры и разума, соответственно Церкви и государства. Предлагаются шаги для устранения болезни папства – "plenitudo potestatis". Определяются задачи и обязанности Церкви и государства.

Ключевые слова: философия, Средневековье, Марсилиус Падуанский, "plenitudo potestatis", разум, вера, Церковь, государство, закон, "Defensor pacis".

The problems and questions which Marsilius raised in medieval political philosophy remain relevant today. In his treatise "Defensor pacis" the thinker criticizes the medieval Church. He denounces angrily papal immorality, which corrupts the Church. He points out at Aristotle's religion as an example. There will be no problems in relations between the Church and the state if we acknowledge that the clergy has to be subordinated to the state. Today, unfortunately these problems exist in our country. Churchmen, being beyond the state law, avoid paying taxes. Representatives of the Moscow Patriarchate are trying to influence on the course of political events in the state. Their attention should be paid to the fact that they are first of all citizens of Ukraine. So, they must comply with the laws of the state. Unfortunately, at this stage we cannot expect from the Church even abiding of virtues which are direct duties of the church representatives.

References

1. Annabel Brett. Marsilius of Padua: The Defender of the Peace [Electronic resource]. – Cambridge : University Press, 2005. – Access mode : http://assets.cambridge.org/9780521789110/frontmatter/9780521789110_frontmatter.pdf. (January 2017).
2. Stephen F. Brown. and Juan Carlos Flores : Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology. – Toronto : The Scarecrow Press, UK, 2007.
3. . Brown Stephen F. Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology / Stephen F. Brown, Juan Carlos Flores. – Toronto : The Scarecrow Press, UK, 2007.

Надійшла до редколегії 16.02.17

РЕЦЕНЗІЇ

РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ "РЕЦЕПЦІЯ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ: ЛІНІЯ ВЕД (1840–1930-ТІ РР.) / Ю. Ю. ЗАВГОРОДНІЙ.– К., 2013. – 412 С.

У 2013 р. в Інституті Філософії НАН України було видано працю Ю. Ю. Завгороднього "Рецепція індійської філософії в Україні: Лінія Вед (1840–1930-ті роки)", яка постала як результат дисертаційного дослідження на здобуття ступеня доктора філософських наук.

У своєму дослідженні автор пропонує читачеві аналіз сприйняття українськими вченими певних філософських та релігійних ідей індійської традиції. Репрезентація останньої представлена у вигляді рецепції українськими вченими окремих гімнів Рігведи, Упанішад, Веданти. Їм присвячені IV, V та VI розділи монографії відповідно. Автор аналізує не тільки прямі цитування індійських першоджерел в окремих наукових дослідженнях, але приділяє увагу перекладам, сприйняттю та використанню відповідних ідей у художній творчості. Розглядається широкий пласт енциклопедичних статей, художніх творів та навіть віршів.

Також не оминає автор увагою детальну розробку методологічного інструментарію. Здійснюється термінологічне розрізнення індійської та індуїстської літератур, їх співвідношення одна з одною, а також з буддистською і джайністською. У дослідженні наголошується на необхідності слідувати постколоніальній традиції вивчення індійських текстів. Для дослідження різного роду рецепцій автор пропонує користуватися розробленою американським філософом Р. Рорті теорією "трьох сортів" критики. Також використовується культурологічний підхід до вивчення історії філософії, запропонований В. Горським.

Автор пропонує розглянути, на перший погляд, просте, але водночас неоднозначне питання – "Кого вважати українським дослідником?". Відразу в свідомості формується очевидна відповідь: "Українець". Проте виникає купа запитань, оскільки в той час держави Україна не існувало, а її територія була поділена між Російською та Австро-Угорською імперіями. Не є валідним також і мовний критерій, оскільки українська мова не мала статусу офіційної в цих державах, а отже, її використання було проблематичним. Ознака етнічного походження також не розв'язує проблеми, оскільки: по-перше, багато етнічних українців вели активну творчу діяльність в іноетнічних місцевостях; по-друге, на території сучасної України традиційно проживала і проживає велика кількість національних меншин, які так само брали участь у науковому житті; по-третє, багатовікове сусіднє співіснування багатьох слов'янських етносів (насамперед українського, польського, білоруського та російського) розвиває поняття етнічності, створює розмиті етнічні кордони, а також задає такі показники, коли одну й ту ж саму особу можна вважати представником одразу кількох етносів¹.

Для вирішення цієї суперечки автор пропонує використовувати територіальний принцип, тобто брати до уваги та іменувати прикметником "вітчизняний" усіх науковців, які працювали на території сучасної України (с. 16). Оскільки йдеться про інтелектуальне середовище, то переважно, хоча й не виключно, ітиметься про представників університетських міст: Львова, Харкова, Києва, Одеси та Чернівців.

Наприклад, автор досліджує таких представників інтелектуального середовища України XIX–XX ст., як: О. М. Новицький, С. С. Гогоцький, О. О. Козлов, О. М. Гіляров, М. М. Боголюбов, М. Я. Калинович – Київський університет; С. Стасяк, А. Гавронський, С. Шайер, В. Шаян – Львівський університет; О. П. Рославський-Петровський, П. Г. Ріттер – Харківський університет; Д. М. Овсяніко-Куликовський – Одеський університет; М. О. Олесницький – Київська Духовна Академія; В. В. Лесевич, І. Я. Франко, Леся Українка, М. Конрад – не інституційні дослідники. Автор аналізує як ґрунтовні монографії, так і окремі маловідомі енциклопедичні статі. Також досліджуються архівні матеріали. У монографії подається велика бібліографія, яка складається з багатьох маловідомих праць, що є дуже корисним для подальших досліджень як цієї, так і суміжних тем.

Важливо звернути увагу, що багато з перелічених дослідників досліджували теми, що перебувають на межі філософії, релігії та культури Індії. Багатьох із них сміливо можна зараховувати до лав представників історії вітчизняного релігієзнавства. Додає актуальності та цінності цьому дослідженню той факт, що про переважну більшість цих дослідників немає жодної згадки в працях з історії вітчизняного релігієзнавства, як у вузьких та індивідуальних, так і в оглядово-колективних. Сподіваємось, що рецензована праця щодо рецепції індійської філософії в Україні стане поштовхом до досліджень у галузі історії власної дисципліни в середовищі українських релігієзнавців.

Горевой Дмитро Олександрович,
магістр релігієзнавства,
член МГО "Молодіжна асоціація релігієзнавців"

¹ Більш докладно про вироблення критеріїв, щодо зарахування персоналії до представників української науки у XIX – XX ст. див. – Горевой Д.О. Методологічні проблеми вивчення історії українського релігієзнавства // Українське релігієзнавство. – № 76. 2015. – С. 18-19.

РЕЦЕНЗІЯ
НА ЗБІРКУ СТАТЕЙ "НАУКА ПРО РЕЛІГІЮ",
"НАУКОВИЙ АТЕЇЗМ", "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО":
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ В РОСІЇ ХХ – ПОЧ. ХХІ СТ."
ПІД ЗАГ. РЕД. К. М. АНТОНОВА. – М. : ВИД-ВО ПСТГУ, 2014. – 263 С.

Наприкінці 2014 р. у видавництві ПСТГУ у Москві було видано збірку статей ""Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России ХХ – начала ХХІ в.". Ця робота є результатом дослідницького проекту з історії вітчизняного релігієзнавства, який розроблявся за підтримки Російського гуманітарного наукового фонду. Авторський колектив складався із семи дослідників, переважна більшість яких були або є викладачами кафедри філософії релігії та релігійних аспектів культури (ФРІРАК) богословського факультету ПСТГУ.

Ще на початку роботи зазначається, що попри окреслені хронологічні межі основний акцент зроблено на радянському періоді, а дореволюційна та пострадянська релігієзнавчі традиції дотичні до цього дослідження опосередковано. Зміст книги являє собою сукупність статей різних авторів, умовно поділених на дві частини: "Нові стратегії у вивченні історії вітчизняного релігієзнавства" та "Case studies". Перша частина поділяється на два розділи: "Досвіди проблемної характеристики" та "Інститути і спільноти". Перший розділ представлений двома статтями завідувача вищезгаданої кафедри ФРІРАК К. М. Антонова: "Від дореволюційної науки про релігію до радянського релігієзнавства: становлення "радянської" формації дискурсу" та "Етос вітчизняного релігієзнавства 1920–80-х років". У першій статті автор пропонує застосовувати до історії релігієзнавства нові стратегії вивчення. У сучасній російській релігієзнавчій науці, на відміну від деяких робіт західних авторів [Антонов, 2014: с. 8], існує більш-менш єдина стратегія щодо дослідження власної релігієзнавчої думки. Вона має переважно "фактографічний та ситуативний характер... та спрямована не на виявлення специфіки й проблематики, а на фіксацію імен, ідей та досягнень" [Антонов, 2014: с. 7]. Отже, К. М. Антонов пропонує, базуючись на методологічних ідеях М. Фуко, дослідити трансформацію дискурсу, що відбувалася в період між 1910–1930-ми роками; а також виявити та зробити порівняльний аналіз, відповідно до ідей І. Лакатоша, основних науково-дослідних програм науки про релігію того часу. Серед висновків, зроблених автором внаслідок дослідження запропонованою ним новою методологією, можна виокремити такі:

- У 1920–1930-ті роки змінюється дискурс про релігію, вона перестає сприйматися як "потреба людського Духу", трансформуючись в "ілюзорну форму відображення дійсності", яка обов'язково відіме з становленням соціалістичного суспільства.

- З-поміж трьох виокремлених науково-дослідних програм, дві (духовно-академічна та філософська) були знищені повністю, не рахуючи еміграції, а антропологічна програма, позбувшись своїх основних теоретиків старшого, дореволюційного покоління, була вписана в обсяги марксизму як особливої форми дискурсу про релігію та продовжила своє існування протягом радянського та пострадянського періодів.

Друга стаття цього ж автора пропонує зупинити погляд на науковому етосі радянського періоду. Базуючись на концепціях М. Вебера, Р. Мертона та К.-О. Апеля, автор пропонує до розгляду проблематику етичності в науковому середовищі. К. М. Антонов доходить висновку, що радянське релігієзнавство та й уся гуманітаристика загалом треба вважати не нормальною, а "екстремальною" наукою через її фундаментальний зсув у сфері наукового етосу. Наприклад, трансформується не тільки етика ставлення до предмета дослідження, яким була релігія, але й правила наукової дискусії. Через занадто політизований дискурс про релігію, існували приклади звинувачення опонента у невідповідності до офіційного методу (марксизму) із подальшим переведенням дискусії із суто наукової царини у сферу політики та зведенням рахунків з опонентом, як з класовим ворогом.

Другий підрозділ "Інститути і спільноти" представлений двома статтями. Перша з них "Релігієзнавство в Московському університеті в першій половині ХХ ст.", за авторства П. М. Костишева, являє собою аналіз історичних подій, у ході яких у певні періоди часу в Московському університеті то з'являлися, то ліквідовувалися релігієзнавчі кафедри¹. Автор зазначає складність визначення інституалізації релігієзнавства зазначеного періоду, оскільки як таке релігієзнавство ще не було сформовано. Щодо цього автор побічно звертається до дослідження форм, назв та сутності різноманітних варіацій науки про релігію, що наповнює статтю дуже цікавими фактами та спостереженнями. Наприклад, П. М. Костишев з'ясував, що першим² задокументованим вживанням російського слова "религиоведение" (1908) є діалог Л. М. Толстого з географом Д. Н. Анучиним: "Религиоведение – это целая наука, для которой даже названия нет. Я этим занимаюсь... Основные истины во всех религиях одни и те же" [Костишев, 2014: с. 81]. Загалом автор доходить висновку, що до революції в Московському університеті, а також в духовних академіях існували певні загально визнані релігієзнавчі спільноти³. Протягом 1920–1930-х років викладацький штат старшого покоління був усунутий від професійної діяльності, але на зміну їм ніхто не прийшов, через це інституційно релігієзнавство у другій чверті ХХ ст. у СРСР занепало.

Наступною є стаття К. О. Колкунової "Соціологія вітчизняного релігієзнавства: метод Р. Колінза", у якій авторка пропонує досліджувати соціологію релігієзнавства. Вона доходить висновку, що в радянському релігієзнавстві була певна стагнація, що виявлялося в тому, що практично не було наукових зв'язків з іноземними колегами⁴, у низькому рівні горизонтальної комунікації та формуванні певного кола класиків, насамперед Маркса, Енгельса, Леніна та Сталіна, цитування яких було обов'язковим незалежно від власних уподобань і теми наукового дослідження.

Друга частина книги представлена чотирма розділами. Перший – "Історія концепції" являє собою розвідки Р. О. Сафронова про дослідження "сект" у радянських авторів та статтю Т. О. Фолієвої про оцінку радянськими релі-

¹ Тут насамперед маються на увазі кафедри з історії релігії.

² Більш ранні згадки невідомі.

³ Автор наводить приклади викладачів різних навчальних закладів, в тому числі й духовних, які брали участь у світових релігієзнавчих конгресах.

⁴ Звісно, що окремі випадки контактів існували, але це був радше виняток із правила.

гієзнавцями II Ватиканського собору загалом та соціальної доктрини РКЦ зокрема. Другий розділ представлений доволі цікавими дослідженнями рецепції західних ідей в радянському релігієзнавстві, а саме теорій Е. Дюркгайма (Р. О. Сафронов) та В. Шмідта (К. М. Антонов). Третій розділ окреслює практичні реалізації наукового атеїзму. У ньому представлені роботи К. О. Колкунової про атеїстичну пропаганду в художній літературі 1950-1960-х років та праця Т. О. Фолієвої про дослідження радянськими дослідниками релігійної соціалізації та виховання. Останній розділ являє собою сукупність історіографічних та бібліографічних даних. Серед яких неповна бібліографія радянського релігієзнавства (О. В. Кольцов) та описання основних напрямів, досягнень та праць російського релігієзнавства в ХХІ ст. (О. В. Воронцова).

Проаналізована вище книга, на наш погляд, є доволі актуальною і в українському контексті. На жаль, в Україні ще не існує окремого ґрунтового дослідження історії власної релігієзнавчої традиції. Українське наукове середовище сподівалося, що переклад праці Г. Гофмана "Історія релігієзнавства в Польщі" буде добрим стимулом для дослідження на таку тематику, але в українському контексті [Сарапін, 2011: с. 166]. Минули шість років, але очікуваного дослідження здійснено не було. Як контрприклад, звичайно, можна навести колективну монографію "Релігієзнавча думка України другого тисячоліття", але, на жаль, вона охоплює дуже мале коло дослідників, хоча навіть в спадщині зазначених персоналій аналізується далеко не весь спектр релігієзнавчих праць та ідей. У 2010 р., коли вийшла друком книга Г. Гофмана, було зазначено, що задля здійснення подібного дослідження в Україні потрібно "визначення виважених методологічних, тематичних й, вірогідно, контекстуальних орієнтирів" [Сарапін, 2011: с. 166]. У цьому контексті нам видається не аби якою актуальною рецензована збірка, у першій частині якої запропоновані нові, нестандартні підходи до вивчення історії релігієзнавства. Проте більш реалістичним видається спочатку первинне окреслення історіо-, біо- та бібліографії з цієї теми, яке можна реалізувати у форматі вищезгаданої праці Г. Гофмана. Більш детальний аналіз можна робити, знаючи ключові віхи, теми, школи та персоналії вітчизняної релігієзнавчої традиції.

Справедливим буде вказати на деякі незначні недоліки цієї праці. Наприклад, реконструюючи етос радянського релігієзнавства, авторів цієї статті докоряється, що він не опанував архівні джерела, а робив висновки лише з текстів. Звісно, що для дослідження трансформації етосу, реалій наукових дискусій слід було би підняти архівний матеріал, про що сам автор зазначив ще на початку свого тексту [Антонов, 2014: с. 59]. Однак для відстеження трансформації дискурсу та аналізу науково-дослідних програм, на нашу думку, достатньо й аналізу текстів, без занурення у всі тонкощі архівних матеріалів. Ще однією несподіванкою, особливо для українського читача, виявилася відсутність імені М. Грушевського в статті про рецепцію теорії Дюркгайма в радянському релігієзнавстві, хоча ще Д. Зеленин [Зеленин, 1937: с. 10] та М. Маторін [Маторин, 1931: с. 9] писали про існування в Києві прихильників соціологічної школи Дюркгайма, очолював яких М. Грушевський. Хоча й ґрунтовний аналіз сприйняття і використання соціологічної теорії релігії Дюркгайма Грушевським був зроблений ще в 1930-ті роки [Штепа, 1932], але він, на жаль, не розглядається авторами монографії. Також хотілося б побачити більшого обсягу, краще структуровану та продуману бібліографію науки про релігію зазначеного періоду, тому що зазначена в збірці бібліографія нагадує авторіві рецензії каталог Ленінської бібліотеки у Москві, що міститься у розділі "Релігія". Хоча й такий перелік видається краще необхідним.

Аналізуючи цю працю, було б неправильним не вказати на науковий резонанс, який вона спричинила в російському академічному середовищі. Привернули увагу переважно статті К. М. Антонова. Наприклад, через невеликий час після виходу збірки з друку почалося її публічне обговорення. Одним із перших критичний відгук на рецензовану працю зробив І. М. Яблоков, виступаючи на конференції "Российское философское сообщество: история, современное состояние, перспективы развития" [Яблоков, 2014] (3.10.2014). Основною претензією до автора була теза щодо трансформації мети дослідження релігії, яка відбувається на стику 1920-30-тих років. Антонов зазначає, що достовірне знання про релігію не було власне метою, а лише знаряддям до критики релігії та вивільнення людини від її впливу. Яблоков наводить контрприклад (Л. Я. Штерберг, Г. Г. Шпет, П. Ф. Преображенський), для яких знання про релігію було головною метою. Варто зауважити, що зазначені персоналії як науковці сформувалися все ж до революції, з усіма наслідками цього, зокрема і науковим етосом. Достатньо лише уважно проаналізувати ті дискусії, що точилися в етнографічному середовищі Москви та Ленінграда на зламі 1920-30-х років, щоб зрозуміти формування системи нового наукового середовища або ж, за словами Антонова, "нових правил гри". Показовим є приклад дискусії молодого покоління (В. Б. Аптекарь) зі старим (В. Г. Богораз та П. Ф. Преображенський) щодо методів та завдань радянської етнографічної (хоча і не тільки) науки.

На II всеросійському конгресі дослідників релігії у Санкт-Петербурзі (20.11.2014) цій монографії було присвячено виступ на пленарному засіданні. Потім обговорення перейшло з усного до письмового формату. Наприклад, в одному релігієзнавчому журналі була опублікована дискусія щодо цього тексту¹. Рецензент М. М. Шахнович вказує на відсутність деяких відомих імен в статті про рецепцію теорії релігії Дюркгайма (О. О. Богданов, М. І. Бухарін). Те ж саме вона зазначає і про статтю щодо рецепції теорії прамонотеїзму В. Шмідта. Невідомо як та звідки М. М. Шахнович робить висновок, що "автор проговоривається о "сверхзадаче" опублікованного колективного труда – доказать, что "компетентная" наука о религии может быть только связана с богословием" [Шахнович, 2015: с. 190]. Звідки з'являється категоричність, що демонструється прислівником "тільки", не зрозуміло. К. М. Антонов чітко та недвозначно вказує на користь релігієзнавчих досліджень для теології, про що писав ще Є. Г. Кагаров в рецензії на книгу В. Шмідта для "Богословського вісника" [Антонов, 2014: с. 153]. Також незрозумілою є критичність висловлювання щодо "церковного значення" цієї праці. М. М. Шахнович критикує статтю К. М. Антонова про В. Шмідта, а дає посилання на статтю про етос, де вказується на важливість для церкви вивчення уроків радянської ідеологічної науки, щоб самій не повторювати таких помилок, перебуваючи в монополізованому становищі². Указуючи на недоліки загальної характеристики радянських релігієзнавців, М. М. Шахнович пропонує розділяти "нормальних" учених та пропагандистів-функціонерів, партійних чиновників тощо. Однак вона не пропонує валідних критеріїв такої диференціації, а також цим не списується постульований марксизм (відвертий чи кон'юктурний) від знаних професіоналів своєї

¹ Обсуждение коллективной монографии "Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в." // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – № 1 (33). 2015. – С. 184-218. Учасники дискусії: М. М. Шахнович, О. І. Киржелев та автори монографії – К. М. Антонов, П. М. Костилов, Т. О. Фолієва.

² Критика стосується статті, що розміщена на сторінках 148-166, а посилання даються на сторінку 78.

справи. Автор цих рядків погоджується з критикою М. М. Шахнович щодо статей, присвячених бібліографії радянського та пострадянського періоду, однак не може погодитись з її висновками. Підтвердженням результату застосування нових методик є якраз і жваві академічні дискусії, у яких М. М. Шахнович узяла активну участь.

Другий відгук на цю працю від О. Киржелева позитивним. Рецензент погоджується із запропонованою де-радянізацією релігієзнавства, але зазначивши, що спокусливо відкинути все погане/старе не вийде, оскільки ще досі не з'ясовано, а що таке старе релігієзнавство? В чому його сутність? Де-радянізація не повинна перетворитися на очорнення конкретних дослідників, і в цьому ідеї рецензента та авторського колективу збігаються, оскільки неможливо диференціювати радянських релігієзнавців на власне дослідників та пропагандистів. Зазначається, що перевагою цієї збірки є "руйнування зручного міфу про спадкоємство" різних періодів російського релігієзнавства.

У своїй відповіді на сторінках того ж журналу автори уточнюють власні дослідницькі позиції. Антонов представляє свою ідею про радянське релігієзнавство як таку, що існувала між Сциллою (нормальна наука в умовах переслідувань – М. М. Шахнович) та Харибдою (псевдонаука – О. І. Киржелев). Інший член авторського колективу П. М. Костилов відкидає критику повноти джерельної бази, обґрунтовуючи це тим, що всі джерела з цього питання проаналізувати майже неможливо, тому варто виокремити певну репрезентативну джерельну базу. На думку Т. О. Фолієвої, непорозуміння між авторами збірки та рецензентами виникають через різне розуміння історії науки. Для авторського колективу це насамперед "історія продукту", що саме писали ті чи інші дослідники. Для рецензента це "інтелектуальна історія" – а саме, архівні дослідження персоналій-релігієзнавців. Звідси і виникає критика відсутності опори на архівні матеріали. На жаль, зовсім не розглядається третє розуміння історії науки – "історія споживання", тобто на кого були націлені ті чи інші матеріали – від ґрунтовних, науково виважених монографій до популярних та вульгарних брошур.

Цікаво, що згодом виникли суперечності вже в самому авторському колективі. Вони стосувалися розуміння мети цього дослідження. Якщо одній стороні видається важливим зміна та подолання деяких негативних аспектів радянського етосу та організаційної структури наукового середовища, то інша сторона застерігається звинувачень в тотальному відторгненні всього надбаня радянського релігієзнавства¹.

Після цього вже в середині 2015 р. було опубліковано ще кілька цілком схвальних та цікавих рецензій [Пуцаев, 2015; Минин, 2015]. Через деякий час, уже навесні 2016 р. вийшла критична та розлога рецензія на статті Антонова [Апполонов, 2016]. У цьому відгуку піддається критиці не тільки, як в попередніх рецензіях, концепція "наукового етосу" та авторське бачення радянського релігієзнавства "екстремальною наукою", а й ще концепція науково-дослідних програм. Наприклад, О. В. Апполонов піддає сумніву науковість та в цьому сенсі "релігієзнавчість" духовно-академічного напрямку, про який писав Антонов.

Проте цим не вичерпується масив рецензій на цю збірку, у ньому формується новий рівень – це рецензії на рецензії. Саме таким явищем є текст З. А. Тажурізіної [Тажурізіна, 2016]. Вона у своїй рецензії на рецензію О. В. Апполонова повторює окремі критичні зауваження останнього, мало чого додаючи за суттю. Загадковим для нас лишається мета її "мета-рецензії". Можна лише припустити, що цей текст був певною легітимацією, наданням авторитету та питомої ваги, через ієрархічну позицію автора, рецензії О. В. Апполонова.

В альманасу "Філософія релігії" за 2014-2015 рр. міститься цікава рецензія О. О. Калмикової [Калмыкова, 2014-2015] на зазначену монографію. Нею підкреслюється обов'язкова необхідність для такого дослідження узгодження позиції, чим є релігієзнавство, та його особливих критеріїв. Перш ніж провадити таке методологічно складне дослідження, треба мати певний ескіз або ж загальний фон наукової дисципліни².

У тому ж самому альманасу розміщено й відповідь К. М. Антонова [Антонов, 2014-2015] на всі попередні рецензії, включаючи текст О. О. Калмикової, а також уточнення власних дослідницьких позицій. Такий доволі рідкісний резонанс від власного збірника К. М. Антонов пояснює спробою "цілісно та змістовно висловитися стосовно історії російського релігієзнавства", що ставить під сумнів сформовані уявлення про самих себе як релігієзнавців. Він відкидає на теперішньому етапі створення загальної "об'єктивної" картини радянського релігієзнавства, на чому наполягала О. О. Калмикова. Оскільки в науковому середовищі немає консенсусу щодо розуміння радянського періоду релігієзнавства: від відмови в наданні статусу науковості (О. І. Киржелев, С. Мінін) до постулювання його як нормальної наукової дисципліни в контексті політичних переслідувань (І. М. Яблоков, М. М. Шахнович) [Антонов, 2014–2015: с. 228]. Тут К. М. Антонов потрапляє в замкнуте коло: для розуміння загальної "об'єктивної" картини не вистачає фактів, а для пошуку фактів потрібна загальна картина, щоб сортувати валідні факти. Саме за цю замкнутість, на думку К. М. Антонова, його і критикує М. М. Шахнович. Для розірвання цього кола та вихід за його межі він і пропонує застосувати нові методи дослідження. Також автор вкотре повторює та деталізує свої позиції: стосовно ідеї про трансформацію етосу радянського релігієзнавства та перетворення завдань вивчення релігії з мети на інструментальну цінність у подолання релігії; про неможливість переходу на особистості під час дослідження залучення релігієзнавців до антирелігійних переслідувань та про вивчення трагічних уроків монопольного становища певного середовища сучасною наукою та церковною спільнотою.

Підсумовуючи усе вищезазначене, можна констатувати, що праця ""Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в." є цікавою, корисною, актуальною та необхідною, а також такою, що не тільки відкриває читачеві багато маловідомих фактів та явищ з історії релігієзнавства, але й пропонує принципові нові підходи до вивчення історії релігієзнавства. Сподіваємося, що ця збірка допоможе як студентам, так і викладачам, які опановують курс "Історія вітчиз-

¹ Докл. про дискусію в середині авторського колективу див. – Костылев П. Н. О критике этического подхода к истории отечественного религиоведения. В порядке дискуссии [Електронный ресурс]. – Режим доступа : <http://religious-life.ru/2015/02/kostylev-o-kritike-eticheskogo-podhoda-k-istorii-otechestvennogo-religiovedeniya/> (від 18.04.2016). Антонов К. М. Этический подход или анализ этоса? В продолжение дискуссии [Електронный ресурс]. – Режим доступа : <http://religious-life.ru/2015/03/eticheskij-podhod-ili-analiz-etosa/> (від 18.04.2016).

² Це те, на що ми звертали увагу в розмірковуванні стосовно можливості здійснення аналогічного дослідження в українському контексті. Найшвидше, О. О. Калмикова має на увазі необхідність попереднього загального дослідження історії російського релігієзнавства. Оптимальним форматом подібних досліджень, на нашу думку, може бути варіант "Історії релігієзнавства в Польщі" Г. Гофмана.

няного та світового релігієзнавства", а також професійним історикам, релігієзнавцям, та всім, кому цікава доля науки загалом та релігієзнавства зокрема.

Список використаних джерел

1. Антонов К. М. Идеи Вильгельма Шмидта в истории российского религиоведения: полемика, апология, рецепция / К. М. Антонов // "Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 148-167.
2. Антонов К. М. Изучение феномена "советского религиоведения": цели, методы, смыслы / К. М. Антонов // *Философия религии. Альманах.* – 2014-2015. – С. 224-238.
3. Антонов К. М. Предисловие. Основные проблемы изучения истории религиоведения советского периода / К. М. Антонов // "Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 5-27.
4. Антонов К. М. Этнос отечественного религиоведения 1920–80-х гг. / К. М. Антонов // "Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 59-79.
5. Апполонов А. В. О морали и моралистах / А. В. Апполонов // *Религиоведческий альманах.* – 2016. – № 1 (1). – С. 116-139.
6. Зеленин Д. К. Проблема первобытной религии // *Советская этнография.* – 1937. – № 4. – С. 3-16.
7. Калмыкова Е. О. "Шаг вперед, два назад": о коллективной монографии ""Наука о религии". "Научный атеизм". "Религиоведение"... // *Философия религии. Альманах.* – 2014-2015. – С. 574-579.
8. Костылев П. Н. Религиоведение в Московском университете в первой половине XX века // "Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 79-95.
9. Маторин Н. М. Современный этап и задачи советской этнографии // *Советская этнография.* – 1931. – № 1-2. – С. 3-38.
10. Минин С. *Вовсе не научный атеизм* [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.ng.ru/ng_religii/2015-03-18/7_ateism.html (від 28.06.2016).
11. Пуцаев Ю. В. Наука о религии / Ю. В. Пуцаев // *Вопросы философии.* – 2015. – № 6. – С. 213-216. – Рец. на кн.: ""Наука о религии", "Научный атеизм", "Религиоведение": актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в." / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.
12. Сарапін О. Історія релігієзнавства в Польщі / О. Сарапін // *Релігієзнавчі нариси.* 2011. – № 2. – С. 161-166. – Рец. на кн.: Гофман Г. *Історія релігієзнавства в Польщі / пер. з польськ. К. Новікової.* – К.: Дух і Літера, 2010. – 332 с.
13. Тажурзіна З. А. Рецензия на статью А. В. Апполонова "О морали и моралистах" [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/10176-z-a-tazhurizina-retsenziya-na-statyu-a-v-appolonova-o-morali-i-moralistakh.html> (від 18.04.2016).
14. Шахнович М. М. Этнос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советского периода // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* – 2015. – № 1 (33). – С. 185-197.
15. Штепа К. Соціологічна теорія релігії Е. Дюркгема і школа М. Грушевського / К. Штепа // *Записки Ніжинського інституту соціального виховання.* – 1932. – № 12. – С. 46-74.
16. Яблоков И. Н. Самоидентификация религиоведения в современной России. К дискуссии в отечественной литературе [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://religious-life.ru/2014/10/yablokovsamoidentifikatsiya-religiovedeniya-v-sovremennoy-rossii-k-diskussii-votchestvennoy-literature/> (від 15.01.2015).

Горевой Дмитро Олександрович,
магістр релігієзнавства,
член МГО "Молодіжна асоціація релігієзнавців"

НАШІ АВТОРИ

Бехешті Монфаред Лайа Садат – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Вергелес Костянтин Миколайович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І.Пирогова (Україна, Вінниця).

Власенко Федір Павлович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Горсвой Дмитро Олександрович – магістр релігієзнавства, член МГО "Молодіжна асоціація релігієзнавців".

Гоцька Євгенія Миколаївна – бакалавр релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Дулін Петро Георгійович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Миколаївського національного університету ім. В. О. Сухомлинського (Україна, Миколаїв).

Задоянчук Оксана Олександрівна – кандидат філософських наук, старший лаборант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Калениченко Тетяна Андріївна – аспірантка кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Україна, Київ).

Ищенко Олена Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Ковалевич Варвара Василівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Кузев Валерій Валерійович – кандидат філософських наук, науковий співробітник НДЧ Приазовського державного технічного університету (Україна, Маріуполь).

Левченко Євгенія Вікторівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії гуманітарних наук 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).

Мороз Олена Василівна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри української філології та суспільних дисциплін Кременецької обласної гуманітарно-педагогічної академії ім. Тараса Шевченка (Україна, Кременець).

Нетецька Євгенія Валеріївна – кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Слив'юк Микола Вікторович – магістрант Кременецької обласної гуманітарно-педагогічної академії ім. Тараса Шевченка (Україна, Кременець).

Соболь Тетяна Володимирівна – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Стрелкова Юлія Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри рекламного та виставкового бізнесу Інституту реклами (Україна, Київ).

Труш Тетяна Василівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії 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).

Наукове видання

ГОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(8)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 8,7. Наклад 300. Зам. № 217-8243.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл11.
Підписано до друку 04.07.17

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
http: vpc.univ.kiev.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02