

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 квітня 2015 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 7



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (відп. секр.); **В. А. Бугров**, канд. філос. наук, проф.; **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко**, д-р філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 4 від 30 березня 2015 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2015", Міжн. наук. конф. (2015 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. – Ч. 7. – 155 с.

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

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2015

Секція
"ПОРІВНЯЛЬНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО,
ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ, ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"

М. Я. Бардин, студ., КНУТШ, Київ
marynet@ukr.net

МЕТОДИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ "ОДКРОВЕННЯ ІОАННА БОГОСЛОВА"

Книга "Одкровення Іоанна Богослова" в усі часи була предметом особливого інтересу як у вчених біблеїстів, священослужителів, релігійних філософів так і у простих віруючих. Вона віками викликала суперечки, розбіжності і непорозуміння, причиною яких були як зміст книги, так і способи її тлумачення.

В лекції під назвою "Апокаліпсис", прочитаній 3 червня 1989р в ДК ім. Горького, О. Мень зазначив, що Біблія закінчується самою таємничою з книг Нового Завіту, яка протягом століть тривожить серця людей, як віруючих так і атеїстів [*Мень А. Радостная весть // Мень А. Лекции. – М. : АО "Вита-Центр", 1991. – Вып. 1. – 320 с.*].

Книга Одкровення пробуджує у читачів часом абсолютно протилежні думки. Деякі бачать в ній ключ до всіх таємниць всесвіту, або, принаймні, ключ до майбутнього, інші – просто ігнорують, вважаючи її повною нісенітницею. Деякі відгукуються про її виключно мальовничу мову як про абсолютно літературну, інші шанують за символічність, треті бачать у книзі чергування літературної мови з символічним або навіть одночасне поєднання того й іншого.

Сучасний російський дослідник А. С. Небольсин виділяє чотири головні інтерпретаційні підходи до книги Одкровення: претеристичний, футуристичний, ідеалістичний, історичний [*Небольсин А. С. Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестн. ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2010. – Вып. 3 (31). – С. 55–74*].

1. Претеристичний. Пророцтва Книги Одкровення сприймаються як такі, що вже відбулись в першому столітті нашої ери (лат. претер означає "колись"). Тисячолітнє царство розуміється символічно.

2. Футуристичний. Книга Одкровення – явне передбачення майбутніх подій. Зміст розуміється буквально.

3. Ідеалістичний (алегоричний). Книга Одкровення не має ніякого відношення до історії, але є позачасовою алегорією про протиборство між добром і злом

4. Історичний. Пророцтва Книги Одкровення знаходяться в процесі виконання, у час між воскресінням Христа і його Другим пришестям. В свою чергу, тисячолітнє царство розуміють буквально (воно буде).

Варто детальніше розглянути особливості інтерпретаційних підходів до книги Одкровення. Школа претеристів дотримується думки про те, що передбачення Одкровення вже здійснилися, як пророцтва про події ранньохристиянської історії. Даний підхід був систематизований католицьким богословом Луїсом Алькасаром (1554–1613) і пізніше Гуго Гроцієм (1583–1645). Сильною стороною даної теорії можна вважати визнання значущості пророцтв книги для її перших читачів і сприйняття Одкровення як послання конкретним людям в конкретну епоху. Недоліком даного напрямку є явно натягнуті тлумачення окремих місць Апокаліпсису і применшення есхатологічного значення книги для майбутніх поколінь християн [*Небольсин А. С. Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестн. ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2010. – Вып. 3 (31). – С. 57*].

Прихильники футуристичного підходу відносять пророцтва книги до виключно майбутніх подій. Цей підхід був представлений у святих отців, а також у середньовічного тлумача Франциска Рібери (1537–1591). Значення даного підходу полягає в справедливому акцентуванні уваги на пророчо-есхатологічному характері книги, а недоліком – відсутність зв'язку з теперішнім часом, в якому знаходяться християни [*Небольсин А. С. Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестн. ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2010. – Вып. 3 (31). – С. 59*].

Ідеалістичний підхід дає тлумачення Апокаліпсису виключно в символічній формі – боротьба між народом Божим і силами зла. Він проглядається в широкому спектрі тлумачень – від святоотцівських до сучасних західних досліджень. Акцент ставиться на богословському, а не на історичному змісті книги та розкритті її образів, що часто не виключає крайнощів алегоричного тлумачення [*Небольсин А. С. Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестн. ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2010. – Вып. 3 (31). – С. 58*].

Історичний підхід пов'язує події Апокаліпсису з конкретними історичними періодами у світовій історії. Пророцтва Апокаліпсису сприймаються як пророцтва про зміну епох в ході історії. Цей підхід, що сформувався в середні віки, поєднує в собі світову історію і символізм образів Одкровення. Як зазначає італійський дослідник Едмондо Лупієрі, родоначальником цього підходу можна вважати італійського богослова Йоахіма Флорського (1132–1202), який, відповідно до тексту Апокаліпсису, розділив всю історію на 3 періоди по 42 покоління або по 1260 років. Перший період – ера Бога-Отця, (від Авраама до Іоанна Хрестителя) закінчилася зі Старим Завітом, другий період – ера Бога-Сина – простягається від появи Ісуса Христа до 1260-го року, третя ера – Бога – Духа Святого – почнеться в 1261 році. У цей час Христос буде сам правити на землі, разом з орденом незайманих, які будуть Його сподвижниками. Слід зазначити, що вчення Йоахіма засуджено католицькими Соборами.

Крім вище зазначених, можна виділити підхід безперервно-історичного тлумачення, сенс книги для якого полягає в описі історичного на-

рису всієї історії християнства з часу св. Іоанна Богослова до завершення світової історії. Як зазначає В. Вайнріх, цей підхід було систематизовано блаженним Августином, який відкинув хіліастичне трактування двадцятої глави Апокаліпсису: тисячолітнє царство Христа трактується як час буття Церкви з моменту її заснування і до Другого пришествя [Вайнріх В. Введение к комментариям на Книгу Откровения Иоанна Богослова. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том 12: Книга Откровения Иоанна Богослова I / под ред. В. С. Вайнриха ; рус. изд. под ред. Д. А. Федчука. – Тверь : Герменевтика, 2009. – С. 19–20].

Звісно, така класифікація методів інтерпретації не є вичерпною. Більше того, деякі коментатори поєднують два і більше підходів одночасно. При спробах тлумачення тексту книги Апокаліпсис багато дослідників стикалися з різними труднощами, які доводилося вирішувати, щоб з'ясувати сенс цієї унікальної книги. Це вкотре доводить складність і загадковість книги "Одкровення Іоанна Богослова".

А. Н. Бибик, студ., ДонНТУ, Красноармейск
aleksandra_777_777@mail.ru

САКРАЛИЗАЦИЯ СЛОВА В НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ И МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ

Одним из основных способов изучения религий является выделение и анализ фундаментальных особенностей религиозного сознания. В то же время, специфической особенностью религии как одного из видов мировосприятия и миропонимания, является сакрализация элементов религиозного в целом. Процесс сакрализации проходит посредством наделения каких-либо объектов особым значением и силой, которая выделяют их из общего универсума. В динамике своего развития те или иные сакрализации могут становиться более или менее актуальными, или выходить на универсальный уровень. Универсальные сакрализации, как правило, глубоко входят систему мировосприятия в целом, что показывает их значимость на общекультурном уровне. Одной из таких универсальных сакрализаций можно считать сакрализацию слова.

Определения слова на обыденном уровне чаще всего исходят из его лексического либо фонетического значения. Так, например, в лексическом словаре "слово" определяется следующим образом: "Слово – основная структурно-семантическая единица языка, служащая для именования предметов и их свойств, явлений, отношений действительности, обладающая совокупностью семантических, фонетических и грамматических признаков, специфичных для каждого языка". Касательно фольклорного понимания слова, нужно вспомнить, что в народных пословицах, поговорках и поэзии, слово так или иначе связывается с силой, ответственностью, сокровищем, что свидетельствует о наделении его особым смыслом

и важностью. В религиозном понимании не теряются основные структурные моменты лексического определения, однако акцент смещается преимущественно на смысловое насыщение слова, где определенный набор символических знаков является носителем сакральности.

Для полноценного понимания слова как объекта сакрализации необходимо проследить вариативность этой сакрализации в различных религиозных системах. Обращаясь к исторической конкретике, нужно сказать, что сакрализация слова, прежде всего, предполагает понимание его как особого божественного импульса, субстанции, носителя божественной природы. Можно также обнаружить понимание слова как материала творения и сущности божества.

Так, для национально-государственных религий характерно понимание слова как сущности божества, космогонического принципа или проявления священного. В культуре ведийских ариев наблюдается оперирование к священной силе слова, которая персонифицируется в образе богини Вач (букв. "слово", "речь"). В посвященном этой богине 125 гимне X мандалы "Ригведы" подчеркивается её цельность и всепроникаемость, присутствие во всем. Также Вач может пониматься как субстанция, о чем свидетельствуют соответствующие строки гимна.

Почтительное отношение к слову характерно и для дальневосточных религий, что особенно ярко прослеживается в синто, реализуясь в учении "котодама" ("душа слова"). Котодама зачастую сравнивается с актом сотворения мира богами Идзанаки и Идзанами. Кроме этого, котодама ассоциируют с божеством Аме-но-микануси-но-ками (Бог правитель священного центра небес), что значит понимания слова как сущности божества. Примечательно, что понятие "котодама" соотносится только к японским словам, что подчеркивает ориентацию данной сакрализации не только на смысл слова, но и на его форму.

В мировых религиях сакрализация слова проявляется в восприятии слова как материала творения, выражения божественного присутствия в мире или самого бога. Так, для иудео-христианского текста характерно отождествление слова с метафорой логоса, что дает начало надделению его атрибутами Бога. В Ветхом Завете слову придаются характеристики бесконечности, вечности и совершенства. Эти традиции продолжает христианство в Новом Завете. Особенно ярко христианская сакрализация слова актуализируется в Евангелие от Иоана: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков". Под этим Божественным Словом или Логосом часто принято понимать Иисуса Христа. Из этого можно заключить, что под словом в авраамических религиях понимается сам Бог, о чем в иудаизме свидетельствует первое из его имен – Дэбар (евр. "слово").

Учение о творении мира через слово особенно развито в каббалистической традиции. Согласно "Сефер йецира" мир был создан посред-

твом последовательного произнесения букв еврейского алфавита. Бог произносил каждую букву по очереди, пока не остался последний звук, который стал соответственно первой и последней буквой алфавита – Алеф. Так можно наблюдать, как в самом алфавите заключена космогоническая концепция.

В исламской традиции существует понятие "калима" – слово божие, законоположения Аллаха. Выражение "Слово Аллаха" применяется и по отношению к Иссе (Иисусу Христу). Само по себе понятия слова в исламе означает постоянное присутствие бога в мире. Также указывается, что Аллах творит мир через слово, а именно словом "Будь!" (что на арабском языке произносится как "кун"). Кроме этого, существует учение о постижении тайного смысла букв, что является предметом "илм ал-джафр", – "науки о предсказании будущего" и ее раздела "илм ал-хуруф", – "науки о буквах". В рамках данных учений постигается тайный смысл букв и их символов, предпринимаются попытки соотнесения букв с численным значением и их классификация. Подобные тенденции свидетельствуют об углублении традиций сакральности слова и их влияний на религиозную культуру в целом.

Именно слово, понимаемое как сакральная субстанция, зачастую является гарантом истинности священных текстов. Так, христианская традиция постулирует, что в Священном Писании Бог самораскрывается людям через слово, которое передает непосредственно через пророков. Именно через слово Бог изменяет мир: "И сказал бог: ... и стало так". Данная особенность божественного самораскрытия может найти параллели также и в других религиозных традициях. Например, тексты Вед считаются созданными поэтами риши, которые являются посредниками между богами и людьми. "Коран" признается прямой речью Аллаха. То есть, передача людям определенных божественных знаний является одной из основных функций слова. В этом можно видеть особую роль сакрализации слова в развитии религий мира.

Итак, сакрализация слова является необходимым структурным элементом религиозного сознания. Сакральность слова охватывает пространство религиозного в целом. Учитывая этимологическое, символическое и смысловое наполнения слова, можно говорить о нем как об одном из основных механизмов понимания и познания мира не только в сакральном, но и в профанном смысле. Сопоставляя лингвистическое и религиозное понимания слова, можно обнаружить сходные элементы трактовки. Структурные элементы языка во многом религиозно обусловлены, что также показывает неразрывную связь сакрального и профанного уровня существования слова как элемента культуры. Рассматривая национально-государственные и мировые религии, можно выделить понимание слова как космогонического принципа (ведийская система), выражение присутствия бога в мире (исламская традиция), метафору божественного послания людям (христианская религия). Сакрализация слова связана с сакрализацией языка и букв, что проявляется

в каббалистическом учении и придании статуса сакральности священным текстам. Кроме этого, в ряде религиозных традиций слово постулируется сущностью божества, понимаясь как одно из его имен (авраамические религии). Это позволяет говорить о слове как об онтологической характеристике бытия человека в пространстве культуры в целом, подчеркивая его исключительную значимость.

*Н. В. Бойчук, канд. філос. наук, ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
natok_sofi@meta.ua*

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ М. ШЕЛЕРА І КАТОЛИЦИЗМ

М. Шелер (1874–1928) був феноменологом, при цьому довгий час сповідував католицизм. В межах теорії релігії мислителя католицька релігійна традиція – це емпіричний матеріал, на якому ґрунтуються теоретичні умовиводи. Справа в тому, що М. Шелер не переймався питаннями історії релігії, він не проводив польових релігієзнавчих досліджень, оскільки не бачив у цьому необхідності. Адже, за переконаннями філософа, кожна історична форма вірувань є всього лише виявом певної універсальної сутності релігії.

Філософія М. Шелера сформувалася і розвивалася під впливом юдео-християнської релігійної традиції. Його філософування великою мірою визначалося католицьким світоглядом. У своїх філософських працях німецький мислитель концептуалізував типові для юдео-християнської релігійної традиції поняття – любов, людина, цінності, духовність тощо. Варто зауважити, що католицька церква не критикує шелерівську релігійну концепцію, не зважаючи навіть на те, що в останні роки свого життя він не був католиком. Ба більше, Кароль Войтила у своїй докторській дисертації "Оцінка можливостей обґрунтування християнської етики на принципах системи Макса Шелера" ("Ocena możliwości opraccia etyki chrześcijańskiej na założeniach systemu Maksa Schelera"), захищеної в 1952 р. в Ягеллонському університеті, досліджував можливість застосування етико-антропологічної системи М. Шелера для формування нового бачення людини в межах католицизму. Майбутній папа ключовими аспектами антропології виокремив персоналізм, в якому моральні цінності є, передусім, особистісними. Зв'язок з шелерівською філософією прослідковується і у виборі методу: К. Войтила, так само як і М. Шелер, переймає основні положення класичної феноменології Е. Гуссерля, однак застосовує їх для розуміння індивіду, тобто намагається зрозуміти сутність людини, її волі та свідомості: "Аналізуючи людину, – пише дослідник католицизму Ф. Г. Овсієнко, – К. Войтила використовує ейдетичний метод М. Шелера, згідно з яким явища свідомості трактуються як остаточні, такі, що не зводяться до більш глибинних прошарків "сутності", або "ейдоси". Однак на відміну від шелерівської феноменології, що витлумачувала безпосередні дані як функцію свідо-

мости, К. Войтила описує їх як реальні факти" [Овсиенко Ф. Философия и теология человека в допозитивистском творчестве Кароля Войтылы (Иоанна Павла II) / Ф. Овсиенко // Религиоведение: научно-теоретический журнал. – 2005. – № 2. – С. 10]. У концепції особистості К. Войтили присутня ідея актуалізації індивіда у позитивному чи негативному моральному аспекті. Ця ж ідея раніше була виражена у філософсько-антропологічній доктрині М. Шелера. Курйоз цієї праці полягає в тому, що католицькою церквою офіційно визнано як істинне лише вчення Томи Аквінського, тоді як німецький філософ, від якого К. Войтила перейняв етику, персоналізм і феноменологію, більше апелював до Аврелія Августина. Це є свідченням того, що деякі концептуальні ідеї католицизму, перейняті М.Шелером, трансформувалися в його філософії, однак за своєю суттю не суперечать церковному вченню.

Окрім К. Войтили, з філософією М. Шелера пов'язані ідеї Романо Гвардіні (1885–1968) – теолога італійського походження, одного із найвпливовіших католиків ХХ ст., який застосував феноменологічний метод у суто теологічних цілях. У своєму творі "Одкровення" ("Die Offenbarung") він проектує теорію релігійного акту німецького мислителя на християнське віровчення. Польський вчений М. Кіта у дослідженні філософії релігії Р. Гвардіні пише: "Воно [одкровення – Н. Б.] саме собою представляє сутнісні ознаки, оскільки його як Божественне бачення дійсності неможливо вивести з природи світу. Однак Суб'єкт, що промовляє у надприродному одкровенні, це – Творець природи. Цей факт надає правомірний характер припущенню про наявність у творіння "попередніх нарисів" Божественного акту комунікації. Споглядання створеної дійсності перетворюється на вправу погляду і думки у схопленні головних рис цього акта" [Кіта М. Філософія релігії Романо Гвардіні / М. Кіта ; [пер. з польск. К. Новікової] // Феноменологія і релігія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2009. – К. : Дух і літера, 2010. – С. 105]. Разом з тим, католицький теолог чітко вказує на те, що надприродний характер одкровення можливо зрозуміти крізь призму Святого Письма.

Антропологія М. Шелера також знайшла своє відображення у гвардинівських роздумах. Зокрема, він пише про людину як реалізацію прихованої сутності, розвиває ідею дуальності духу і пориву: "Цілісність людської екзистенції за своєю природою не дозволяє відносити до нього "готові з огляду на суще" і "остаточно визначені з огляду на сенс" величини. Люди підпорядковані процесу становлення, невпинно проявляють себе у середовищі, їхня виразність сягає "творчої глибини духу" і вільного розпорядження собою, що імплікує особливий спосіб взаємодії". У житті індивіда обов'язково має бути наявний досвід присутності *sacrum*, у оттовському розумінні. Для Р. Гвардіні, так само як і для М. Шелера, очевидно стає кризовість людського суспільства, що виявляється у зниженні рівня релігійності: "Культурна незрілість впливає лише на форму переживання релігійних досвідів без компрометації релігійного інстинкту як такого – як примітивні музичні форми не свідчать

погано про музику як таку". Цікавим є те, що до ідей Р. Гвардині у своїх працях апелює Йозеф Аллоїз Ратцінґер (Бенедикт XVI), оскільки був його учнем у Мюнхені і є послідовником августинівської філософії. Таким чином, зв'язок Р. Гвардині з М. Шелером, а також обох попередніх Римських Пап (Іоана Павла II і Бенедикта XVI) свідчить про дієвість Шелерової теорії в межах християнської релігії. Однак важливо дізнатися, чи актуальна ця теорія і для інших релігійних традицій? Сучасний німецький релігієзнавець В. Гантке дає негативну відповідь на поставлене питання. На його думку, шелерівська модель священного знаходиться в оковах європоцентричних онтологічних припущень і не може бути застосована до інших, наприклад, східних релігій [Пылаев М. Категория "священное" в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М. Пылаев. – М. : РГГУ, 2011. – С. 132–133]. Ця критика, на нашу думку, є обґрунтованою. Не-універсальність шелерівської концепції виявляється при спробі її застосування до більшості не християнських релігій, бо навіть якщо спробувати адаптувати їх у відповідності до Шелерової філософії, то за її межами залишаться сутнісні категорії відповідних релігійних традицій.

***В. Воробйов, представник FamilySearch International
у Східній Європі, Київ
serdyukka@ldschurch.org***

СІМЕЙНО-ІСТОРИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЦЕРКВИ ІСУСА ХРИСТА СВЯТИХ ОСТАННІХ ДНІВ. ВЧЕННЯ І ПРАКТИКА

У часи середньовіччя одним з останніх язичьких племен у Центральній Європі були фрізи. Християнські місіонери регулярно відвідували їхні землі, намагаючись принести слово Боже і важілі політичного впливу, і згодом досягли певного успіху. Радбод, ставши царем фрізів (близько 680 р.), прагнув викоренити релігію франків і всіляко боровся з нею аж до кінця свого життя. Існує легенда, що колишній архієпископ санський Вульфрам завдяки чуду був за крок до того, щоб повернути Радбоду, проте той, очевидно перед хрищенням, спитав, чи зустрінеться він зі своїми благородними пращурами на небесах. Монах відповів, що це неможливо, адже його предки не були хрищені, а тому їхня доля бути в пеклі. Цар розлютився і заявив, що радше проведе вічність у пеклі з язичькими предками, аніж у раю зі своїми ворогами (франками). Він відмовився христитися в той час, а в мистецтво увійшов як персонаж, що однією ногою вже був у христильній купелі.

Подібне запитання виникало в багатьох людей, які свідомо розглядали християнство як свою життєву систему координат і цінностей. Що буде з людиною, яка фізично не могла прийняти евангелію? Невже Бог засудить до вічного пекла того, хто ніколи не чув про Христа чи Біблію? Хіба Всевишній не зважає на обставини життя, які не дозволили людині розгледіти в християнстві шлях до щасливого життя і спасіння в житті

прийдешньому? Часто відповіді на ці запитання характеризували християнського Бога як немилосердного і байдужого до долі своїх дітей, що відвертало людей від християнства і від його божества, як в легенді з царем Радбодом. Інші шукали шляхи причислити до християн своїх померлих рідних попри заборону церковної влади, як було у випадку з Ярославом Мудрим, який в 1044 р. наказав дістати з могил кістки своїх дядьків Ярополка й Олега, які не охрестилися за життя, й хрестити їх.

Втім, учення Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів стверджує, що хрищення за померлих осіб були складовою віровчення первинної церкви, організованої Ісусом Христом за його земного життя й служіння, і цей принцип було втрачено разом з іншими вченнями й практиками в процесі т. з. великого відступництва (зміна чистої доктрини і втрата божественного повноваження на провід і виконання священних обрядів). Воно базується на Христовому вченні, що "коли хто не родиться з води й Духа, той не може увійти в Царство Боже" (Ів. 3:5), а механізм вікарного виконання обрядів є аналогічним самій Спокуті Господа, коли він приніс себе в жертву заради блага тих, хто прийме його своїм Спасителем і взірцем. Після своєї мученицької смерті і до ранку воскресіння, згідно з Петром, Христос "духам, що в в'язниці були, зійшовши, звіщав; вони колись непокірливі були" (1 Пет. 3:19–20). Далі він додає, що померлим було "звіщувано Євангелію, щоб вони прийняли суд людському тілом, але жили по-Божому духом" (1 Пет. 4:6). В першому посланні до Коринтян апостол Павло згадує про хрищення за померлих як аргумент на користь реальності воскресіння померлих: "Бо що роблять ті, хто христяться ради мертвих? Коли мертві не воскресають зовсім, то нащо вони ради мертвих і христяться?" (1 Кор. 15:29)

Протягом століть цей уривок з Писання знаходив десятки інтерпретацій теологів і богословів різних християнських течій і сект. Члени Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів вірять, що край цим суперечностям було покладено разом з відновленням первинної євангелії Ісуса Христа й повноваженням діяти від імені Бога в першій половині XIX ст.

Джозф Сміт, засновник і перший керівник Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів, якого члени Церкви вважають першим пророком, провидцем і одкровителем у добу відновлення, вперше згадав про можливість прийняття євангелії померлими на початку 1836 р. "Тоді зійшов голос Господа до мене, кажучи: Усі, хто померли, не пізнавши цієї євангелії, хто прийняв би її, якби їм було дозволено залишитися, будуть спадкоємцями цілестіального царства Бога; Також усі, хто помиратиме відтепер, не пізнавши її, хто прийняв би її усім своїм серцем, будуть спадкоємцями цього царства. Бо Я, Господь, судитиму всіх людей згідно з їхніми діяннями, згідно з бажанням їхніх сердець" (Учення і Завіти 137:7–10). Цей принцип є відповіддю на запитання, про яке йшлося раніше, і дає втіху і надію тим, хто переймається вічною долею своїх рідних. Він також повністю узгоджується з євангельським вченням про характер стосунків Бога з людьми.

Дещо згодом, 15 серпня 1840 р., Джозеф Сміт вперше публічно виклав учення про спасіння померлих: "Люди тепер можуть діяти заради своїх друзів, що відійшли з цього життя, і план спасіння передбачає спасіння всіх тих, хто бажає підкоритися вимогам закону Божого" (Journal History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 15 серпня 1840 р.). На початку 1841 р. Джозеф Сміт передав повеління від Господа побудувати храм для проведення подібних обрядів. У 1842 р. у кількох листах до святих Джозеф детальніше роз'яснив доктрину й практику хрищень за померлих, зокрема підкресливши важливість точної і достовірної інформачії (див. У. і З. 127, 128).

Сьогодні Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів продовжує практику проведення обрядів спасіння за померлих осіб у храмах. Робота за померлих є невід'ємною складовою поклоніння святих останніх днів, і їх навчають проходити храмові обряди тільки заради своїх померлих рідних. Крім хрищень, у храмах проводяться інші обряди, вінцевим з яких є навчальне поєднання сімей: чоловіків і дружин, батьків і дітей – т. з. "запечаткування". Вчення Церкви стверджує, що дух кожної людини у прийдешньому духовному світі може прийняти або відхилити обряди, які були виконані для неї на землі.

Ця храмова робота є основною причиною існування масштабної програми Церкви з набуття, збереження та надання вільного доступу до записів і даних, що мають генеалогічну цінність. Але заняття сімейною історією приносить не менше користі живим. Бойд Пекер, один із провідників Церкви, зазначив: "Сімейна історія має в собі силу допомагати померлим. Вона так само може допомогти і живим. Сімейна історія ... має вплив на людину, яка займається нею, що духовно очищує, підносить і робить її лагіднішою". Нинішній президент Церкви і пророк Томас Монсон навчає, що "ми краще пізнаємо самих себе, коли дізнаємося про предків".

Цей ефект є особливо важливим у вихованні дітей і молоді. Дослідження зазначають, що діти, які зростають в атмосфері тісних родинних стосунків і розповідей про історію свого роду, відчують більше відповідальності за отриманий духовний спадок і асоціюють себе з чимось більшим за власне життя, що прямо відбивається на їхній самооцінці, вмінні соціалізуватися, чинити опір аморальності й долати життєві виклики (Hedin, L. (2014)). A sense of belonging in a changeable everyday life: a follow-up study of young people in kinship, network, and traditional foster families (*Child & Family Social Work*, 19 (2), 165–173). Сучасне суспільство має надзвичайно великий запит на таку молодь, яка, свідомо про драматичну історію життя своїх українських предків і сповнена рішучості вшанувати їх пам'ять своєю працею на благо нащадків, візьме на себе відповідальність за розвиток держави, національної культури і громадянського суспільства. Сімейна історія – один з небагатьох способів допомогти молоді відчути себе важливою ланкою в часовому просторі й працювати на створення і збереження гідного спадку.

Церква святих останніх днів намагається всіляко сприяти всім бажаючим у сімейно-історичних дослідженнях. У 1984 році провідники Церкви ініціювали створення Генеалогічного товариства шт. Юта для допомоги членам Церкви в генеалогічному і сімейно-історичному пошуку. З того часу організація змінила назву – тепер це FamilySearch International – і стала структурним підрозділом Церкви, але її завдання і принципи залишилися незмінними. FamilySearch є некомерційною організацією, основним спонсором якої виступає Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів.

FamilySearch підтримує взаємовигідні робочі контакти з понад 10 тис. організацій-власників записів у понад 100 країнах світу. Інтерес у першу чергу представляють документи генеалогічного характеру. Організація суворо пильнує за дотриманням своїми підрозділами норм захисту приватних даних.

FamilySearch завжди використовує передові технології і процеси створення і зберігання копій документів. У 1938 р. почалася експериментальна зйомка на мікроплівку. На сьогодні в сховищі, спеціально створеному в товщі гірської породи неподалік від міста Солт-Лейк-Сіті, шт. Юта, зберігається 2,5 млн катушок із записами зі 105 країн світу. З часів запровадження цифрової фотографії було відзнято і відскановано понад 1,6 млрд цифрових документів загальним обсягом понад 30 петабайтів. Щодня колекція поповнюється 10–15 терабайтами даних, що становить приблизно 1,5 млн знімків.

За доби аналогових технологій доступ до матеріалів надавався у відомій на весь світ Бібліотеці сімейної історії в м. Солт-Лейк-Сіті або в одному з її філіалів, що зветься Центрами сімейної історії. На сьогодні FamilySearch має 4 843 таких центри у всьому світі, в т. ч. в більшості обласних центрів України. Співробітники центрів – волонтери. Доступ до цифрових фондів безкоштовно надається через веб-сайт FamilySearch.org. На сьогодні на сайті опубліковано понад 1 млрд документів, а щороку додається близько 400 млн. Серед них є метричні книги Київської губернії за 1840–1845 рр., окремих населених пунктів донецького регіону за 1809–1928 рр., греко-католицької церкви на Західній Україні за період 1600–1937 рр., а також перепис населення по Одесі за 1897 р.

Крім опублікованих документів генеалогічного характеру, веб-сайт FamilySearch.org надає можливість створити своє сімейне дерево – наразі існує понад 23 млн. дерев. Можливість додавати, цифрові фотографії, документи, історії та навіть аудіофайли і ділитися ними через мережу Інтернет робить програму універсальним і доступним для всіх репозитарієм для сімейного спадку.

Одним із вартих уваги проєктів FamilySearch є волонтерський рух з індексування записів. Щоб зробити імена людей, що зустрічаються в документах, доступними для швидкого комп'ютерного пошуку, волонтери переносять дані з рукописного тексту в друкований формат, які потім обробляються і викладаються на сайті FamilySearch.org для швидкого і зручного пошуку всіма бажаючими. Волонтером може бути будь-хто, хто має персональний комп'ютер і трохи вільного часу.

Кажуть, що сімейна історія є одним з найпопулярніших хобі у Сполучених Штатах та Великобританії. Можливо, це так. Але для членів Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів це складова їхнього щоденного поклоніння, можливість виявити свою любов, повагу до предків і відчутну турботу про них, спосіб зміцнитися духовно і краще пізнати самих себе, а також безкорисливо допомогти іншим в пошуку інформації про своїх предків.

В. М. Гамшеєва, студ., КНУТШ, Київ
gamsheyva.varvara@gmail.com

ЗНАЧЕННЯ І МІСЦЕ ЖІНКИ В ІСТОРІЇ РОСІЙСЬКОГО СТАРООБРЯДНИЦЬКОГО РОЗКОЛУ

Становище жінки в розколі служило предметом різних здогадок з боку дослідників і письменників.

Розкол при своїй появі застав російську жінку в найбільш сприятливий для себе момент. Як хранитель "древнього благочестя", з його старими богослужбовими книгами, старими церковними обрядами, таким чином, з усією обстановкою зовнішньої побожності, розкол закликав жінку на захист її власної святині, особливої, "яка століття вінчала її ідеали". Місце, яке займала тоді російська жінка в релігійній області, було місцем, де її ніхто не засмучував і де вона відчувала себе самостійною людиною.

Досліджуючи статтю Смирнова, можна виділити чотири пояснення терени жінки в старій вірі: першим пунктом є, так звана, "справа" жінки і її ім'я, яке в історії розколу зустрічається дуже часто. Важливим зауваженням є те, що загальна цифра жіночої статі стоїть вище чоловічої по всім загальним переписам розколу, як більш раннім, так і пізнішим. Підтвердженнями можуть бути наступні факти і явища: в історії жіночих розкольницьких монастирів, пустелей і скитів звертає на себе увагу, з одного боку, їх велика кількість і матеріальне процвітання, з іншого – кількісне перевищення насельниць в порівнянні з сусідніми насельниками. Першими найголовнішими центрами розколу були: Помор'я, Керженець, Стародуб'я і Польща. Прикладів можна навести досить багато, але, найбільш яскравим показником є попівське Стародуб'я на Півдні; у другій половині XVIII століття тут утворилися один жіночий монастир і три чоловічих. Але, жоден з цих трьох не процвітав так, як жіночий. Це – знаменита Казанська обитель при Климовському посаді. Перші її келії були побудовані в 1766 році і ледь минуло три роки, як монастир мав вже 200 черниць. Ще через сім років це число зросло до 500, а ще через тринадцять до 700 "черниць і білиць" [Смирнов П. С. Значение женщины в истории русского старообрядческого раскола // Христианское чтение. – 1902. – № 3. – С. 327–350]. Тим часом у трьох чоловічих монастирях, з яких Покровський вважав себе навіть "столицею старовірства", тоді проживало лише близько 200 ченців.

Другим моментом, можна назвати грамотність жінок, завдяки якій жінка отримала право здійснювати богослужіння, духовні треби, навіть таїнства. Жінка виправляла денні служби: вечірню, утреню, годинники, навіть у громадській каплиці. Жінка мала право хрестити, причащати, навіть вінчала. Практика зародилася ще на самому початку самостійного життя розколу, і не тільки в безпопівстві, а й в попівстві. У Помор'ї, на самих перших порах дозволили жіноче священнодійство не тільки власне у своїх жіночих відділеннях, а й у змішаних "проживаннях". З тих пір у всіх безпопівських толках "дружини" стали і отримувати особливе "благословення" на священнодійства точно так само, як і чоловіки і, таким чином, "благословенні матері" стали поруч із "благословенними отцями" [Смирнов П. С. Значение женщины в истории русского старообрядческого раскола // Христианское чтение. – 1902. – № 3. – С. 327–350].

Завдяки грамотності і поряд з нею, можна виділити і третій пункт: можливість жінок переймати на себе дії чоловіків. Найбільш яскравими прикладами є Фекла Василівна Зоріна, в схимницях Феодора, прийшовши на Керженець ще близько 1678-го року і прийнявши в Онуфрієвому скиту постриг від попа Досифея, отримала і "агнець" його "дійства". Після цього, ставши начальницею жіночого скиту, Феодора сама не тільки відправляла тут вечірню, утреню, годинники, молебний спів і поховання, але і причащала отриманим від Досифея "агнецем" і своїх келейниць та інших розкольників, після їх попередньої сповіді у неї ж. Таким чином, прогрес рушив настільки швидко і далеко, що народ став обходити попів, щоб доручати порятунок своїх душ "стариям" і "дружинам".

Важливим був етап навчання дівчаток, який спочатку був заведений у всіх найголовніших центрах розколу. У ці "школи" привозили дівчаток багатих і бідних батьків, нерідко з найбільш віддалених місць і взагалі у великій кількості, особливо на Лексу, Керженець і Іргиз. З плином часу жінка навіть перевершила чоловіка. Якщо з боку грамотності розкол взагалі завжди стояв вище, ніж православний простий народ, то в самому розколі більш грамотною була жіноча стать, звичайно – в найпервиннішій формі грамотності.

Четвертим пунктом є синтез "церква-сім'я". В першу чергу, сім'я – це і є розкол, але в своєму будинку. Цікавими є приклади того, яким чином розкол повністю опановував сім'єю. Якщо, наприклад, розкольниця виходила заміж за православного, то чоловік теж ставав розкольником, або, принаймні, діти виховувалися в розколі. Якщо, навпаки, православна виходила заміж за розкольника, то стараннями свекрухи або зовиці дівчина ставала розкольницею.

Поява жінки в суспільному середовищі тоді не мала місця, тому, замість цього, осередком діяльності жінки були монастир і сім'я. Весь запас незайманих сил, всю енергію вільної праці жінці залишалося спожити на розширення своєї діяльності в цих двох сферах і на здійснення ідеалу. І в монастирі, і в родині панував один ідеал. Монастир вводив жінку цілком в область релігійно-моральної і робив стихією її життя: ціл-

ком за монастирським статутом ідеал наказував вести і домашнє життя, – з невинними благаннями, з подвигами посту і мовчання. Жінка могла влаштувати у своєму будинку церкву, могла завести штаб черниць, могла на собі самій здійснювати ідеал черниці, подвижниці, постниці. За таких умов релігійна область, цілком природно, стала для жінки в повному розумінні святинею, найзаповітнішою і дорогою. Чернечий ідеал, з його аскетичними вимогами зробився для жіночої особистості винятковим і найвищим ідеалом.

*І. І. Ганущин, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
skolependromorf@ukr.net*

СИНКРЕТИЗМ ЕТИЧНОГО І ЮРИДИЧНОГО В ШАРИАТІ ТА ЙОГО РОЛЬ В СУЧАСНИХ ІСЛАМСЬКИХ СПІЛЬНОТАХ

Визначальним чинником у формуванні способу життя мусульман упродовж історії існування ісламу виступали закони шариату, корені яких, безперечно, – в релігійно-сотеріологічних настановах традиціоналістського суспільства. Іслам від самих початків свого формування став ідеологічною й політичною основою створення соціально-економічного та державного ладу відповідних країн. Органи управління, які здійснювали функції державної влади й права в мусульманських країнах, санкціонувалися шариатськими законами. Життя мусульман, що живуть в немусульманських країнах, також багато в чому регулюється засадами й духом шариату. Вартий вивчення і специфічний той досвід з регулювання відносин держави та релігійних організацій, який мають іслам і мусульманські країни з більш, ніж півтора мільярдним сукупним населенням [Див.: Керимов Г. М. Іслам, шариат, мусульмане в країнах заходу // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 2. – С. 266–269].

А тому досить актуальною є настанова на дослідження морально-етичного та юридичного контекстів шариату, його функціональності в сучасному мусульманському світі.

Шариат являє собою синкретичну систему, яка синтезує релігійні, правові та морально-етичні цінності. На цій основі впродовж історичного буття ісламу шариат у мусульманському суспільстві виконував світоглядну, регулятивну та правотворчу, а подекуди й цивілізаційно-ідентифікаційну функції. Основними джерелами шариату виступають Коран і Суна, які корелюються в ісламі як "Божий Закон" і його тлумачення. Коран є першим, беззастережним джерелом шариатських норм у сфері права, моралі, релігії, які уособлюють ідею світового порядку та гармонії. Суна – друге джерело шариату – містить інтерпретацію суперечливих чи двозначних приписів Корану на основі життєвого прикладу пророка Мухаммада. Настанови Корану та Суни проголошуються ортодоксальним мусульманським контингентом як "абсолютні закони", які мають сотеріологічний характер, і порушення яких ускладнює або й унеможлиблює пер-

спективу спасіння [Див.: *Рассказов Л. П., Кангезов М. Р.* Мусульманское право как разновидность религиозного права // *Общество и право.* – 2010. – № 1. – С. 24–27].

Проте обмеженість спектру життєвих обставин і стосунків, безпосередньо регульованих настановами Корану і Суні, ще в II пол. VII ст. зумовила виникнення додаткових інституцій, які надалі оформилися також як джерела шаріату. До них належать фетви, виведені з Корану методом іджтихаду, іджма авторитетних факхів та адати народів, які жили в період джихілії. Ця група джерел шаріатських норм має практичний характер застосування в сфері мусульманського права (фікху). Хоча, звертаючись до віровчення ісламу, згідно з яким мусульманське право повинно врегульовувати взаємозв'язки як між людьми, так і між людьми та Аллахом, можна впевнено сказати, що фетви, іджма та адати, які не суперечать принципам ісламу, становлять невід'ємну складову частину ісламської етики [Див.: *Рахматулин Р. Ю.* Генетические источники мусульманского права // *Педагогический журнал Башкортостана.* – 2010. – № 5. – С. 80–91].

На основі ставлення мусульманських богословів до джерел шаріату другої групи (а в шиїтів і до Суні) в різних конфесіях ісламу виникли власні концепції регулювання шаріатом суспільного життя.

Основні відмінності шаріатського регулювання в сунітів і шиїтів окреслювалися поступово й зумовлювалися тенденціями історичної диференціації різних ісламських спільнот. У межах сунізму сформувалися чотири основні методи розв'язання складних релігійних, морально-етичних та правових питань, і відповідно до цього розвинулися чотири школи мусульманського права – мазхаби. Проте сунізм порівняно з шиїзмом зберігає певну монолітність віровчення та культу: послідовники сунізму визнають ханафітську, малікітську, шафіїтську і ханбалітську правові школи рівноправними. До методів формування шаріатських норм, які автентифікують сунітські правові школи належить ханафітський істисхан, малікітський істислах та "аз-зараї" (судження про дозволене і заборонене), шафіїтський істисхаб.

Через значну диференційованість шиїзму в різних течіях існують певні відмінності в поглядах на систему шаріатського регулювання: в його межах виокремлюються консервативні ахбарити та "раціоналістичні" усуліті. Останні, власне, і представляють джафаритську правову школу, яка основні положення шаріату черпає з Корану, Суні та іджми нащадків пророка Мухаммада. Зважаючи на "гнучкість" шаріату в шиїзмі, слід відзначити, що між сунітським і шиїтським регулюванням суспільного життя виникли значні відмінності в сфері права (вчення про успадкування влади), релігії (здійснення паломництва до могили Алі), моралі (пустимість тимчасового шлюбу) [Див.: *Керимов Г. М.* Шариат: законы жизни мусульман. Ответы шариата на проблемы современности / Е. М. Керимов. – СПб. : Дия, 2012. – С. 16–20].

У ХХ ст. в більшості мусульманських країн відбувся більше чи менш відчутний процес секуляризації в сфері регулювання державою суспільних відносин. Як наслідок в сучасному світі державно-правові системи більшості мусульманських країн прийняли конституційну форму правління. Їхню основу становить універсальна модель держави, запозичена із західних правових систем в колоніальний період. Залежно від протекторату в період колонізації, мусульманські країни успадкували правові системи французького (Алжир, Туніс, Сенегал, Марокко, Йорданія, Сирія) та англійського (Судан, Нігерія, Уганда) типу. Основною формою відходу від релігійної концепції держави до світської був принцип конституціоналізму, побудований на засадах демократії. Хоч міра реальності чи декларативності демократизму в цих мусульманських країнах – неоднакова, однак мусульманське право тут регулює тільки окремі сфери людської діяльності (питання особистісного статусу).

На противагу їм існують країни, в яких основним регулятором суспільних відносин все ж виступає мусульманське право, побудоване на принципах ісламської релігії та фундаменталістських уявленнях про самовизначення людини в соціумі. В Саудівській Аравії, Іраку, Бахреїні, Катарі, ОАЕ, мусульманське право не тільки залишається основою державно-правових систем, але й закріплюється конституціями цих країн як основна ідеологія. Саудівська Аравія, крім того, власне й Конституцією проголошує Коран і Суну.

Безперечно, шаріат як феномен ціннісно-нормативного регулювання життя зберігає свою значущість у цивілізаційно важливих ареалах сучасного глобалізованого світу. А, отже, подальші дослідження можливостей гуманізації засад шаріату, їх переосмислення в душі завдань розв'язання глобальних проблем сьогодення, співіснування спільнот, що тяжіють до шаріатського санкціонування взаємин, зі спільнотами з ліберальним правом, та запобігання конфліктогенним обставинам на цьому ґрунті – є науково перспективними та соціально важливими.

Ж. В. Дем'яненко, здобувач, КНУТШ, Київ
jannochka2008@ukr.net

РЕЛІГІЙНО-ЕКСТРЕМІСТСЬКІ МОТИВАЦІЇ СУЧАСНОГО ТЕРОРИЗМУ

Сучасний світ стикається з безліччю проблем, які потрібно розв'язувати. У ХХІ ст. тероризм став невід'ємною частиною політичних і економічних процесів у світі і значно загрожує громадській і національній безпеці. Нині тероризм – проблема не лише для країн із політичним, національним чи релігійним розладом, – це вже проблема всієї світової спільноти.

Провокуючи війни, недовіру і ненависть між соціальними і національними групами, тероризм, що набуває все більш різноманітних форм та глобальних масштабів, відноситься до числа самих небезпечних і важкопрогнозованих явищ сучасності.

Сьогодні, коли чітко проглядається тенденція до розширення масштабів акцій терористичного характеру, боротьба з тероризмом стає глобальною міжнародною проблемою, яка становить серйозну загрозу для безпеки всієї світової спільноти.

Ця задача ще більше актуальна в наші дні, коли на суспільне життя багатьох держав серйозний вплив має активізація регіонального сепаратизму, загострення національних і конфесійних протиріч.

Політичний тероризм, що базується на релігійних екстремістських ідеях, принципах став яскравим проявом сучасних катаклізмів. Тероризм релігійних груп відноситься до найбільш руйнівних різновидів терористичної діяльності. В сьогоднішньому світі саме релігійний і національний чинники, прояв релігійної нетерпимості, фанатизму, збройні зіткнення на релігійному ґрунті багато в чому визначають стан і тенденції розвитку суспільно-політичної ситуації в деяких регіонах.

Проникаючи в конфесійну сферу, тероризм породжує нові конфлікти, ускладнюючи вже існуючі. Будь-які мирні спроби врегулювати спірні питання та протиріччя, які існують між представниками різних віросповідань нівелюються та ще більше ускладнюються терористичними актами, які забирають життя невинних прихожан і які лише поглиблюють існуючу прірву непорозуміння. Все відбувається за "принципом доміно", коли перша хвиля породжує наступну і ці хвилі терору спричиняють все нові і нові жертви.

При цьому, як відзначають багато дослідників, наприклад, А. Васильєв, В. С. Глаголев, І. Єрмаков, А. Г. Здравомислов, Ю. Іваніч, І. А. Карімов, Д. В. Микульський, Г. І. Мірський, А. А. Нуруллаєв, М. П. Требін, С. Б. Філатов, сама релігія виступає як компонент політики. Тому далі правомірно і актуально буде розглянути дане явище в контексті політичних мотивацій релігійно-екстремістських організацій.

Особливо гостро тероризм заявив про себе подіями 11 вересня 2001 року, коли весь світ сколихнула новина про теракт в Нью-Йорку, під час якого загинуло близько 3000 осіб.

Стереотипом є те, що тероризм вважається винаходом суто мусульманським, в той час як прихильниками релігійного тероризму є терористичні організації, об'єднані належністю і до інших конфесій. Однією з причин виникнення тероризму на релігійному ґрунті є фундаменталізм, притаманний у різних формах усім світовим релігіям. Про релігійний тероризм можна говорити тільки тоді, коли ідеї релігійної вишості і виключності, протиставлення своєї релігії всім іншим інорелігіям стають визначальними для застосування насильства. Новітня історія показує, що релігійний тероризм як специфічний різновид терористичної практики, за своєю метою найчастіше є або засобом нещадної боротьби проти іновірців (та їх святинь) всередині держави чи за її межами; або певним глобальним проектом – спробою утвердити тотальну, світову релігійну владу та вдосконалити у такий спосіб суспільство.

Можна виокремити три основних причини прояву релігійного тероризму, кожна з яких сама по собі є достатньо вагомою, а в сукупності вони й обумовлюють сполучення релігії і терору в найрізноманітніших модифікаціях.

По-перше – це поділ релігійного світогляду, який не тільки розмежує людське і природне від надлюдського і надприродного, а й протиставляє віру і невір'я, віру й іншівір'я, "відданих" і "відступників", Боже і диявольське. Це та дихотомічність, яка неодноразово доводила свою колосальну мотиваційну та мобілізуючу роль в часі історії. Релігія як найбільш масова ідеологія, що надає в певних історичних умовах найбільш глибокий – у порівнянні з іншими видами ідеології – вплив на широкі верстви населення, в кожному історичному епоху з більшою чи меншою активністю використовувалася різними соціально-політичними силами, в тому числі екстремістської спрямованості, для реалізації їх цілей, які нерідко вельми далеко виходять за рамки релігійного. Мало яка інша ідеологія може суперничати з релігійною у справі творення образу ворога та надихання на боротьбу з ним.

По-друге – це мотивуюча і надихаюча сила релігійної віри. Релігійний фанатизм у його агресивно-радикальних формах творить сприятливе ідейне і психологічне підґрунтя для терористичної діяльності. Використання релігійних почуттів людей в різних конфліктах – досить поширене явище. Використовується мобілізаційна функція релігії і є чимало випадків цілеспрямованого впровадження конфесійного чинника в конфлікти.

По-третє – це розбудована релігійна інфраструктура. Зокрема, наявна релігійно-організаційна мережа, потенційно здатна стати зручним і надійним каналом для заснування місцевих осередків, поширення радикальних ідей, випробування медіа-технологій, тощо.

При цьому слід підкреслити, що поняття "релігійний тероризм" має досить умовний характер, оскільки основні релігії світу в їх традиційному канонічному змісті, і це стверджується багатьма фахівцями, не закликають до насильницьких дій, проголошуючи, навпаки, цілий ряд високоморальних постулатів. Ю. Іваніч, наприклад, торкаючись цього питання, цілком справедливо зазначає, що авраамічні релігії, у тому числі іслам, підтримують базові духовні чи загальнолюдські цінності [Іваніч Ю. Наркотики і тероризм: Паутина зла. – М., 2005. – С. 196]. Досліджуючи проблеми ісламу Г. І. Мірський неодноразово підкреслював, що іслам, у правильному трактуванні, не є віруванням, якому властиві екстремістські і тим більше терористичні інтенції [Мирский Г. И. Ислам и нация: Ближний Восток и Центральная Азия // Полис. – 1998. – № 3. – С. 77]. Ідеологи ісламського тероризму по-різному трактують головну священну книгу мусульман Коран, використовуючи його, як засіб впливу для досягнення власних цілей.

Підводячи підсумок вищесказаного, варто зазначити, що основною проблемою під час вивчення виникнення, розвитку та становлення саме "релігійного тероризму" є те, що ми не можемо зі стовідсотковою впев-

неністю його ідентифікувати та присвоїти тому чи іншому теракту поняття "релігійний".

Сьогодні більшість терористичних актів, завдяки офіційним заявам самих терористів та правильній подачі масмедіа можна вважати релігійними. Це робиться з метою формування "правильної" думки у суспільстві та прикриття справжніх мотивів та причин цих злочинів. Релігія стає певним джерелом лозунгів, приводів для злочинців і тих хто їх провокує та фінансує. Насправді ідеями мучеництва, релігійною несправедливістю прикриваються цілком матеріальні, політичні причини, адже теракти завжди приносять комусь вигоду в різних сферах впливу.

**О. В. Заєць, канд. іст. наук, наук. співроб.,
НБУ ім. В. І. Вернадського, Київ
zayets@nbuv.gov.ua**

ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ ВИКЛАДАННЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДИСЦИПЛІН У СУЧАСНІЙ ШКОЛІ І ВУЗІ

Велика відповідальність, яка покладена на викладачів гуманітарних дисциплін, підштовхує їх цікавитися ідеологіями всіх традиційних релігій і нових філософських і психолого-філософських течій. Відомо, що основним джерелом для всіх християн є Біблія. Але, на зміну Біблії прийшло Євангеліє, як більш сучасне вчення, яке зачіпає мотиви поведінки, душу, а не тільки регламентує дії: "Не убий, не вкради, не чини перелюбу!" Ісус Христос через Євангеліє вчить любити людей. Його Нагірна промова з десятима заповідями блаженства покликані змінити погляд на ставлення людини до суспільства в цілому: до ворогів, до друзів, батьків, дітей, – а саме ставитися до всіх з любов'ю, розумінням. Дуже довгий час важко було щось додати до такого універсального вчення. Але зараз, завдяки мобільності і глобалізації стало можливим знаходитися з різними течіями християнства, східними релігійними вченнями. Ошо говорить, що християнство заохочує роздавати милостиню, тим самим сприяє дармоїдству. Жебрак звик отримувати, а не давати. Це найгірша людська риса – споживацтво, воно йде від бідності душі. Поки Ви живі, поділіться тим, що у Вас є: знання, досвід, радість, хороший настрій, участь у житті інших. В житті духовному діє той же закон: якщо Ви думаєте про злих духів, то їх неодмінно викличете, якщо Ви думаєте про ворогів – Ви їх створите, якщо думаєте про друзів – то вони з'являться; якщо Ви любите – всюди навколо Вас з'являється любов; якщо ненавидите – з'являється ненависть. Щаслива людина приходиться до розуміння, що Бог всюди, а щоб його бачить треба щасливі очі [Ошо. Человек, который любил чаек / Ошо. – СПб. : Изд. Группа Вест, 2005. – 345 с.]. Бог – це любов до всього що навкруги.

Якщо Ошо удосконалює і перетворює західне християнство, то східне християнство – православ'я, – теж на межі XX–XXI століть розвива-

ється не завдяки будівництву церков і монастирів, а завдяки роботам "Диагностика карми Лазарева", "Победи болезнь свою" В. Синельникова і "Анастасії" В. Мегре. Дивно, що вона ні богословська, ні філософська, ні згадує Ісуса Христа взагалі. Одинок жителька Сибіру, Анастасія, вчить автора, що для будь-якої справи треба чистота думки, почуття світлі. Треба повернутися до першоджерел, природи, дачі. Саме дача допоможе зрозуміти природу через рослини, які живуть, відчують людину, вони ж можуть вилікувати від будь-якої хвороби, тільки треба любити їх. Від людини, яка любить іде позитивна енергія до рослин, тварин, іншої людини. Містика, надзвичайні здібності людини – це лише людські почуття: позитивні чи негативні. Рослини, тварини, люди формують в сукупності простір любові. Дачники не впливають на суспільні процеси, але саме вони своїм позитивом створюють енергетичне позитивне поле держави. Явище дачників – не культ, а шлях до обдумування людського існування, через працю приходиться повага до чужої праці, іншої людини [Мегре В. Анастасія / Владимир Мегре. – М. : Центр, 1996. – (Звенящие кедры России)]. Анастасія показує безмежні можливості людських здібностей: бачити на відстані, лікувати людей, але для цього потрібна світлі почуття [Некрасов А. Живой дом / Анатолий Некрасов. – М. : Амрита-Русь, 2010. – 215 с.].

В. Синельников в своїй книзі "Возлюби болезнь свою" говорить, що підсвідомо програма людини має свої складові: нейрофізіологічний апарат, соціальні і особистісні приписи, які складуються в особисту історію людини. А заставляють цю програму працювати певним чином не що інше, як наші наміри, думки. Вони наділяються словами, образами, звуками, почуттями і рухами. Думка – це специфічний, універсальний інструмент. Саме за допомогою думок ми створюємо наш унікальний світ. Гроші, будинки, дороги, стосунки з людьми – все це було спочатку думкою. Коли з'являється думка, вона формує певні способи поведінки людини, яка пізніше втілюється в матеріальному світі. Образа – це приховане підсвідоме побажання смерті, причому не тільки одній людині. Хвороба – це не покарання, це просто результат, зовнішнє відображення на фізичному рівні наших думок і емоцій. Думка – це енергія особливого роду, закодована інформація. Їй обов'язково повинно відповідати щось у фізичному вимірі. Якщо думка руйнівна, наприклад образа, осуд чи ненависть, то в фізичному рівні їй буде відповідати хвороба. В. Синельников помітив таку цікаву особливість: якщо людина починає внутрішньо мінятися, то вона виліковується сама і навколо себе створює особливий простір, яке позитивно впливає на його тіло і на оточуючих його людей. Багато людей насилу приймають ідею про відповідальність. А вже взяти на себе відповідальність – це означає відмову від образ, критики, звинувачень, як інших, так і себе. Це потребує певних змін і, відповідно, зусиль. Але набагато легше когось звинуватити, чим змінитися самому. А деякі навіть знають причини своїх проблем, але все одно не хочуть змінюватися і воліють страждати. Думка – це універсальна форма енергії, яка може бути як благотворчою силою, так і руйнівною [Си-

нельников В. В. Возлюби болезнь свою / Валерий Синельников. – М. : Центрполиграф, 2009. – 415 с.].

С. Лазарев у своїй книзі "Діагностика карми" говорить, що один з основних законів Всесвіту – це не заповідання зла навіть в думках. Дотримання етичних норм – це необхідна умова і єдиний спосіб виживання, і, одночасно, найкращий захист. Ми озираємося і шукаємо небезпеку навколо нас, а головний ворог знаходиться всередині людини. Корінь цієї небезпеки – в нерозумінні світу, яке непомітно приводить до розпаду людини із середини. Коли людина в думках звертається до Бога і просить прощення за створене, з його душею і тілом відбуваються дивні зміни. В той момент людина визнає свою недосконалість, розкривається тому, хто створив нас, і отримує від нього сили, щоб змінитися, ввійти в гармонію з Всесвітом. Але ніякий вплив не замінить особистого устремління людини. Коли стосовно нас здійснено щось неприємне, відповісти тим же не можна. Можна чинити опір тільки на фізичному рівні, а на духовному треба весь час зберігати почуття лагідності, смирення, любові до людей, пам'ятати, що будь-яка неприємність – результат нашої недосконалості [Лазарев С. Н. Диагностика карми : в 12 кн. / С. Н. Лазарев. – СПб. : Оптима, 1998–2007].

Таким чином, метою християнської освіти в сучасній школі є формування уявлення, що християнство – це багатосмне поняття, яке включає в себе в першу чергу повчальну оповідь Біблії. Другий етап християнства – це коли на зміну Старому Заповіту прийшов Новий Заповіт – Євангеліє, записане учнями Ісуса Христа у формі притч. В кінці ХХ століття прийшло наступне покоління християнства, яке полягає в позитивному, поважному ставленні до оточення, любові до природи, людей. Мотивом життя, діяльності є служіння іншим людям, чистота намірів, позитивне мислення. Нова ідеологія не заперечує основний заклик християнства: "Бог є любов", навпаки поглиблює погляд на всі сфери життя людини, і додається мотив вічності буття саме через любов, яка творить добрих дітей, добрі справи, які довго живуть в пам'ятках природи, шедеврах мистецтва. Ортодоксальне ж християнське світобачення, яке робить людину маленькою, вже стає гальмом розвитку людини і еволюції суспільства в цілому.

Чим більше суспільство глобалізується, тим більше зливаються і удосконалюються релігії. Це є рисою універсальності цивілізації людей на Землі і схожості їх мотивації і взаємного бажання жити в мирі, любові і згоді з природою і самими собою.

**О. А. Заруцька, канд. філос. наук, ст. викл.,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
e.zarutska@gmail.com**

ЗАБОРОНИ (ХАРАМ) В ІСЛАМСЬКІЙ ЕКОНОМІЧНІЙ МОДЕЛІ

Для ісламської економічної моделі характерним є регламентація соціально-економічних відносин у формі виділення заборон та настанов

для її здійснення. Починаючи з епохи формування шаріату, коли основною підприємницькою діяльністю населення була торгівля, постала необхідність у розробці законів, які б регулювали дану галузь. Таким чином, у мусульманських Священних книгах, значна частина економічних норм та настанов стосується саме сфери ведення торгівлі.

Для регулювання даного виду діяльності були встановлені заборони (харам), до яких увійшли демпінг і спекуляція, обмірювання та обважування, надання неповної або помилкової інформації. Досить детально у мусульманському праві розглянуте таке поняття як гарар. Під гараром мається на увазі надмірний ризик і невизначеність в операціях, які приводять до виграшу однієї сторони за рахунок непоінформованості іншої. Якщо в будь-якій угоді присутній подібний елемент, угода визнається недійсною. До таких угод відносяться ті, що містять двозначні положення, або умови яких залежать від настання або ненастання певної події.

Угодами, що містять гарар, є:

1) хабал ал-хабала. Предметом угоди виступала верблюдиця, що повинна була народитися від тварини, але знаходилася ще в череві;

2) муламаса. За умовами даної угоди покупець був зобов'язаний придбати товар (зазвичай – тканину), якщо він до неї доторкнувся, без надання йому можливості з боку продавця ознайомитися з властивостями речі, що купувалася;

3) мунабаза. Продавець кидав тканину покупцеві і тим самим здійснював її продаж, не даючи покупцеві розглянути товар;

4) музабана. Продавець і покупець робили бартерний обмін нееквівалентними один одному товарами. Наприклад, врожай незрілих фініків надавався в обмін на обіцянку повернути в майбутньому врожай спілих фініків, причому не обов'язково в тому ж обсязі;

5) хассат. Результат угоди визначався киданням каменю. Наприклад, при здійсненні продажу тканини покупця просили кинути камінь. Та частина, на яку падав камінь, і продавалася покупцеві за особливою ціною [Беккин Р. И. Исламская модель и современность / Р. Беккин. – М. : ИД Марджани, 2009. – С. 24].

Всі ці угоди були заборонені, тому що орієнтувалися на випадок.

При цьому, шаріат зовсім не заперечує ризик, оскільки жодна сторона не може претендувати на односторонню гарантію захисту від можливих втрат за рахунок іншої сторони. Разом з тим, врахувати всі можливі ризики практично неможливо, тому в більшості випадків гарар торкається лише певних умов угод, а економічний сенс його заборони зводиться до мінімізації втрат для обох сторін.

З гараром тісно межує поняття майсір (у переводі з араб. "азартна гра"), що означає будь-яку діяльність, направлену на отримання прибутку без вкладання ресурсів на виробництво, тобто невиробничий прибуток. У сучасному світі прикладами операцій гарар та майсір можуть слугувати опціони, ф'ючерси, договори страхування, гра на біржі або в казино.

В ісламській економічній моделі значне місце займає сфера кредитно-фінансової діяльності, яка була широко розвинена у країнах мусульманського світу ще у Середньовіччі.

Специфіка кредитно-фінансових інститутів полягає у поширенні шариатської заборони на виплату або отримання позичкового відсотка ріб'а. У сурах Корану неодноразово підкреслюється гріховність ріб'а. Ріб'а стає законною у тому випадку, якщо прибуток був отриманий у результаті виробництва, причому до останнього відноситься також і торгівля. Про це зазначається у декількох аятах Корана: "Ті, що жадібні до залишку, воскреснуть такими, якими воскреснуть ті, яких обезумів сатана своїм дотиком. Це буде їм за те, що вони говорять: «Залишок – те ж, що прибуток у торгівлі». Але Бог дозволив прибуток у торгівлі, а залишок заборонив" [Коран / пер. и комм. И. Ю. Крачковского. – М. : Буква, 1991. – 2:276] "... Віруючі, бійтеся Бога і залиште те, що дістається вам залишком, якщо ви віруючі" [Коран / пер. и комм. И. Ю. Крачковского. – М. : Буква, 1991. – 2:278] "... Якщо не зробите того, то знайте, що в Бога і посланника його війна з вами" [Коран / пер. и комм. И. Ю. Крачковского. – М. : Буква, 1991. – 2:279].

Мусульманські правознавці виділяють такі властивості забороненої ставки відсотка:

- 1) вона заздалегідь фіксована;
- 2) вона прив'язана до терміну і суми позички;
- 3) її виплата гарантується позичальником поза залежністю від результату операції, для якої гроші були запозичені;
- 4) державний апарат санкціонує і примушує до її виплати.

Таким чином, з погляду класичного мусульманського права, створення торгівельних корпорацій і фінансових підприємств не тільки не засуджується, але й схвалюється, оскільки створення таких інститутів дозволяє обертати капітал (збереження капіталу засуджується ісламом).

Швидкий розвиток товарно-грошових відносин, ріст попиту на гроші зумовили необхідність "творчого підходу" законодавців до питання про прибуток. Ґрунтуючись на положеннях Корана, правознавці розмежували власне лихварство (тобто одержання відсотка з капіталу), і прибуток у процесі одержання якого була залучена людська праця. Таким чином, ріб'а стає законною у тому випадку, якщо прибуток був отриманий у результаті виробництва, до нього також відноситься і торгівля.

***Н. В. Ішук, канд. філос. наук, доц., НАУ, Kuif
Serge_and_lee@bigmir.net***

ЕТАТИСТСЬКИЙ ДИСКУРС ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ

Метою даної доповіді є аналіз ціннісної парадигми етатизму в єдності її догматичної та політичної складових.

Ідеологія етатизму передбачає тісну взаємодію влади та церкви, ототожнення православ'я з однією імперією й народом. Етатизм – полі-

тичне вчення, спрямоване на становлення (відродження) "православної держави" та "православної монархії" як єдино можливої моделі подальшого співіснування істинно вірних, що відбувається за умов визнання Імперії "не просто світським апаратом, а таємничим сотеріологічним організмом, що перешкоджає приходу антихриста" [Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 64]. Етатистська ідеологія ґрунтується на вірі в бездоганність богословського знання певної церкви, коли намагання надати їй всесвітнього значення наближає уявну перспективу політичного об'єднання "православних народів" під проводом "православного царя".

Етатизм як атрибут більш складного та розгалуженого ідеологічного комплексу візантизму корелюється з його основними вимогами. Серед них: відновленням симфонічної взаємодії церкви та держави, політики й релігії; сприйняттям влади як способу релігійного служіння; відновленням християнської держави як монархії совісті; визнанням монарха субстанцією добра й світла, яка покликана християнізувати світ; підпорядкуванням релігії всіх сфер суспільного буття; визнання єдності національної традиції та Передання передумовою цілісного життя народу; визнанням єдності народу та влади (самодержавства) й відповідальності самодержця за власний народ; культивуацією ідеї православної держави і міжнаціональної єдності (імперії); визнанням месіанської ролі окремого народу бути шляхом порятунку для інших народів. Тобто, соціальним тлом етатизму є радикальне проникнення релігії в усі сфери суспільного життя, тотальна християнізація політики, утвердження християнської імперії та перетворення християнства на єдину, державну ідеологію.

Слід розрізняти етатизм та християнський патріотизм. Корені останнього треба шукати ще в ранньому християнстві, коли християнина називали словом "лаїка" – член народу (від грецького "лаос" – народ), а християн ототожнювали з "новим народом", відмінним від народів, які сповідували іншу віру. В період актуальної есхатології (кінець I-початок II століть) християнський патріотизм набув універсалістського характеру. Приналежність до християнської спільності не визначалась ні територіальними чи етнічними чинниками, а приналежністю до духовного континууму, коли "Немає вже Іудея, ні язичника (елліна); немає раба, ні вільного; немає чоловічої статі, ні жіночої: адже всі ми одне в Ісусі Христі" (Гал. 3;28). Універсалістський "дух" раннього християнства був пов'язаний з протиставленням реального суспільства (в якому живуть християни) та ідеального (до якого вони прагнуть). Усвідомлюючи невідповідність існуючої соціальної моделі принципам "небесної Батьківщини", отці церкви намагалися зробити християн "закваскою" нового світу, "світільниками в світі для всіх народних мас, серед яких вони існують" [Ориген. Протів Цельса. – М., 1996. – С. 211], а церкву – зразком миру та злагоди. Хоча у межах раннього християнства й не відбувалося заперечення локальних форм політичної організації, втім не лунало закликів до служіння "земній" вітчизні як втіленню вітчизни небесної.

Становлення етатизму стало наслідком руйнування ідеї християнського універсалізму, що ґрунтувався на римській ідеї священної держави, об'єднаної єдиним Богом, єдиними цінностями та єдиною метою. Етатизм можна вважати згубною ідеологією як для релігії, так і для суспільства, адже він не гарантує відтворення "правдивої" релігії й разом з тим, виступає прагненням певної групи захиститися від великого складного суспільства. Не випадково він суголосний з православним фундаменталізмом в його найбільш принципових позиціях: антиекуменізмі і особливо антикатолицизмі; критиці модерну та всіх його проявів, пов'язаних із сучасними формами суспільного життя. Погодимось з думкою К. Костюка, який зазначає, що православний фундаменталізм, невід'ємною компонентою якого є етатизм, можна вважати закономірним виявом родової моралі, спрямованої на захист цілісності роду перед "загрозами" актуального сьогодні звільнення особистості з-під влади общини [Костюк К. Н. Православний фундаменталізм // Поліс. – 2000. – № 5. – С. 146–147]. Про це свідчить, зокрема, нищівна критика з боку фундаменталістів соціальних цінностей та інституцій, які сприяють такому звільненню, а саме: свободи совісті, демократії, громадянського суспільства, приватної власності тощо. Такі процеси стають реакцією на руйнування національних цінностей, коли цілком спекулятивно комуністи підмінювалися монархією, а партія – церквою в тому вигляді, в якому вона була до революції. В цьому контексті показовим є зв'язок православних фундаменталістських доктрин з такими начебто несумісними ідеологіями, як націонал-шовінізм і комунізм. Так, представники вищезазначених суспільних сил одноставно наголошують на "інакшості" й "несумісності" цивілізаційних та моральних цінностей Заходу і Сходу, говорять про "католицьку загрозу" як загрозу існуванню не лише православної духовності, але й наших, очевидно слов'янських народів. Насправді, такий зв'язок є свідченням ситуативного об'єднання вищезгаданих сил перед обличчям спільного ворога – Західної цивілізації, яка для комуністів означає ворожу систему імперіалізму, а для націонал-шовіністів та монархістів – чужу й агресивну по відношенню до їхніх ціннісних пріоритетів секулярно-глобалізовану соціальну парадигму. Крім того, прагнення зберегти існуючий спосіб життя і гомогенність соціальної реальності шляхом недопущення чужих для певної країни чи регіону соціокультурних цінностей постає квінтесенцією фундаменталістського світогляду й виступає виявом ксенофобних настроїв у суспільстві .

Наочним прикладом означених тенденцій вважаємо політичну позицію Російської православної церкви. Вона ніби то застерігає від негативних проявів національних почуттів: агресивного націоналізму, ксенофобії, національної виключності, міжетнічної ворожнечі, рішуче заперечуючи поділ народів на кращі та гірші. Водночас говорить про переваги моноконфесійного православного товариства, яке у межах однієї нації, громадянської або етнічної може сприйматися як єдина община віри – православний народ. Водночас, ця церква обґрунтовує концепцію "ба-

гаторолярного товариства", висунута на протигау католицькї доктрини об'єднання від Атлантики до Уралу християнськї Європи. Відповідно до неї, протистояння експансії західних ідеологій може відбуватися лише за умов утворення союзу релігії та політики з метою відновлення та поширення православних цінностей через "збирання земель", що традиційно належали до православного світу. Осередком цього збирання" цілком у месіанському дусі проголошується Росія, що свідчить про зростаючу етатизацію російського православ'я.

К. В. Козар, студ., КНУТШ, Київ
e_kozar@list.ru

ЖЕРТВОПРИНОШЕННЯ У РЕЛІГІЯХ СВІТУ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Жертвоприношення – форма релігійного культу, котра існувала у всіх культурах і цивілізаціях Стародавнього світу, а також зберігається в існуючих релігійних традиціях. "Жертва – це точка, де «священне» і «профанне» не тільки стикаються, але і нерозривно зливаються, – все існує в ній чисто фізично, і все, що виконує в ній якусь функцію – з цього моменту включається в сферу священного, освяченого" [Кассирер Э. Философия символических форм : в 3 т. Т. 2. – М. ; СПб., 2002. – С. 230–242]. Нічого не зникає безслідно, тому практика жертвоприношення збереглася і у релігіях світу.

У самому християнстві жертвоприношення отримало нове осмислення і стало його основним догматом: Ісус як Син Божий і одночасно Син Людський добровільно приносить Себе в жертву за гріхи світу, і це жертвоприношення скасовує всі, що були раніше; тим не менш, у символічній формі свхаристії жертвоприношення залишається головним таїнством Християнськї Церкви. Більше того, навіть піст виступає як форма жертвоприношення: люди обмежують себе у їжі заради того, аби духовно наблизитися до Бога. Одна із своєрідних форм християнського жертвоприношення – жертви "ex voto" (по обітницї): вотивні зображення частин тіла, котрі віруючі вішають до ікон в подяку за "чудесне" зцілення. Зокрема, православ'я рансформувало язичницьку традицію, яка проявляється зараз у підвішуванні зцілювальних вотивів на чудотворні ікони на ланцюжках . Навіть свічка, що купується, виступає знаком добровільної жертви людини Богу. Практика продажу свічок стала заміною давньої традиції принесення віруючими в храм речей, необхідних для богослужіння: вина, хліба, воску та масла.

Якщо проаналізувати іслам, то у ньому існують різні види жертвоприношень: заклання жертвоної тварини, садака / закят, мучеництво. Для мусульман свято жертвоприношення займає одне з найвизначніших місць у році, адже: "І принесення в жертву верблюдів Ми встановили для вас в якості обряду, запропонованого Аллахом. Для вас в цьому – ко-

ристь" [Аль-Хадж 22:36]. Мучеництво – вища форма жертвопринесення, де присутні і кривава жертва, і особиста. Заклання жертвовної тварини – обов'язковий обряд, що проводиться під час святкування Ід аль-Адха(Курбан-байрам). Обряд відбувається в пам'ять про готовність Ібрахіма принести в жертву сина, замість якого за велінням Аллаха в самий останній момент був заколений баран. При народженні дитини деякі мусульмани також приносять в жертву тварин (Акіко) – двох за хлопчика, одного за дівчинку. Третина м'яса жертвовних тварин у всіх випадках роздають бідним і нужденним, залишилися дві третини йдуть у їжу жертводавцю та його родині. Для мусульман дані жертвовні ідеї вплетені в звичайний ритм життя і уявляються невід'ємною складовою, адже проводяться як релігійні свята, привселюдно. В даний час деякі мусульмани замінюють жертвопринесення пожертвуванням в мечеть грошей, відповідних вартості тварини.

Схожу і водночас досить оригінальну ідею жертвопринесення має індуїзм. Першою і, варто відмітити, людською жертвою в історії індуїзму був першолюдина Пурушу. У "Рігведі" – одному із найдавніших у світі релігійних текстів, складеному в другому тисячолітті до н. е.- Розповідається про те, як боги, садху (нижчі боги) і риши (божественні мудреці) принесли Пурушу в жертву і створили з нього весь нині існуючий світ. Тому не дивно, що яджна, тобто поклоніння, жертвопринесення – одне з центральних понять у індуїзмі. Пожертвуваннями були: топлене масло, зерна, прянощі та цінні сорти дерева. Все це жертвувалося вогню при співі спеціальних мантр. Елемент вогню, Агні, вважався божественним посланцем, котрий передавав молитви богам. Хоча зараз яджну більше замінила пуджа, тобто храмове поклоніння з водою, світильниками та квітами, через те, що на сьогоднішній день, існує всього декілька сотень брахманів, які вміють правильно проводити ці жертвопринесення, і тільки деякі з них постійно підтримують жертвовний вогонь і здійснюють ритуали шраута. Тільки кілька тисяч священиків здійснюють Агніхотра або елементарне вогняне жертвопринесення аупасану щодня. Також символічним видом жертвопринесення є аскетизм та милостиня.

Проте в іудаїзмі біблійного періоду звичай жертвопринесення набуває все більш піднесений сенс. У єврейській релігії він стає вираженням покірності та подяки Богу. Ритуальне заклання тварини в якості головної форми жертвопринесення слід, мабуть, розглядати як символічну заміну жертвування власного життя. Покладаючи руки на голову тварини, жертводавець символічно переносив на нього свої гріхи. Жертвовні ідеї згадуються ще у Біблії. Починаючи з Каїна і Авеля (Бут. 4), які принесли частину від плодів своєї праці в жертву Богу; жертвопринесення Ноя (Бут. 8:20); багаторазово згадується про спорудження ними жертвовників, присвячених Імені Бога: Авраам (Бут. 15: 9), Ісаак (Бут. 26:25), Яків (Бут. 31:54) . Також згадуються два види жертвопринесення: ола ('всепалювання') і зевах (буквально 'заклання'). Ола цілком призначалася

Богу і спалювалася на жертovníку, зевах йшов в їжу жертводавці і його гостям, а спалення піддавалася лише деяка його частина. Ранкова і надвечірня молитви стали розглядатися як заміна ранкового та вечірнього жертвопринесення (тамід). Додатковим жертвопринесинам відповідали додаткові молитви, що носили те ж найменування – Мусаф.

Таким чином можна зробити висновок, що жертвопринесення – займає вагоме місце в історії кожної релігії. Аскетизм, милостиня, піст – ці символічні форми жертви існують зараз як і у християнстві, так і у іудаїзмі, ісламі, індуїзмі. Жертовне заклання тварин, як ми бачимо, характерне не лише для ісламу, але й для іудаїзму. Більше того, людське жертвопринесення об'єднало дві абсолютно різні релігії – індуїзм та християнство. Це явище виявляється досить складним для усвідомлення, іноді навіть шокуючим, та проаналізувавши релігії світу можна впевнено сказати, що навіть у найзавуальованішій формі (свічок, вотивних зображень, чи навіть молитва) – жертвопринесення існує і буде існувати, допоки існує віра.

*А. Л. Лапчевська, студ., КНУТШ, Київ
ali21-94@mail.ru*

ІСЛАМІЗАЦІЯ ЄВРОПИ. ПРОБЛЕМА СПІВІСНУВАННЯ РЕЛІГІЙ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

У ХХ столітті чисельність населення Землі збільшилася в чотири рази і перевищила 6,5 млрд чоловік. Особливістю демографічних процесів останніх десятиліть стало швидке зростання чисельності мусульман. З 1990 р. чисельність мусульман на земній кулі збільшилася з 880 млн до 1 мільярда чоловік. Іслам став найбільш швидкозростаючою за кількістю прихильників світовою релігією і згідно з наявними прогнозами, до 2030 р. мусульман на Землі буде не менше двох мільярдів при чисельності населення в 8 мільярдів.

Особливо стрімко збільшується кількість мусульман у Європі. Найбільша мусульманська громада – у Франції: від 5 до 7 мільйонів (до 10% від загального числа населення), іслам став тут другою за чисельністю релігією країни після католицизму. Численні громади послідовників ісламу сформувалися в Німеччині (4 млн), Великобританії (1,7 млн), Італії та Голландії (по 1 млн). Значні мусульманські громади розкидані по всіх без винятку західноєвропейських країнах [Крилов О. Ісламізація Європи. – Благовіст Інфо, 2007].

Протягом кількох десятиліть труднощі демографічного та економічного характеру змушували країни Євросоюзу легалізувати і навіть пропугувати імміграцію з мусульманських країн. Європейські політики вважали непристойним навіть задавати питання, чи сумісні в принципі сучасна Європа та іслам?

Вони проповідували ідеї толерантності та мультикультуралізму, несумісні з поглядами Семюеля Хантінгтона, який у своїй гучній статті "Зіткнення цивілізацій?" стверджував, що Європа та іслам – це два антиподи, дві споконвічно ворожі антагоністичні цивілізації [Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций? // Поліс. – 1994. – № 1. – С. 33–48] Навпаки, панувала думка, що інтеграція мусульманської діаспори в європейське суспільство сприятиме зближенню християнської та ісламської цивілізацій.

За останні чотири роки в європейських містах були зареєстровані сотні актів агресії з боку мусульманської молоді, постійно зростає число антисемітських виступів. За даними соціологів, європейські мусульмани не виявляють терпимості до своїх співгромадян саме в тих країнах, які відрізняються найбільшою терпимістю і толерантністю .

Іслам перетворився на найважливіший фактор європейського суспільного життя. Без урахування цього чинника неможливий скільки-небудь серйозний прогноз майбутнього розвитку Європи та й усього сучасного світу. Значна частина мусульман Європи не інтегровані в європейську дійсність і свідомо відмовляються приймати західноєвропейський спосіб життя, мораль і цінності. Відмовляючись від європейської ідентичності, вони роблять вибір на користь "чистого" ісламу в його арабській різновидності і відчують себе в першу чергу частиною всесвітньої мусульманської громади .

Побоювання перед "ісламізацією" Європи двояться. Вони, так би мовити, двошарові. Перший шар – це страх перед політичним домінуванням ісламу, другий пов'язаний з побоюваннями культурних властивостей.

У першому випадку людям здається, що збільшення частки мусульман рано чи пізно призведе до зміни конституційного ладу європейських держав. У другому випадку мова йде про те, що, чим більше в Європі буде мусульман, тим вище ймовірність витіснення європейських норм і цінностей і способу життя неєвропейськими, імпортованими з країн ісламського світу.

Протистояння цій культурі сьогодні – доля релігійно заангажованих людей, незалежно від конфесійної приналежності. В результаті виникає контрверза: культура консюмеризму і гедонізму з одного боку, культура, орієнтована на релігійні ідеали, – з іншого. Не випадково офіційні представники Ватикану не раз апелювали до мусульман як своїх природних союзників у відстоюванні нематеріалістичних цінностей.

Не випадково також і те, що під час дебатів навколо горезвісного "закону про хустки" у Франції в 2004 році проти прийняття цього закону виступили і католицькі священники і частина равинів. А коли заборона на носіння релігійних символів все-таки була введена, дівчаток, які відмовилися зняти хіджаб, взяли в католицькі школи.

Деякі громадські організації та політики, в тому числі, що не зараховують себе до ісламофобів або неонацистів, активно протидіють ісламізації, вважаючи її негативним і навіть соціально-розкладаючим явищем. Їхні дії спрямовані на заборону введення ісламських норм життя в світський закон і мораль, а також протиборство будівництву мечетей і мусульманських культурних центрів.

29 листопада 2009 за результатами всенародного референдуму Швейцарія ввела заборону на будівництво нових мінаретів у країні. Даний референдум був першим в Європі випадком, коли предметом народного волевиявлення стали атрибути ісламської культури та релігії.

Схожим прикладом є введення заборони 11 березня 2011 року у Франції на носіння хіджабу в громадських місцях. Тим не менш, в найбільших європейських містах з численними мусульманськими громадами відрізнити послідовників пророка Мухаммеда від людей, які дотримуються інших вірувань і поглядів сьогодні часто не складає труднощів. Зовнішні атрибути при цьому зовсім не обов'язково можуть мати релігійний характер, а бути чисто етнічними [Глещунов Ф. О. Запрет на строительство минаретов в Швейцарии: революция в европейском толерантном мышлении?].

Фламандський інтерес, національна партія Бельгії, виступає проти імміграції мусульман, адже вони є загрозою для культури і розвитку фламандців, партія наполягає на асиміляції іммігрантів мусульман у західних цінностях, стверджуючи, що іслам не сумісний з демократією.

Необхідно підкреслити, що іслам, як і будь-яка інша релігія, сам по собі не несе загрози для суспільства. Загроза виникає лише тоді, коли іслам перестає бути релігією і починає використовуватися як політична ідеологія, яка призначена для захоплення влади в окремих країнах, регіонах або в планетарному масштабі.

Популярний в Бельгії католицький священник Самуель Оздемір, настоятель церкви святого Антонія Падуанського в Шарлеруа, був звинувачений владою країни в расизмі за те, що у своїй проповіді вказував на загрозу ісламської експансії в Європі. "Такого поняття як помірні мусульмани просто не існує", – стверджував цей священник, який народився в сім'ї сирійських християн в турецькому Курдистані. У своєму виступі по місцевому телебаченню він назвав кожну дитину – мусульманина, народженого в Європі, "бомбою уповільненої дії для дітей європейської культури, які незабаром стануть тут меншістю" [<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=10517>].

Майбутні перспективи Європи в першу чергу будуть залежати від того, чи зможуть європейські держави виробити адекватну політику по відношенню до зростаючих і все менш інтегрованих у суспільство мусульманських громад. Така політика повинна не тільки гарантувати всі права, збереження релігійної і культурної своєрідності європейських мусульман, але й гармонізувати їхні відносини із суспільством, забезпечити інтеграцію мусульман в сучасну європейську цивілізацію.

**Л. М. Мельник, канд. політ. наук, доц., БНАУ, Біла Церква,
Б. В. Мельник, учень,
Білоцерківська ЗОШ I–III ступенів № 7, Біла Церква
milam2015@ukr.net**

**ОСОБЛИВОСТІ ВІРОВЧЕННЯ
ВСЕРОСІЙСЬКОГО СУСПІЛЬНОГО РУХУ
СПРИЯННЯ ДУХОВНОМУ РОЗВИТКУ НАСЕЛЕННЯ
"ЗА ДЕРЖАВНІСТЬ І ДУХОВНЕ ВІДРОДЖЕННЯ СВЯТОЇ РУСІ"**

Засновником Всеросійського суспільного руху сприяння духовному розвитку населення "За Державність і Духовне відродження Святої Русі" (Союз СоТворцов Святої Русі (СССР)) є Л. Маслов, доктор технічних наук, професор. Творці секти попрацювали над її назвою, зробивши принадою і для тих, кому дорогі слова Святая Русь, і для тих, у кого ностальгія за Радянським Союзом.

Згідно представлених даних ІНТЕРНЕТ-сайту фізика в релігійній організації близько 23 000 членів. Л. Маслов для створення видимості репрезентативності своєї організації використовує всі класичні сектантські прийоми, залучення в свої ряди публічних осіб (розділяють і пропагують вчення оперна співачка Любов Казарновская і модельєр В'ячеслав Зайцев) до спроб самим засвітитися хоча б у натовпі на якомусь масовому громадсько-політичному заході. Відомо, що співтворці активно розмахували своїми біло-фіолетово-жовтими прапорами в Москві на мітингу в підтримку прийняття Криму і Севастополя до складу Російської Федерації. Їх прапорців на площі було чи не більше, ніж російських трикологів. Формально в секту можуть вступати люди, які досягнули повноліття, однак неформально в секту приймаються всі хто виявляє бажання без вікових обмежень.

Функціонує дана організація у всіх регіонах Росії, є й представництва в Україні та Білорусії. Вчений фізик стверджує, що він є нібито останнім пророком і запевняє, що Бог надиктував йому "Одкровення". Відповідь на питання слова якого саме Бога чує Л. Маслов знаходимо у його книзі: "У цьому випадку йдеться не про Христа, не про конкретну Релігію Християнства, Мусульманства чи Буддизму, а про Мене, Отця Небесного, (про Ноосферу – за Вернадським, або про Біокомп'ютер – по-сучасному) [Маслов Л. Откровения людям нового века [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.otkroveniya.ru>]. Іншими словами перед суспільством постав "особистий Бог", він же Біокомп'ютер, який дає слов'янам своєрідну інструкцію, як повинна сприймати світ і діяти людина XXI століття. Він же і подає текст молитви, наприклад, "академівський" "Отче наш" звучить на кшталт переробленої із традиційної православної молитви "Отче наш".

Священним писанням адептів є надиктовані Творцем Світу "Одкровення людям Нового століття". Свої псевдорелігійні фантазії "академік"

публікує в газетах "Одкровення" та "Духовний старт", на власному ІНТЕРНЕТ-сайті та в соціальних мережах, зокрема в "facebook". Псевдопророк як і багато інших окультистів чекав кінця світу в 2012 році, в результаті пророцтво Л. Маслова не здійснилося, на що заявив, що в цей час відбулася перебудова простору, і у ньому з'явився "четвертий вимір".

На зборах організації відбувається накачування adeptів ідеями владної значущості і винятковості. Ввірним "СССР" внушають, що вони люди-Боги, вершители людських долей світу.

В передмові до "Одкровення" фізик виклав наступне: "Восени 2004 року, абсолютно несподівано для мене, в мою свідомість почали надходити думки, що формуються в тексти незнайомій для мене тематики. Ці тексти передавалися протягом 4 місяців і склалися в цю дивовижну Книгу, в якій Автор безпосередньо звертається до нас, людям, що живуть на Землі на початку нового тисячоліття. Все, що можна розповісти про цю Книгу, міститься у її текстах. Я тільки виконав підготовку до видання та виконав вказівку Творця, назвавши її "Одкровення людям Нового століття".

При підготовці текстів до друку з них, за рекомендацією Творця, були вилучені слова Його, що мають особисте звернення до мене і пов'язані з процесом мого вдосконалення" [<http://www.otkroveniya.ru/predislovie1.html>].

В перших диктовках розкриваються основи релігії Л. Маслова і періодично повторюються у нових текстах. Одне з найважливіших філософських проблем – відношення Свідомості до Буття інтерпретується фізиком так: "Свідомість визначає побут" [*Маслов Л.* Откровения людям нового века [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.otkroveniya.ru>], таким чином, концепт Буття невимушено зводиться до побуту.

Одвічна проблема моральних категорій добра і зла у "пророка" примітивно тлумачиться, що віра у його вчення і слідування його вченню це і є добро, а от все інше – зло: "Я не хочу, щоб люди витрачали такий дорогий час, як людське життя, на розуміння відмінності між Добром і Злом, тому тепер Я даю опис цієї відмінності, і тоді, без натяків, кожна людина повинна буде зрозуміти через Одкровення, що є Добро і що є Зло! Тільки Віра, причому, єдина Віра в Єдиного Бога, дає ключ до Істини, до правильного вибору між Добром і Злом, а наявність множинності релігій, які сама людина і створила для себе, є шлях в нікуди" [*Маслов Л.* Откровения людям нового века [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.otkroveniya.ru>]. За "Одкровенням" засновника божественної монархії "Росія повинна дописати всі символи Віри в Бога на своїх (фінансових документах) рублях: "Ми віримо Богу, любимо Його і сподіваємося на Нього. Це гасло буде у всіх людей Росії не тільки на руках, але і в свідомості, – дійсно, у всіх людей за віком, по національності і Релігії. Ось початок відродження Росії як передової держави, ось національна ідея Росії, ось її майбутнє. Як тільки це буде зроблено, все зміниться до невпізнання, всі народи Світу оцінять цей вчинок, і тоді повірять Росії і підуть за нею, визнаючи її Духовну першість" [*Маслов Л.* Откровения людям нового века [Электронный ресурс]. – Режим доступа :

<http://www.otkroveniya.ru>. За версією Маслова, зараз відбувається фазовий перехід: Земля переходить на більш високий рівень вібрацій, і, звичайно, перейти разом з нею зможуть лише ті, хто прислухається до Космічного розуму. Для цього також необхідно духовно об'єднатися. Білорусь і Україна – це частини неподільної Святої Русі, і, коли всі нарешті об'єднуються, російський народ поведе за собою людство. Крім того, щоб спастися при фазовому переході й уникнути сильних болювих відчуттів необхідно вживати та розповсюджувати пігулки, які рекомендує керівництво секти. За твердженням "останнього пророка", ці препарати виготовлені з реліктових природних рослин, які на сьогоднішній день вже містять нові вібрації. Саме тому вони покликані гармонізувати організм з новим Простором високих вібрацій, в якому опиниться людство під час Квантового переходу. Таким чином, ці препарати нібито допоможуть людському організму полегшити Квантовий перехід. Природа, як прояв Вищої Гармонії, вже давно і непомітно для нас перейшла на новий рівень вібрацій. Тепер вона буде допомагати людині.

Таким чином, вчення Л. Маслова – це безладний набір уривчастих відомостей з християнського вчення, витяги з теософії Блаватської та філософії Реріхів. Проте за окремими висловами і за діяльністю "СССР", метою цих диктовок є не лише і не стільки порятунок і просвітництво людства, скільки більш приземлене завдання, яке "червоною ниткою" проходить крізь усе "Одкровення" – це виняткова роль російської народності у формуванні Святої Русі, як духовної сутності, духовної субстанції, яка об'єднує народи "великої" Росії поверх національно-державних кордонів, тобто того, що іменується у Кремля і у патріарха Кирила "Русским миром".

***О. В. Мороз, канд. філос. наук, КОГПА ім. Т. Шевченка, Кременець
lena_lisova@ukr.net***

ГУМАНІСТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ПРАВОСЛАВНИХ ДІЯЧІВ ВОЛИНИ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ

Модерний глобалізований світ з його технологізованими соціальними інституціями й дегуманізованими політичними структурами потребує відродження духовної культури на гуманістичних принципах християнського віровчення, що вимагає безпосереднього звернення до гуманістичних ідей представників попередніх поколінь. У цьому контексті вагоме значення має релігійно-філософський доробок православних діячів Волині кінця ХІХ – початку ХХ століття А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького. Необхідно констатувати, що їх ідеї в контексті сучасної релігійно-філософської думки розгортаються через визначальні характеристики (есхатологічні, аксіологічні, сотеріологічні), що конститууються в гуманістичну концепцію, яка розкривається через визначення людської сутно-

сті у руслі пізнання особою духовних запитів, визначення свого місця у світі, досягнення індивідом свого земного призначення у процесі релігійно-духовної діяльності.

Згідно з православним віровченням, акцентування визначальних есхатологічних аспектів поглядів А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького стосується одного із найбільш поширених питань – проблеми спасіння людини через надання їй Божої благодаті. Загалом, есхатологічний аспект ідей досліджуваних постатей носить практичний характер, де поняття про "вічне життя душі" (М. Теодорович), повернення людини у "первісний стан" (А. Хойнацький), виконання Декалогу, морально-етичних приписів (А. Сендульський), слід вважати практичними рекомендаціями у процесі смисложиттєвого становлення людини. Зазначені есхатологічні ідеї знаходять вираження у контексті сучасного православ'я, однак зазнають певної теоретичної трансформації. На думку модерних проповідників православної віри, завдання Церкви полягає у тому, що її послідовники й прихильники повинні: "Розповідати людині про її саму, про способи вирішення її духовних проблем, про істотне значення людяності, виходячи з досвіду Церкви у світлі Божого задуму про людину" [Проповіді [Електронний ресурс] // Українська православна церква. – Режим доступу : <http://orthodox.org.ua/category/921/list>]. Тобто людина повинна перш за все пізнати саму себе, знайти місце у світі, визначитися з духовними запитаними. Перелічені фактори стануть однією з умов успішного поцейбічного існування, як запоруки досягнення Царства Божого.

Аксіологічні цінності православних діячів Волині, що засновані на одвічних євангельських добродійнях (віра, любов, надія, смиренність, поміркованість), не зазнали суттєвих змін на фоні соціальних перетворень й навіть розширили сферу впливу на життєдіяльність православного віруючого, в чому провідну роль відіграє вчення про Царство Боже. Пошук шляхів вічного життя й для сучасного соціуму залишається досить актуальною проблемою. Згідно з статистичним опитуванням молоді щодо питання про Царство Боже, віри у потойбічне життя, 60% респондентів живуть "сьогоднішнім днем", не задумуючись про день прийдешній [Дворецкая Ю. Представление о смерти у современных школьников и студентов [Электронный ресурс] / Ю. В. Дворецкая // Межвузовская ассоциация духовно-нравственного просвещения "Покров". – Режим доступа : <http://www.pokrov-forum.ru>]. Вважаючи таку статистику тривожним сигналом, православні богослови наполягають на важливості пропаганди необхідності досягнення людиною Царства Божого, шляхами до якого виступають духовне подвижництво, внутрішнє смирення, сповідування одвічних євангельських цінностей тощо.

Аксіологічний вимір релігійно-філософських ідей православних діячів Волині залишається актуальним питанням та знаходить вираження у модерній православній традиції, що обумовлюється основоположним принципом – відчуття сакрального серцем. Притому, особлива увага акцентується на духовно-практичній діяльності людини, що в основному

проявляється у площині проповідницької діяльності, головним елементом якої є звернення до внутрішнього світу людини із закликом дотримуватись основної християнської заповіді "любови до ближнього". Проблеми глобалізованого світу православні проповідники пропонують: "Перемагати терпінням, любов'ю, якими Господь нас кожен раз наповняє, коли ми щиро відкриваємо і довіряємо Богу свої серця. Бо ми знаємо, що Бог отрути не вілл'є у наші серця, а тільки прощення, любов – ті дари, які нам потрібні для того, щоб спастися" [Філарет. Перемагаємо любов'ю! [Електронний ресурс] / Філарет (А. М. Денисенко, патріарх УПЦ КП). – Режим доступу : <http://www.cerkva.info/uk/propovidi/2599-slovo270712.html>]. Зауважимо, що розуміння духовно-релігійних практик православних вірян у напрацюваннях А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького не зазнало суттєвих змін. Обґрунтування смисложитєвої позиції людини у руслі православного віровчення й надалі апелює до любові у серці, щиросердечного прощення й відпущення гріхів у поцейбічному світі з метою здобуття Царства Божого у потойбіччі. Серце й надалі залишається центром та основним засобом здобуття людиною Божої благодаті. Натомість у сучасному православ'ї звернення до внутрішнього світу людини трактується не лише у контексті сердечного відчуття найпотаємніших істин буття, а й як єдність кордосу й розуму. Істинна святість людини проявляється у такому стані, "коли не буде в серці гріховних почуттів, а в розумі – злих, гріховних думок" [Філарет. Проповіді / Філарет (А. М. Денисенко, патріарх УПЦ КП). – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського патріархату, 1999. – Т. 1. – С. 247]. На шляху богоуподібнення людина повинна дбати не лише про "чистоту" серця, як стверджують православні діячі Волині кінця XIX – початку XX століття, а й про безгріховний характер розумових помислів. Завдяки цьому людина зможе наблизитися до Бога.

Релігійно-філософські ідеї А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького у контексті практик духовної діяльності людини полягають у твердженні, що провідними, практичними показниками у координатах відношення "людина – Бог" залишаються здійснення таїнств православної церкви, соборна молитва, аскетичний спосіб життя тощо. Зазначені визначальні характеристики поглядів досліджуваних постатей не втратили актуальності й у сучасному процесі концептуалізації гуманістичного характеру православного віровчення. Єдиною відмінністю стало більш стисле за змістом тлумачення сучасними православними богословами конкретних шляхів вирішення проблем духовного очищення. Наприклад, для звільнення від гріха пропонується зненавидіти цей гріх, уникнути страху – помолитися тощо. Релігійну свідомість сучасного віруючого не обтяжують складним, богословським тлумаченням священних текстів, а вірянину вказують на конкретні, найбільш доступні та ефективні шляхи очищення людської душі, досягнення душевного спокою, здобуття Царства Божого тощо.

Необхідність Божої благодаті для спасіння людини, як один із компонентів сотеріологічних поглядів А. Сендульського, М. Теодоровича,

А. Хойнацького, знаходить своє тлумачення в сучасних релігієзнавчих дослідженнях, зокрема, проблеми поцейбічного існування людини, на думку православних богословів, пов'язані перш за все з незнанням особи самої себе, своїх духовних запитів, суттєвого значення людяності у житті тощо. Якщо особа знайде відповіді на перелічені питання, осмислить їх у світлі Божого задуму про людину, тоді на неї зійде Божа благодать і вона отримає можливість здобути Царство Боже у потойбіччі.

Отже, у процесі нашого дослідження поглиблено уявлення про визначальні характеристики ідей А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького у модерній релігієзнавчій думці, виокремлено їх есхатологічні, аксіологічні, сотеріологічні ознаки. На основі цього розкрито гуманістичну концепцію православних діячів Волині, яка полягає у визнанні цінності людини лише у контексті здійснення нею духовно-релігійних практик (молитва, приписи Декалогу, дотримання посту), добродійної життєдіяльності, дотримання одвічних релігійних істин, відданості духовній спадщині святих отців тощо.

**О. І. Панич, канд. іст. наук, доц., докторант,
НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
olenadn@yahoo.com**

ЦЕРКВА І ДИСКУРС МАЙДАНУ

Євромайдан став цікавим суспільно-політичним феноменом, який багато чого змінив в Україні і світі. Він виявився причиною того, що перед українським суспільством з новою гостротою постали виклики вибору політичного шляху, способів досягнення миру і консолідації, захисту прав і гідності людей. В цьому контексті знаковою стала участь церков і релігійних організацій у Майдані. Медіа, соціальні мережі і інші майданчики для висловлення громадської думки виявились доступними також і для представників Церкви, що давало їм можливість сформувати публічний дискурс Майдану і за допомогою нього впливати на події, настрої, погляди населення. Служителі Церкви виступали переважно як моральні авторитети, і від них очікували моральних оцінок, схвалення чи засудження, чіткого розмежування між "добром" і "злом". При цьому на питання, які постали в суспільному дискурсі з особливою гостротою, такі як європейський вибір і підписання угоди про асоціацію з Європейським Союзом, делегітимація державної влади, насильство і мир, – на них в релігійному середовищі не було однозначних відповідей. Відтак всі вони піддавалися численним і насиченим рефлексіям. Церква могла взяти участь у обговоренні цих питань лише ґрунтуючись на доктринах, традиції і богослов'ї, але з урахуванням реалій конкретної історичної ситуації. В умовах кризи легітимності всіх інших політичних і громадських інститутів авторитет Церкви несподівано став важливим чинником впливу. Символічна влада авторитетного слова і висловлювання (utterance), про яку писав П'єр Бурдьє [*Bourdieu P. Language and Symbolic Power.* – Cambridge :

Harvard University Press, 1995], виявилася дієвою і затребуваною у конкретних умовах загострення політичного конфлікту.

Звичайно, важко зрозуміти позиції церков без усвідомлення історико-культурного і політичного контексту, в якому опинилася Україна в той час, і який, власне, став передумовою Майдану. Питання "європейської орієнтації" в українському суспільстві традиційно було переважане багатьма спекуляціями [Haran O., Burkovskiy P., Before and after Euro-maidan: European Values vs. pro-Russian Attitudes // Religion & Society in East and West. – 2014. – Vol. 42, #5/6. – P. 13–16]. Задовго перед Майданом були помітні тенденції до публічної дискредитації європейського лібералізму. З цього приводу церковним авторитетам також довелося формулювати раціональні пояснення. Зокрема так, як це зробив православний протоієрей Діонісій Мартишин, який сказав: "*Прагнення справжньої демократії (влади народу), поваги до особистості, достатку, модернізації, гідного життя, свободи і реалізації прав людини – це і є європейські цінності, про які сьогодні так багато говорять*" [Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / за заг. ред. Л. О. Филипович і О. В. Горкуші. – К. : Самміт-Книга, 2014. – С. 254].

Не церкви і не релігійні лідери були рушіями вуличних протестів, але вони були в числі тих публічних авторитетів, які впливали на порядок денний, брали участь у формуванні публічного дискурсу навколо Майдану і легітимізували протестну активність. Ними не було вироблено окремої теологічної доктрини Майдану, але саме в релігійному середовищі народилася brand name "революції гідності", яка була розповсюджена за межі релігійного середовища [Arjakovsky A. Russie – Ukraine. De la guerre à la paix? – Paris : Parole et Silence, 2014. – P. 120; Hnyr M. The Ukrainian Greek Catholic Church on the Maidan // Religion & Society in East and West. – 2014. – Vol. 42, #5/6. – P. 40]. Авторитет церковних ієрархів, священників, служителів церкви сприяв атмосфері консолідації, появи мобілізуючих смислів і символів Майдану. Присутність релігійних діячів на Майдані, публічні висловлювання на тему політичної кризи, підтримка волонтерської роботи – вся ця діяльність легітимізувала Євромайдан в очах українського суспільства і світу. Релігійна діяльність, молитви і проповіді на сцені Майдану і прохання Божого захисту для протестуючих по суті поміщали протестну діяльність у простір сакрального, підтверджували її моральну правоту і спонукали учасників до героїзму у відстоюванні своїх вимог.

Церкви діяли як і громадські організації. Вони проявили схожість у стратегічних цілях і були у пошуку лідерства. Якщо громадські активісти сприймали Майдан як потенціальний соціальний ліфт, який допоможе їм стати більш впливовими і проторить шлях у велику політику, то для церковних авторитетів Майдан став способом збільшити свою присутність у публічному просторі. У ході конфлікту вони прагнули максимально застосувати свій авторитет, збільшити свій вплив на суспільство, бути почутими і наростити свій іміджевий і символічний капітал. Як і громадські організації, церкви також долучались до пошуків рішень для

виходу з кризи. Вони пропонували себе як посередників у переговорах між протестуючими і владою, робили різноманітні заклики до конфліктуючих сторін щодо припинення конфлікту чи його ескалації, організовували і направляли благодійну активність на підтримку протестуючих. Їхні заяви стосувалися переважно тих подій, яким можна було дати очевидну моральну оцінку, у вигляді засудження насильства, брехні або корупції. Їхня активність як моральних авторитетів і публічних спікерів дозволяла вийти за межі відстоювання лише своїх корпоративних інтересів і долучитися до загальнонаціонального спільного блага.

Майдан чітко показав, що релігійний і культурний плюралізм українського суспільства, про який вже давно говорили західні аналітики [Casanova J. Ethno-Linguistic and Religious Pluralism and Democratic Construction in Ukraine // Post-Soviet Political Order: Conflict and State Building / ed. by B. R. Rubin and J. Snyder. – London ; New York : Routledge, 1998. – P. 81–103], дозволяє формувати тільки політичну націю, а не етнокультурну. У цьому сенсі нація яка не апелює до етнічного, чи історико-культурного підґрунтя, до ідентичності, спільної пам'яті чи релігії, але зорієнтована на громадянський проект ліберальної держави, в якій поважаються гідність, права людини і справедливність. Навіть якщо розглядати Майдан як суспільно-політичний конфлікт, основним у ньому були питання методів боротьби за основні демократичні і ліберальні цінності, які жодна зі сторін принаймні формально не піддавала сумнівам. Засудження насильства, корупції, брехні і зневаги до громадської думки – ці теми були такими, що об'єднували широке ком'юніті. Майдан зберігався як простір поваги до думки людей, свободи і взаємодопомоги в умовах спільної загрози. В цій атмосфері кожна з церков, які відзначились на Майдані своєю активністю, так чи інакше змагалась за статус "національної церкви". У боротьбі за цей лідерський статус більш чи менш активно взяли участь всі деномінації, які змогли сформулювати громадянську позицію щодо конфлікту. В цьому проявилась характерна особливість українського релігійного "ринку".

Д. В. Паньков, асп., НУХТ, Київ
DimaPankov@mail.ua

ПИТАННЯ СМЕРТІ ОЧИМА ФІЛОСОФІВ І МИСЛИТЕЛІВ

Кошмар смерті завжди переслідував людей. Він породжував різноманітні уявлення про трагізм життя. "Смерть не має образу, – говорить байронівський Люцифер, – та все, що носить вигляд земних істот, поглине" [Байрон Дж. Т. Соч. : в 3 т. – М., 1954. – С. 396]. У деяких це слово викликає жах, тривогу, а у деяких радість, насолоду.

Істота, що живе, знає тільки життя. І дві його таємниці – початок і кінець, народження і смерть – є головними для формування людського світобачення, цілісних орієнтирів, розуміння себе і собі подібних.

Метою роботи є – дослідження проблеми смерті та її культурологічного значення, а також вирішення таких життєво важливих питань: "Що таке смерть для людини?", "Як в різні епохи смерть сприймалася людьми?".

Немає більш важкої для дослідження і більш важливої для роздумів проблеми, ніж проблема смерті не в будь-якому з її власних або спеціальних аспектів, а в її загальнолюдському, світовому смислі.

Для вирішення цієї проблеми поставлено наступні завдання:

1) як сприймалася смерть в різних типах культури;
2) визначити, в чому полягає креативність смерті, застосувавши концепцію А. Морена;

3) розглянути історичну еволюцію поглядів на смерть;

Проблема смерті, взята в своєму етичному ключі, є багатопланою.

Одне з визначень смерті може полягати в тому, що вона є кінець життя, є заперечення його як вищої цінності. А оскільки смерть – є цінність того ж рангу, тому що, як і життя, вона несе в собі деякий фундаментальний смисл, який задає масштаб, істинних цінностей. Життя як найвища цінність є свого роду еквівалент інших вищих цінностей – свободи, любові, честі, і тому воно володіє здібністю заповнювати їх існування, їх дійсне соціальне буття, обмінюючи себе на них. А смерті є формою такого обміну. Мова йде про смерть конкретної особистості, яка здійснює свій вибір, надаючи перевагу смерті над життям.

Вміння жорстко контролювати нашу здібність видавати бажане за дійсне – важлива умова серйозного аналізу етичних проблем смерті і безсмертя.

Багато сучасних філософів досліджують тему смерті. Цій темі присвячено багато книжок та статей.

Зокрема, темі смерті присвячували свої твори Е. Морен, Е. Фран, Ф. Ар'єс, Серафим Роуз, Гуревич П. С. та багато інших.

Сучасна культура стоїть на порозі грандіозних відкриттів, пов'язаних з таємницями буття і смерті. Величезний етнографічний, філософський матеріал, який накопичений вченими, дозволяє значно розширити рамки обговорення теми. Треба об'єднати зусилля спеціалістів різних профілів для осмислення тих загадок, які поставлені сучасною наукою.

Особливої уваги потребує тема перевтілення душ. Релігійна література дає масу повідомлень про потойбічний світ. І саме маючи таку інформацію, треба більшу увагу приділити саме таким важливим питанням: куди зникає душа після смерті? Чи може душа переходити від одного тіла до іншого? Чи мають тварини та рослини душі? Людина поневолі задає собі такі питання, але не завжди знаходить відповіді на них. Ця тема широко розглядалася в східних релігіях. Рационалістична західна культура перейняла ідею реінкарнації. Цьому питанню приділяють увагу деякі філософи, але це тільки паростки. початки великих відкриттів.

В період швидкого розвитку матеріалістичної науки древні вірування і концепції екзотичних релігій рахувались наївними і абсурдними.

Тільки тепер ми знову бачимо, міфологія і концепції Бога, раю і пекла мають відношення не до фізичних істот, а до психологічних реалій змішаного стану свідомості. Для повного осмислення природи людини необхідно признавати їх існування і вивчати їх. Керівну роль в цьому дослідженні можуть мати традиційні уявлення про потойбічне життя.

В наш час смерть видається чимось брудним. Вік гігієни ізолює смерть в лікарні. Звідси – незрозумілий страх, що є страхом смерті, який переслідує людину протягом життя. Звідси – розгубленість від існування того, що за суспільними нормами не існує – смерті – і повної неготовності до її приходу. Звідси – самотність людини в житті, як відгук її самотності в момент смерті. Звідси, нарешті, втрата сенсу життя і піднесення самого життя над його сенсом. Все – від страху смерті.

Не можна безкарно викреслювати те, чим кінчається процес життя і починається його осягнення. Не можна перетворити єдино неповторне життя на кошмар очікування чогось невимовно жахливого, чи марну спробу втекти від того, від чого не втечеш, посиливши жах самотності: "Протягом усього того нелегкого життя, крізь роки, що ще не настали, із глибини майбутнього летів мені на зустріч похмурий подих і зрівнював усе на своєму шляху..." (А. Каню).

Знаком смерті відмічено все життя людини. Як це не дивно, знак смерті – знак життя.

Щоб відштовхнути від себе цей жах смерті, людина повинна сприймати її не як повне знищення особи, а як перехід від одного життя до іншого. Людина повинна повернутися в минуле, в той період, який Ар'ес назвав "смерть приручена", тому що саме смерть не повинна лякати людину. Потрібно вірити також в перевтілення душі. І саме за цими віруваннями, який спосіб життя людина вела, в таку тварину чи іншу істоту її душа перевтілиться. Якщо вона вела себе як свиня, то й стане в іншому житті свинею. Людина повинна вести себе так, щоб залишитись людиною. Треба прагнути до кращого. Можливо, ми змогли б знищити таким чином некрофільність та жорстокість сучасної культури.

***О. С. Пасічник, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
_asdf_asdf_@ukr.net***

ІНІЦІАЦІЇ ЗА ВІКОВОЮ ОЗНАКОЮ ЯК ОБРЯДИ ПЕРЕХОДУ

Питання про приналежність вікових ініціацій до перехідних обрядів життєвого циклу у пострадянській науковій літературі є дискусійним. Як зазначає Г. Любімова, першим (в російській традиції) звернув увагу на цю проблему Д. Зеленін, який в роботі "Обрядове святкування повноліття дівчиці у росіян" (1911 р.) пов'язав обряд стрибання до поніві зі святкуванням повноліття дівчат, тим самим віднісши його до розряду перехідних, визнаючи при цьому помилковою думку про те, що "обряди ініціацій на дівчат не розповсюджуються" [Любімова Г. В. К вопросу о ста-

тусе перехідних обрядов в восточнославянської культурної традиції. – Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. – Т. III. – С. 70]. А. Байбурін, розглядаючи в роботі "Ритуал у традиційній культурі" ритуали життєвого циклу (зокрема рекрутський обряд), зазначає, що "... відсутність ініціації компенсувалась тим, що її функції певною мірою були розподілені між іншими обрядами ... при цьому основне «ініціаційне навантаження» покладалось на весілля" [Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб. : Наука, 1993. – С. 65]. Таким чином, як слушно зазначає з цього приводу Г. Любімова, "... у вітчизняній науці відсутнє чітке розуміння статусу перехідних обрядів в східнослов'янській культурній традиції; визначення їх місця в системі традиційної обрядовості, в цілому, також досить ускладнене через відсутність загально визнаної типології останньої" [Любімова Г. В. К вопросу о статусе переходных обрядов в восточнославянской культурной традиции – Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. – Т. III. – С. 71].

Проте, на нашу думку, ініціації за віковою ознакою слід включати до категорії обрядів життєвого циклу з наступних причин. По-перше, обряди життєвого циклу повинні охоплювати весь життєвий цикл, всі найважливіші його етапи. Т. Бернштам, розглядаючи вікову структуру в російському селянському середовищі (що, в принципі, можна застосувати і відносно всього східно-слов'янського селянського середовища), виділяє такі вікові шари: діти; підлітки; молодь; дорослі; старі [Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. / Т. А. Бернштам. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1988. – С. 27–41]. Якщо перехід до дитинства (пологова обрядовість), від молоді до стану дорослих (весільні обряди) та зі стану дорослих до старих (весільні обряди відносно батьків молодят), а також обрядовість поховального циклу (перехід від статусу старих родичів до мертвих пращурів) включаються до перехідних обрядів життєвого циклу, то повинні до них належати і ритуали, в супроводі яких індивід здійснює перехід від вікової групи дітей до підлітків і від підлітків – до молоді. Якщо вилучити вікові ініціації з обрядів життєвого циклу, то складеться враження, нібито існує період в житті людини, коли її не супроводжують ці обряди, а це буде невірним. А. ван Геннеп зазначав з цього приводу, що "життя конкретної людини обумовлене послідовними переходами від одного віку до іншого та від одного роду діяльності до іншого" [ван Геннеп А. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М. : Восточная литература, 2002. – С. 8].

По-друге, стосовно пубертатних обрядів. За твердженням М. Тендрякової, "ініціації наділені своїми специфічними ознаками, що роблять їх якісно відмінними від інших обрядів переходу" [Тендрякова М. В. Мужские и женские возрастные инициации / М. В. Тендрякова // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 4. – С. 30]. На думку вченої, ці ознаки не прив'язані до природної лінії розвитку індивіда та дозволяють побачити

те, що зближує вікові ініціації з іншими посвячувальними церемоніями: 1) прилучення посвячуваного до таїнств, відомих лише тим, хто пройшов ініціацію (допуск до езотеричного знання) та включення його в певну замкнуту корпорацію; 2) штучна заданість ситуації переходу – "якщо, наприклад, пологові, весільні, поховальні обряди пов'язані з реальною подією в життєвому циклі людини... то в обрядах ініціації ситуація зламу старої соціальної позиції та пошук нової створюються штучно" [Тендрякова М. В. Мужские и женские возрастные инициации / М. В. Тендрякова // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 4. – С. 30]. Тут можна не погодитися з ученою, оскільки і пологові, і весільні обряди, як правило, також штучно задаються самою людиною (або групою людей). Також вона зазначає, що вікові ініціації орієнтовані на біологічний вік людини досить умовно, і виділяє так звані "пубертатні обряди" [Тендрякова М. В. Мужские и женские возрастные инициации / М. В. Тендрякова // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 4 – С. 30], які, на думку М. Тендрякової, помилково прирівнюються до вікових ініціацій.

На нашу думку, слід відрізнити ініціації як посвячення до таємних товариств та ініціації, що супроводжують перехід між статево-віковими групами, незважаючи на те, що в обох випадках діє схема ритуалів переходу. Хоча у деяких народів, і це буде показано нижче, вони можуть співпадати. Однак, всі обряди життєвого циклу так або інакше, в одних етносах більш жорстко, в інших – менш суворо прив'язані до віку індивіда. Як зазначає А. Байбурін з приводу весільної обрядовості, що, як відомо, входить до обрядів життєвого циклу, "...у кожній конкретній локальній традиції існували досить жорсткі вікові межі, в рамках яких здійснювалось укладання шлюбу. В іншому випадку (особливо при виході за верхню межу) людина потрапляла до категорії тих, хто вибився з ритму життя, і вже тому соціально неповноцінних людей" [Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб. : Наука, 1993. – С. 65].

Звичайно, поховальні обряди неможливо чітко прив'язати до віку, але стосовно весілля цей принцип безсумнівно спрацює. Нарешті, з приводу вікової прив'язки вікових ініціацій слід навести думку А. ван Геннепа, про те, що "варто відрізнити поняття *статева зрілість* від поняття *соціальна зрілість* (повноліття), так само як розрізняють поняття *фізична спорідненість* (кровна) та *спорідненість соціальна*" [ван Геннеп А. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М. : Восточная литература, 2002. – С. 67].

Отже, з огляду на наведені вище причини, вікові ініціації можна розглядати як перехідні ритуали життєвого циклу. Прослідковується певна закономірність: чим менш розвинутою є спільнота, чим більше наближена до первісного стану, тим більша міра посвячення в певні таїнства під час ініціації; і навпаки – чим розвинутіший соціум, тим меншим є ступінь сакралізації обряду, тим більше елементів гри в ньому. Варто також зазначити, що у деяких народів перехід з одного статево-вікового статусу-

су до іншого відзначається чітко вираженими і структурованими ініціальними церемоніями, в яких можна прослідкувати схему ритуалів переходу, однак у інших народів такої чіткої церемонії немає, а просто відбуваються певні обряди, починаючи з народження дитини, такі як перший крок, перше постриження і т. д.

*Е. А. Пилецкий, канд. филос. наук, ассист., КНУТШ, Киев
djenkins22@gmail.com*

ВИРТУАЛЬНАЯ АРХАИКА "РУССКОГО МИРА"

Современные идеологи так называемого "Русского мира" (патр. Кирилл (Гундяев), А. Дугин, Е. Холмогоров, К. Фролов) активно продвигают концепты "традиционных ценностей", "консервативной революции", "археомодерна" и тому подобных. Все они характеризуются известной реакционностью – радикальной (А. Дугин) или умеренной (Е. Холмогоров) – по отношению к модерну, идее прогресса, естественных и неотчуждаемых прав человека, секуляризму, демократии. Обозначенная парадигма предусматривает провозглашение определенной (архаичной) социально-политической модели общества "абсолютной", "вечной", "изначальной" и "богооткровенной". Под последней подразумевается "исконная" для Русского мира "православная цивилизация" – раз и навсегда богоустановленный идеальный порядок жизни человека и общества. Отсюда возникает отношение к "Русскому миру" как последнему форпосту абсолютной истины, божественной правды, противостоящему миру отступничества и греха в лице обобщенного "разлагающегося Запада".

"Русский мир" – концепция "вечного возвращения" в православный "золотой век". А. Дугин прямо указывает, что это псевдофеодальное, иерархическое (наподобие "божественной иерархии"), героическое и маскулинное общество "воинов и священников", не предусматривающее безрелигиозности, мультикультурализма, альтернативных идей и т. п. По сути, "новое средневековье" Русского мира – попытка вернуться к "иерархическому пространству" и "циклическому времени" домодерного общества, отказ от модерна, который видится некоей аберрацией богоустановленной жизни, нарушением абсолютного незыблемого идеала и, естественно, "антихристовым богоборчеством". Для идеологов Русского мира "Запад" буквально предал Бога, отпал от цивилизации, стал воплощением зла.

Парадокс заключается в том, что, делая отсылки к "благочестивому прошлому", представители идеологии "Русского мира" идеализируют виртуальную, никогда не существовавшую реальность "святой Руси". В данном случае миф "о вечном возвращении" полноценно не функционирует, т. к. сама идея "Русской цивилизации" является, в сущности, новоделом, базирующемся на "цивилизационной" логике Сэмюэла Хантингтона. "Русский мир" – глубоко постмодернистская концепция, осно-

ванная на современной интерпретации христианского наследия, где абсолютизируются дохристианские (!) мифологемы космической борьбы добра со злом, порядка с хаосом, "золотого века" и проч., при лишь формальном их обрамлении христианской догматикой и эстетикой. Для этой эстетики значимым становится образ "врага", который становится центром отрицательной идентичности "нас" против "них": "Русский мир" существует лишь постольку, поскольку есть противник, посягающий на "святую идентичность".

Идеологи "Русского мира" откровенно не замечают, что сам этот "Русский мир" представляет из себя уже нечто принципиально новое, трансформировавшееся вместе с естественным развитием общества (которое в волюнтаристическом ключе отвергается). Т. е., сам концепт – адаптация под новую реальность, а стало быть не "сияние вечной богооткровенной истины".

Посему, особенностью постмодерности "Русского мира" является аморфность его идеала. Все "непреложные истины" легко заменяются на противоположные в манипулятивной манере. Стабильность элементов "Русской цивилизации" поддерживается сиюминутной политической конъюнктурой. Любой догмат может быть изменен в угоду политической повестке (православие, коммунизм, язычество, евразийскость, традиционность и антиислам). Видимость целостности поддерживается только общностью реакционной риторики, а также быстрой текучестью подобных "догматов" и их множественных интерпретаций.

Так "Русский мир" совершенно естественно может сочетать "новомучеников" и откровенный сталинизм, христианский гуманизм и авторитарные формы управления (т. н. "симфония"). В идеологии "Русского мира" религиозная составляющая используется в качестве мистического и нравственного триггера необходимой политической повестки, а также для оправдания и иррационального "сглаживания" противоречий подобной политики. Мистическая парадоксальность православия становится инструментом навязывания "двоемыслия" и нравственного релятивизма.

***Д. О. Рачитских, студ.,
УРФУ им. Б. Н. Ельцина, Россия, Екатеринбург
redfo1691@gmail.com***

АНАЛОГИЯ ФЕНОМЕНОВ "БАРДО" И "КЛИНИЧЕСКАЯ СМЕРТЬ"

Феномен смерти давно знаком человечеству. Этой тайной интересуется человек еще со времен архаических религии. В разные времена, на разных этапах развития человечества рассматривается данный феномен и воспринимается по-разному. Также известно, что данный феномен является классическим для философии и религиоведения. Много трудов посвящено изучению проблематики феномена смерти. Профессор В. М. Розин писал, что архаический человек воспринимал

смерть как смену места существования. И в этом случае не боялся смерти. Но после появления более сложных религиозных, философских, социальных систем человек уже по-иному смотрел на смерть. У человека появляется индивидуальность, личность, и если рассматривать и более современные системы, то можно увидеть, что личность остро переживает состояние лишенности. Именно осознание смерти в двух этих разных антропологических моделях и порождает страх перед смертью и драматические ее переживания.

Но что же это за страх? Материалисты часто говорят о смерти как ничто. Нельзя говорить, что человек боится "ничто", т. к. это не совсем правильное понятие, и в большей степени, говоря о страхе перед ничто, человек накладывает на этот термин атрибуты, делая из ничто – нечто. Отсюда воспринимать страх перед смертью, как страх перед ничто, говорит о подмене понятий. Профессор Роберт Турман писал, что "Ничто" категорически невообразимо, и поэтому неправильно его изображать как цель, место назначения. Здесь мы видим, что материалисты верят в ничто для успокоения, но при этом это не доказуемо, и это и является верованием.

На деле же есть множество примеров и доказательств о возможности существования сознания после смерти. При этом есть особое сходство описания разных примеров существования этого феномена, как с религиозной точки зрения, так и с нерелигиозной. Интересно то, что до сих пор активно со стороны медицины изучается тема "клинической смерти". Многие ученые, медики не говорят об это как патологии, по крайней мере, в современном мире все говорят, что данный феномен существует. Есть много доказательств опыта клинической смерти. Интересно также и то, как сходится это со многими религиозными системами, в частности с тибетским буддизмом. Как писал Сергей Рязанцев в своей книге "Танатология – наука о смерти", – "Некоторые реанимированные рассказывают, что в первые минуты они не могли понять, что произошло. Находясь вне тела, они пытались общаться с окружающими, заговаривать с ними и с недоумением убеждались, что те не воспринимают, не слышат их... Описание подобного посмертного переживания содержит и тибетская «Книга мертвых». Умерший, говорится в ней, как бы со стороны видит свое тело и близких, оплакивающих его. Он тоже пытается окликнуть их, заговорить с ним, но никто не слышит его. Как и в случаях, рассказанных реанимированными, он не сразу понимает, что с ним произошло" [Рязанцев С. С. Танатология наука о смерти / Танатология (учение о смерти). – СПб., 1994. – С. 16].

Говоря о "Тибетской книге мертвых" используется важный и сложный феномен "бардо". Бардо (тиб. bardo), также Антарбхава (санскр. antarbhāva) – промежуточное состояние, буквально, "между двумя", пребывание индивида в промежуточном состоянии после смерти до нового рождения. Данный феномен хорошо описывает состояние после смерти. Анализ данного феномена (бардо) может помочь нам в

изучении феномена "клинической смерти", а также даст новые знания в изучении философии буддизма. В науке, философии и религии есть множество точек пересечения в рассмотрении разного рода феноменов. В особенности с буддизмом мы можем найти и проанализировать разные феномены, для получения новых, более полных знаний о картине мира в целом.

О. В. Ремез, студ., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
olgaremez@ukr.net

ВІДНОШЕННЯ ДО ДЕРЖАВИ В ДОКТРИНІ ЦЕРКВИ ІСУСА ХРИСТА СВЯТИХ ОСТАННІХ ДНІВ (МОРМОНИ)

Одним із символів віри, Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів, сформульованих засновником вчення – Джозефом Смітом, в останні роки його життя, є положення: "Ми віримо, що необхідно підкорятися государям, президентам, правителям та судовій владі, дотримуючись, шануючи і підтримуючи закон" [Символы веры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://mormon.org/rus/символы_веры/]. Воно повністю відображає відношення мормонізму до держави. Вірячи у постать Ісуса Христа, і вважаючи його моральним та суспільним ідеалом для людини, мормони керуються принципами, бути сумлінними громадянами у своїй країні, регіоні та місті. Виходячи із вчення Церкви уряди держав були засновані Богом на благо людини і він поклав відповідальність виконання законів на людей, як у своренні, так і виконанні, вважаючи це на благо суспільства.

Мормони також вірять у те, що місія Церкви полягає у тому, щоб проповідувати Євангеліє Ісуса Христа, а не вибирати політичних діячів. Тому адепти вчення дотримуються політичного нейтралітету.

Але при цьому, Церква наголошує на тому, що кожен окремий її послідовник може займати активну громадську позицію. "Ми, як і всі інші добропорядні громадяни, будемо прагнути поставити у влади тих людей, які будуть розуміти свої обов'язки та відповідальність по відношенню до могутнього народу; які будуть відчувати і усвідомлювати важливе довіру, надану їм голосом людей, що закликають їх стояти на сторожі закону" [Учение Президентов Церкви: Бригам Янг [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-brigham-young/chapter-36-earthly-governments-and-the-kingdom-of-god?lang=rus>].

Одним із ключових моментів у доктрині вчення ЦІХСОД є відданість країні, у якій вони народились та відродження національних традицій цієї країни. Один з Президентів Церкви Гордон Б. Хінклі сказав, що "хороший мормон зобов'язаний бути хорошим громадянином тієї землі, яка дала йому народження або яку він прийняв у якості свого будинку. Громадянин Божого Царства повинен стояти першим серед кращих Божих людей зі всього світу" [Гражданство [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://mormon.org/rus/гражданство/>].

Також у своєму вченні мормони дотримуються принципів свободи віросповідання.

Отже, можна зробити висновок, що – доктрина, Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів намагається виховати и прищепити у своїх адептів прихильне ставлення до правителів, дежавних та національних традицій, країни у котрій проживають самі члени Церкви, законслухняність і покірність згідно божим заповідям та вченню Церкви. Це сприятливо впливає на внутрішнє становище будь-якої держави, збагачуючи її, та кількість громадян, що можуть з повагою ставитися до законів та у будь-який момент стати до захисту власної держави, та вряховувати інтереси оточуючих.

О. А. Святенко, студ., КНУТШ, Києв
svyatenko.oleg@yandex.ru

ИДЕИ Ф. НИЦШЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ ДОКТРИНЕ САТАНИЗМА **А. Ш. ЛА ВЕЯ**

Актуальность работы: помощь в понимании сущности сатанизма для правоохранительных органов, в объяснительной криминологии, малой психиатрии, экспертных оценок в области религиоведения, в работе по нормализации девиантного, делинквентного поведения в психологии, социологии, педагогике, особенно в молодежной среде. Выводы работы могут быть использованы при расследовании преступлений связанных с религиозно-культовой практикой сатанистов, выявлении подозреваемых.

Новизна работы: имеется определенное количество работ по сатанизму, некоторые авторы даже ссылаются на косвенную связь сатанизма с идеями Ф. Ницше [см. например, *Саввин А. В.* Современный сатанизм: идейные истоки, доктрина, практика : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06.– М. : РАГС, 1999] однако нет работы, которая бы объединила бы все наработки и представила бы целостную картину изучаемого вопроса.

Цель работы: данная работа ставит своей задачей осветить всего лишь один аспект в изучении проблемы сатанизма, а именно общность идей Ф. Ницше с идеями основателя сатанинской секты "Церковь Сатаны" А. Ш. Ла Веа.

Нельзя не признать, что в философском смысле работа Ла Веа "Сатанинская библия" крайне слаба. Встречаются целые отрывки вырванные автором из контекста "Сила есть право" Рагнара Редберда, используются идеи А. Кроули [*Ланин С. А.* Сравнительный анализ учения А. Кроули и учения А. Ш. ЛаВеа // Точки. – 2010. – № 1–2(9). – С. 276–300] и Ф. Ницше. Философия Ла Веа – это скорее эклектика и компиляция, нежели самостоятельная философская мысль, ведь его идеи не произвели никакой революции в философии. Он скорее талантливый мистик и смелый организатор, нежели оригинальный мыслитель; новаторство Ла Веа заключается далеко не в этом, – а в том что он один из первых, опираясь

на материал предшествующих ему язычества, христианских ересей и вышеуказанных мыслителей, создал оригинальный религиозный культ.

Но, в чем же основные сходства идей Ф. Ницше и А. Ш. Ла Вей? Первое, что сразу бросается в глаза это антихристианская риторика свойственная обоим мыслителям. Оба они настаивают на том, что требования института христианской церкви необъективны, невыполнимы, уничтожают личность, заставляют ее отказаться от базовых человеческих потребностей, воспитывая в человеке культ вины, мазохизма и зависимости от нее. "Смерть Бога" – опорное понятие в философии Ф. Ницше, вложенное им в уста пророка Заратустры: то как печальная констатация факта, то как яростное рычание льва создающего себе свободу для нового созидания. Вторая глава, второй книги Сатанинской библии Ла Вей носит название "Разыскивается Бог живым или мертвым". В ней острым ребром ставится вопрос об актуальности христианских ценностей в наше время. В целом, Ла Вей скептически рассматривает вопрос христианства, склоняясь к позиции Ф. Ницше. Заканчивает Ла Вей главу словами: "Подытоживая дебаты о том, умер Бог или нет, можно сказать, что если он еще и не мертв, то ему не мешало бы обратиться за помощью!" [*Ла Вей А. Ш. Сатанинская Библия.* – М. : Unholy Words, Inc. (РЦС), 1997. – С. 20]. Также как и Ницше Ла Вей прямо выступает за раскрепощение дионисийских сил природных инстинктов в человеке, считая, что "среднестатистическим работающим мужчинам и женщинам из среднего класса недостает подходящего выхода их желаниям", и далее: "Расстройство наших естественных инстинктов – вот причина, ведущая к разрушению наших душ и тел" [Там же. – С. 39].

Ла Вей прямо указывает на то что так или иначе все, в ком бушует жажда "земного триумфа", уже становятся на путь конфронтации с христианской церковью, а значит в них "обитает потенциал Сатаниста". Причем подобную жажду Ла Вей усматривает не только в отношении к "финансовым воротилам, промышленникам", но также и к "поэтам", "диктаторам" и вообще всем "полководцам мировой деятельности" [Там же. – С. 49], что выносит так называемый "земной триумф" на метафизический уровень, коему подчиняются все живые существа, что созвучно ницшеановской "воли к власти". И Ла Вей и Ницше сосредотачивают свое внимание на этом, посюстороннем мире, призывая отказаться от иллюзорного мира загробного счастья. Ла Вей пишет: "Мы устали от недостатка заслуженных нами удовольствий жизни. Сегодня, как и всегда, человеку нужно насладиться здесь и сейчас, вместо того, чтобы ждать получения своих наград в раю" [Там же. – С. 39]. Ф. Ницше формулирует эту проблему, следующим образом: "Когда жизненный центр тяжести переносят из жизни в «потустороннее» – в ничто, то тем самым вообще лишают жизнь центра тяжести... Жить так, чтобы не было более смысла жить, – это становится теперь «смыслом» жизни..." [*Ницше Ф. Антихрист // Соч-я : в 5 т. Т. 5.* – СПб. : Азбука, 2011. – С. 303]. Там же Ницше дает положительную оценку язычеству: "Язычники – это все

те из относящихся к жизни положительно, для которых Бог служит выражением великого «Да» по отношению ко всем вещам" [Там же. – С. 319].

В философии Ницше лев, символизирующий бесстрашие и свободу, бросает вызов великому дракону: "«Ты должен» называется великий дракон. Но дух льва говорит «я хочу»". Победив великого дракона, лев завоевывает свое право "на священное Нет" [Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч-я : в 5 т. Т. 3. – СПб. : Азбука, 2011. – С. 35]. Ла Вей, в свою очередь, пишет: "Ни перед одним из твоих печатных идолов я не склоняюсь в смирении и, тот, кто изрек «ты должен» – есть мой смертельный враг" [Ла Вей А. Ш. Сатанинская Библия. – М. : Unholy Words, Inc. (РЦС), 1997. – С. 14]. Один из основных тезисов Ф. Ницше в "Эллингство и пессимизм", звучит как: "Только как эстетический феномен бытие и мир оправданны в вечности". Таким образом у Ф. Ницше место "морали" занимает "прекрасное". В сатанизме Ла Вея последний, девятый грех сформулирован как "Отсутствие эстетического начала". Ницше пишет: "жизнь по существу своему есть присвоение, нанесение вреда, насилие ... угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия ... эксплуатация" [Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч-я : в 5 т. Т. 5. – СПб. : Азбука, 2011. – С. 451]. Мир, который видится Ла Вею полностью согласуется с этой картиной, люди для него скорее опасные, хищные звери, нежели божественные создания: "иногда лучшие, чаще же худшие, чем те, кто ходят на четырех лапах; ... самые опасные из всех животных!" [Ла Вей А. Ш. Сатанинская Библия. – М. : Unholy Words, Inc. (РЦС), 1997. – С. 12].

Более того, Браен Уорнер, более известный под своим сценическим псевдонимом Marilyn Manson, имеющий чин "Преподобного Церкви Сатаны", а также близко знакомый с Ла Веем и даже считавший его кем-то вроде отца, пишет в своей автобиографии "Долгий, трудный путь из ада", что оба они находили вдохновение в книгах Ницше, а также указывает, что будучи в "замке" Ла Вея видел на стеллажах его библиотеки кроме всего прочего также и книги Ф. Ницше.

Подводя итог всему вышесказанному можно сказать, об отчетливом сходстве ключевых идей Ницше и Ла Вея, проявившихся в главном идеологическом труде сатанизма Ла Вея "Сатанинской библии", а именно: радикальное непринятие христианских ценностей, смерть Бога, воля к власти, образ сверхчеловека, эстетизм, индивидуализм.

Я. І. Тетеря, студ., КНУТШ, Київ
yana.teteria@ukr.net

СИНТЕЗ РЕЛІГІЇ ТА МЕДИЦИНИ ДАВНІХ СЛОВ'ЯН. ВТРАТА САКРАЛЬНОСТІ МЕДИЦИНИ У НАШ ЧАС

Очевидно, самих політеїстичних поглядів слов'ян було замало для збереження душі та тіла. Задля власного порятунку давні слов'яни були змушені звертатись до природних стихій: вогню, води, землі та повітря.

Містика вогню завжди супроводжувала медицину наших предків. Доводить це той факт, що для оздоровлення спалювався одяг хворого, до вогню кидали виліплені з глини частини тіла хворого. Цілющою вважалася також дощова вода, роса; град та сніг поважали як небесних посланців. Тому кожна стихія наділялась особливими сакральними, лікувальними, цілющими рисами. Попри сформований культ поклоніння богам, це не рятувало від нападів хвороб та інших проявів фізичних занедажвань. Тому релігійним поглядам слов'ян притаманна персоніфікація хвороб-перенесення їх до сонму божеств.

У слов'ян хвороби поставали як живі істоти, щось зовнішнє, що приходить і відходить. Тому наші пращури стверджували, що хвороба "входить" до тіла хворого. Отже, слов'яни не розглядали хворобу як зміни у тілі.

До нашого часу дійшов цілий перелік персоніфікованих хвороб: Лихоманка, Сухоти, Чума, Холера, Цинга, Віспа, Гостець, Куряча сліпота, Ячмінець, Морова Діва, Опівночниця, Коров'яча смерть, Зурочення тощо. Одних хвороб боялись (Зурочення), інші – шанували (Віспа). Кожній хворобі був притаманний свій образ. Наприклад, Морову Діву уявляли худю, високого зросту, у білому одязі та зі скуйовдженим волоссям. Обходячи оселі, вона помахом червоної хустинки навіювала хворобу на цілу родину, і лише голод чи справа примушували її виходити із житла. Яскравим прикладом лікувальної терапії вважалася Віспа: хворих на віспу парили у лазні, рани заживляли горілкою, присипали попелом і пилом з вугілля. Віспу шанували: тільки починалася епідемія – готували млинці, пироги, йшли у хату хворого і кланялись йому. Пращури вірили, що після смерті хворого кожна віспинка на тілі перетворювалася на перли [Кононенко В. А. Українська міфологія та культурна спадщина. – Харків : Фоліо, 2011. – С. 230, 244].

Окрім лікування обрядами, що здійснювалось звичайними людьми, вигання хвороб проводили знахарі, чаклуни. Знахарі – це люди з великою надприродною силою. Вони примушують навіть духів виконати свою волю. Знахар творить попросту чудеса і через те, власне, набирає авторитетності та пошанівку у простих людей. З матеріального боку його становище буває теж не зле, бо ті, що вдаються до нього, не приходять ніколи з порожніми руками [Гнатюк В. Нарис української міфології. – Л., 2000. – С. 231]. Знахарі використовували замовляння хвороб – віру у силу слова, у те, що промовлене слово теж матеріальне і може відігнати хворобу, виганяючи її із тіла хворого. Слов'яни вважали, що слово може змінити дійсність. Таємні замовляння, які у західних слов'ян називали формулами, ретельно приховувались. Вважалося, що у замовлянні має бути така сила, яка б змусила сили небесні та земні підкоритись.

Як відомо, елементом народної медицини у слов'ян було траволікування. До питання сакральності траволікування звертаюся, спираючись на те, що воно не базувалося на науці (анатомії, хімії, біохімії), а тому тамувало священність та мігічність. Здебільшого лікуванням травами займалися шептухи та відьми, Безумовно, якоюсь мірою це виражає

відголоски матріархату. Шептуха – "кандидатка" на посвяту у відьми. Відьма ж у свою чергу – втаємничена шептуха, що пройшла обряд посвяти. Вони наділяли траву-зілля властивостями Матінки Сирої Землі. Застосовувались для зовнішнього лікування не лише лікарські, а й отруйні рослини: дурман, беладонна, чемериця, папороть, багно болотяне, купина. У слов'ян властивості лікувальних трав вивчались протягом багатьох поколінь і були не теоретичними, а практичними, що давало змогу поступово розвивати медицину. Збирали трави за спеціальними правилами. При цьому запитували дозволу у рослин перед збором, а також дякували землі за надані ліки. Бралися за цю справу лише в чистій сорочці з обов'язковою молитвою напередодні. Знали, що кожен вид рослин має свій час та найбільшу силу зцілення. Перед лікуванням читали молитви, в яких зверталися до небесних світил, сил природи [Гаврилюк О. Культ природи у давніх слов'ян [Електронний ресурс] / Лісовий вісник. – Режим доступу : <http://lisvisnyk.at.ua>].

Спираючись на усе вище зазначене, явним є те, що релігія була присутня фактично в усіх обрядах лікування. Однак, не варто забувати й те, що технічний прогрес на той час був рівний нулю. Чи не є цей чинник головним доказом сакральності медицини? Не маючи необхідного знаряддя для операцій, сучасних препаратів, медицина прашурів у прямому сенсі "благала" втручання релігії, як шляху віри у допомогу вищих сил.

На жаль чи на радість, сьогодні лікувальна справа поступово, але неминуче втрачає сакральність. На зміну відьмам та чарівникам прийшли ворожки, цілителі, провидці, астрологи та інші. Вони апелюють до тих же давніх способів, але, на відміну від своїх попередників, займають відносно низький щабель у суспільстві, їх авторитет є сумнівним. Із розвитком науки увесь романтизм та магічність медицини зникає: замість віри у силу небес сучасники більше покладаються на оздоровлення завдяки тисячам новітніх ліків, винайдених людиною.

*І. М. Фенно, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
ira.fenno@gmail.com*

МОДЕРНІЗМ В ІСТОРІЇ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Модернізм у католицькій теології, що зародився у кінці XIX – на початку XX століття, демонструє способи і шляхи здійснення діалогу релігійної традиції з викликами сучасності. За умов значних трансформацій у суспільно-політичному житті, наукових зрушень актуальним постає питання можливості та необхідності реакцій релігійних традицій на ці процеси. Завдяки спробам прийняти, осмислити і адаптувати ці зміни до доктринальних настанов та культових практик католицизм називають "живою традицією" є, який за словами дослідників є не тільки історичною традицією, а традицією, що продовжує розвиватись, рости і змінюватись (Т. Рауш) [Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 5].

У найбільш узагальненому вигляді модернізм протиставляють фундаменталізму та традиціоналізму, та визначають як філософсько-світоглядний напрямок в межах певної релігії, що відстоює необхідність її змін та розвитку (П. Гуревич). "Будучи одним з видів пристосування релігії і церкви до нових соціальних умов, змінених масовій свідомості, релігійний модернізм виражає тенденцію оновлення релігійного життя" [Гуревич П. Фундаменталізм и модернізм как культурные ориентации / П. Гуревич // *Общественные науки и современность*. – 1995. – № 4. – С. 159]. Це оновлення релігійного комплексу стосується введення нових понять та уявлень, змінених форм та богословських обґрунтувань положень віровчення, введенні нових елементів у культуру та позакультуру діяльність релігійних організацій. Подібні тенденції засвідчують прагнення релігійної організації певним чином адаптуватись до нових реалій та умов свого існування та реагувати на суспільні запити та виклики.

У подібних визначеннях прослідковується зв'язок релігійного модернізму з модернізацією, що активно досліджується соціологією релігії. Російський дослідник О. Ваторопін у своїх працях ґрунтовно проаналізував релігійний модернізм та запропонував таку дефініцію, що відображає цей зв'язок: "Релігійний модернізм – це парадигмальне поняття, яке встановлює взаємозв'язок, характер взаємодії між релігією як цілісною динамічною духовно-соціальною підсистемою і суспільством як соціальною системою, що перебуває у процесі модернізації" [Ваторопін А. С. Релігійний модернізм и постмодернізм [Електронний ресурс] / А. С. Ваторопін. – Режим доступа : http://www.kgau.ru/distance/resources/alex/bib/2001_7-12/Vatoropin.doc]. Спираючись на таке визначення дослідник вводить наступне розрізнення релігійного модернізму та модернізації релігії. Під модернізацією релігії маються на увазі процеси, пов'язані зі зміною її внутрішнього змісту, що становить процес еволюції релігії. Тим не менш, він утвердився в зазначеному значенні в релігієзнавчій літературі. Поняттям "релігійний модернізм" позначаються процеси в соціально-релігійній сфері і мають відношення до соціальної модернізації [Ваторопін А. С. Релігійний модернізм и постмодернізм [Електронний ресурс] / А. С. Ваторопін. – Режим доступа : http://www.kgau.ru/distance/resources/alex/bib/2001_7-12/Vatoropin.doc]. Таким чином, як видно з такого розрізнення, принципове значення мають причини тих змін, які відбуваються у релігії та їх вияви, або виключно у внутрішньо релігійній сфері, або ж у сфері відносин "суспільство-релігія".

Процеси змін, що були ініційовані спочатку в сфері дослідження біблейських текстів та розвитку віровчення, а потім значне розширення їх спрямованості і на суспільне вчення, ставлення до науки, їх богословські обґрунтування, засвідчують наявність у Римо-католицькій церкві взаємообумовленого процесу релігійного модернізму та модернізації релігії.

В енциклопедичному словнику "Релігієзнавство" (ред. А. П. Забіяко, О. М. Красніков, Є. С. Елбакян) зустрічаємо подібне конфесійно зорієн-

товане визначення, де у вузькому значенні під релігійним модернізмом розуміється "інтелектуальний рух в кін. ХІХ – на поч. ХХ ст. в середовищі католицьких теологів, зусилля яких були спрямовані на реінтерпретацію християнства світлі сучасних наукових знань, філософських концепцій та суспільно-політичних тенденцій і діяли як протипага позиціям офіційного католицизму" [Религиоведение : энциклопедический словарь / сост. и общ. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект, 2006. – С. 647]. Основними представниками-модерністами є: у Франції – А. Луазі, Л. Лабертоньер, Е. Ле Руа; в Англії – Д. Тіррел, Ф. фон Хюгель, в Італії – А. Муррі, А. Фогаццаро.

Модерністський рух у Римо-католицькій церкві на мав організаційного оформлення, а виник внаслідок теоретичних узагальнень позицій теологів та релігійних діячів з різних країн, яких об'єднувало те, що вони застосовували нові методи до біблеїстики та історії, тим самим здійснивши спробу налагодження діалогу з сучасністю. Значимість цих методів Т. Рауш охарактеризував так: "Ці «критичні» методи...відкрили новий багатий світ біблейського богослов'я, що оригінально підходив не тільки до самих текстів, але також і до шляхів, якими Боже одкровення проявлялось в історії народу Божого" [Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 15]. Внаслідок використання таких методів, віроповчальні істини релігії трансформувались з об'єктивних істин у символи, до феномену чуда знаходились логічні обґрунтування, а християнське одкровення інтерпретувалось раціоналістично, таким чином втрачаючи надприродну витоковість, а розглядалось як узагальнення та вираження релігійного досвіду.

Серед причин виникнення і розгортання модерністських ідей визначають кризу позитивізму. Відтак узагальнюючи М. Бердяєв зазначав: "Модернізм – рух переважно розумовий, він пов'язаний з кризою західного католицизму і кризою сучасної європейської свідомості... Модернізм є досвідом поєднання католицизму з новим духом, з сучасною науковою свідомістю, подібно тому як силлонізм намагався поєднати католицизм з сучасною демократією" [Бердяев Н. А. Католический модернизм и кризис современного сознания [Электронный ресурс] / Н. Бердяев // Духовный кризис интеллигенции. – Режим доступа : http://odinblago.ru/berd_kat_modern].

Таким чином, в основі модернізму прагнення оновити теологію, церкву, та й релігію і суспільство загалом. Проголошувалась необхідність перегляду ключових для католицької церкви питань, теологічного, історичного та соціального вимірів, а саме ставлення до Біблії, переосмислення догматів та літургії, теологічних обґрунтувань чуда, віри, таїнств церкви; значення і місія Церкви в історії людства, питання християнської історії; соціальної ролі Церкви. Питань, що в подальшій історії католицької церкви стали, стали ключовими в осмисленні, вже починаючи з ІІ Ватиканського собору.

А. І. Фіалковська, студ., КНУТШ, Київ
legna_krad@mail.ru

РОЛЬ ПСИХОТРОПНИХ ЗАСОБІВ У ШАМАНСЬКИХ ПРАКТИКАХ СИБІРУ

Шаманізм, як найдавніша форма релігії для більшості народів світу, має певні спільні характеристики в окремих проявах, і схожий набір методів для досягнення зміненого стану свідомості. Хоча вірування давніх людей на Сході відрізнялися від вірувань племен з Заходу, можна все ж виділити загальні риси процесу входження в екстаз, а також родинний зв'язок у використовуваних засобах. Століттями шамани користувалися психотропними рослинами для того щоб досягнути таємниці світу духів. У кожній культурі можна знайти свої способи відкриття свідомості, але багато в чому описані наслідки сходяться, що наштовхує на думку про загальне джерело. Швидше за все, таких джерел було декілька. Розглядаючи історичний розвиток племен і народностей Сибіру, варто виділити факт проведення грибних церемоній. За даними археологів, наскальні зображення Пегтимеля на Чукотці, датовані в межах I тис. до н. е. – I тис. н. е. вже містять антропоморфні фігури в грибоподібних шатах, а також гриби як предмети [Диков Н. Н. Наскальные загадки Древней Чукотки. Петроглифы Пегтымеля. – М. : Наука, 1971]. Американський міколог Вессон у своїй роботі "Росія: гриби й історія" (1957) робить сміливе припущення, що використання грибів як наркотиків, зокрема мухоморів (лат. *Amanita Muscaria*), веде свій початок ще з часів кінця льодовикового періоду, пояснюючи це тим, що дерева, у зв'язці з якими може рости цей гриб, з'явилися відразу після відступу льодовика [Wasson V. P., Wasson R. G. Mushrooms, Russia and History. – 1957]. Про мухомори, як про шаманські гриби, згадується також в етнографічних матеріалах Північно-Східної географічної експедиції 1785–1795 років [Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции. – Магадан, 1978. – 174 с.] Частина дослідників, до яких належить і М. Еліаде [Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза], стверджують, що використання грибів в шаманській практиці, – це деградація культурної спадщини та спрощення ритуалу досягнення зміненого стану свідомості. Так чи інакше, немає ніяких сумнівів в тому, що мухомори використовувалися і до сих пір використовуються як галюциногени в племенах і народах Сибіру. Особливо поширеним споживання цих грибів було серед коряків, використовували їх також південні тихоокеанські чукчі і групи південних ітельменів. Психотропні властивості мають не всі види мухоморів, а тому ареал поширення потрібних грибів не настільки великий. При цьому, ті племена, які не використовували *Amanita Muscaria* для власного споживання, збирали гриби для обміну або продажу. Є відомості, що їх вживали не тільки на території північно-східного Сибіру, а також такі народи як якути, юкагири і обські угри.

До складу червоного мухомора входять два алкалоїди – мускарин і мікоатропін. Найбільш сильнодіючим є перший. Порівняно невелика

доза цієї отрути може призвести до летального результату. Астахова В. Г. у книзі "Загадки отруйних рослин" виділяє третій вид отрути, – мускарин, або грибний атропін (мікоатропін), речовина, дуже близька за складом до атропіну беладони [Астахова В. Г. Загадки ядовитых растений. – М. : Лесная промышленность, 1977]. Саме вона викликає сп'яніння, марення і галюцинації. Проаналізувавши оповіді і легенди про грибний культ серед народностей Сибіру, можна помітити, що середня доза споживання – три капелюшки. Хоча, є багато згадок про те, що шаман під час камлання може використовувати до тридцяти грибів. Науково не доведено точну кількість грибів, яка може привести до летального результату. Чи є споживання *Amanita Muscaria* найдавнішим способом входження в транс? Гіпотетично, на основі існуючих непрямих ознак можна навести переконливий доказ цієї теорії. До того ж, існують припущення, що загадкова "сома" індусів, а так само існування берсерків є нічим іншим, як наслідком вживання мухоморів.

На сьогоднішній день властивості мухоморів до кінця не вивчені. Відомо, що *Amanita Muscaria* використовувалася сибірськими народами для лікування, для проведення свят (як стимулюючий засіб), а також перед битвами або полюванням. Невелика кількість грибів надавала сили та енергії на короткостроковий період. З іншого боку, шамани використовували мухомори для проведення ритуалів входження в екстаз, для отримання відповідей з боку духів, і для подорожі по нижньому і верхньому світах. Мухомор при цьому був не тільки засобом, а й провідником. Існують оповіді про хлопчиків-мухоморів, антропоморфних істот з ознаками грибів, які допомагають шаману в його подорожі. Народи і племена Сибіру ставилися до цих грибів не як до їжі, а як до окремого племені, живим істотам з думкою і пам'яттю.

На основі існуючих фактів і етнографічних досліджень можна зробити припущення, що про властивості *Amanita Muscaria* на території Сибіру знали ще з доісторичних часів, і відповідно культ грибів розвивався паралельно з розвитком самих племен, а не є деградацією шаманізму.

Для того, щоб затвердити або спростувати дані теорії, необхідно більш глибоко вивчити історію племен Сибіру а також їх літературну спадщину. Можливо, схожі легенди народів Індії та Америки мають загальний витік з переказами північно-східної Росії, що може призвести до переосмислення історії розвитку стародавніх вірувань.

Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
sacerdos@ukr.net

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РЕАЛІЗАЦІЇ ПРИНЦИПУ СВОБОДИ СОВІСТІ В ЗАКОНОДАВЧІЙ ТА ОСВІТЯНСЬКІЙ СФЕРАХ

Релігійні організації і об'єднання в Україні вносять певний вклад в становлення внутріполітичної стабільності і конфесійної злагоди в країні. Вони намагаються стверджувати толерантність і злагоду в державно-

конфесійних і міжконфесійних відносинах, не допускати порушень конституційних гарантій свободи совісті, положень законодавства, протистояти розповсюдженню релігійного екстремізму.

Держава в свою чергу забезпечує принцип свободи совісті. Зміст категорії "свобода совісті" – це право громадян сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, відправляти релігійні культу або додержуватися гуманістичного світогляду.

Ці конституційні положення поєднуються із законодавством про релігійні культу і створюють єдиний комплекс правового регулювання та важливих гарантій здійснення свободи совісті. Свобода совісті оберігається цивільним, кримінальним, адміністративним та сімейним правом; питання щодо забезпечення свободи совісті є в законах про освіту, про працю та інших законодавчих актах.

Закон "Про освіту" деталізує принципи наукового, світського характеру освіти у державних навчальних закладах, що є вільними, незалежними від політичних партій, інших громадських і релігійних організацій, хоч належність працівника освіти до якоїсь з них не є перешкодою для педагогічної діяльності. Доступ до різних форм і рівнів освіти надається громадянам незалежно від їхнього ставлення до релігії. Священнослужителі нарівні з іншими працівниками науки, культури, інших сфер життя суспільства за рішенням ради навчального закладу можуть брати участь у навчальному процесі, керівництві учнівськими, студентськими об'єднаннями за інтересами, сприяти інтелектуальному, культурному розвитку учнівської, студентської молоді, надавати консультаційну допомогу педагогам. Так само, як і інші педагогічні працівники, духовна особа зобов'язана, зокрема, готувати молодого громадянина до свідомого життя в дусі взаєморозуміння, миру, злагоди між усіма народами, етнічними, національними, релігійними угрупованнями.

У зв'язку з послідовним відокремленням школи від церкви необхідне розуміння світського характеру системи освіти, а також викладання релігієзнавчих предметів у державних освітянських закладах та визначення їхнього статусу серед циклу гуманітарних наук. Тому мають сприяти такі спеціальності в класифікаторі галузей знань як "Релігієзнавство" і "Боголов'я".

"Релігієзнавство" – це галузь науки, яка вивчає філософію релігії, етнологію релігії, історію релігії, релігійної і релігієзнавчої думки, соціологію і психологію релігії та тенденції розвитку сучасних релігійних і міжконфесійних процесів.

Наукові дослідження у цій галузі сприяють виробленню наукового ставлення до релігії як соціального та духовного явища. Теоретичні дослідження матимуть і практичне значення: прогнозування розвитку інституційних процесів у церквах України, міжконфесійних відносин, а також опрацювання рекомендацій по їх стабілізації і оздоровленню в руслі духовного і національного відродження, удосконалення державно-церковних відносин і здійснення програми українського екуменізму. Роз-

робки дозволяють теоретично обґрунтувати на основі принципу свободи совісті становлення у суспільстві і освітянському середовищі атмосфери толерантності, подолання релігійної нетерпимості, фанатизму та екстремізму, використання морального потенціалу релігії у процесі зміцнення державної незалежності України.

Викладання, яке здійснюється у процесі читання лекцій, проведення семінарських і практичних занять, виконання самостійних робіт, що передбачають підготовку аналітичних довідок, експертних висновків, проєктів має базуватися на високому рівні професіоналізму і не допускати науково-педагогічної неохайності, коли у підручниках зустрічаються неточності навіть у назвах релігійних організацій (єговісти, несторіани тощо), а також є приклади необ'єктивної, конфесійно-упередженої експертизи в залежності від претензій тієї чи іншої релігійної організації на статус основного носія у вирішенні проблем національно-духовного відродження. Натомість потребує релігієзнавчої уваги і вільнодумча проблематика. Переоцінка традиційно поширених релігійних ідей, індиферентність уявлень, тлумачення релігії з позицій здорового глузду, суспільної практики, науки відображені у філософії, природознавстві, фольклорі, ересьях, світській літературі. Все це стало загальнокультурним тлом для формування вільнодумства в системі духовної культури. Зараз у Європі відбувається глибока гуманістична революція, пов'язана з секуляризацією суспільства, з домінуванням наукового світогляду, який стає основою глобальної етики світової спільноти. І тому теза про незаперечну роль релігії у формуванні духовності та моралі доповнюється ідеалами світського гуманізму і вільнодумства, які в постійному і толерантному діалозі повинні йти у майбутнє. Безперечно, набутий досвід необхідно використовувати для виходу з тяжкої релігійної ситуації в Україні, досягнення міжконфесійної злагоди, цивілізованих відносин між віруючими і вільномислячими людьми.

На "виході" будемо мати спеціаліста з вмінням використання творчого підходу, ініціативи у професійній діяльності, усвідомлення високої соціальної значущості своєї професійної діяльності, поглиблення навичок міжкультурного діалогу, набуття вміння системно та науково аналізувати соціально-значущі проблеми, процеси, факти, використання нормативно-правової бази при вирішенні фахових завдань, використовувати різноманітні методи у професійній діяльності, набуття навичок пошуку та використання інформації з різних джерел, володіння іноземними мовами на рівні, достатньому для вирішення професійних завдань.

А. О. Черненко, студ., КНУТШ, Київ
anna@flyche@rambler.ru

"NEW ATHEISM" ЯК ПРОЯВ СУЧАСНОГО ВІЛЬНОДУМСТВА

Поняття вільнодумство включає в себе багато змістовних складових, що часто є збудником неправомірної інтерпретації цього феномену. На-

даючи, різних або однобоких сенсів вільнодумству, прирівнюючи його, наприклад, лише до атеїзму, або світського гуманізму, ми потрапляємо в пастку обмеженості розуміння того, що насправді собою являє вільнодумство. Вільнодумство може розглядатись як боротьба з догматизмом, консерватизмом чи клерикалізмом, або ж ми можемо говорити про вільнодумство як не про вид боротьби, а раціоналістичний погляд на всі сфери чи процеси, які відбуваються, не обмежуючи себе лише релігійним аспектом. Теоретик вільнодумців Джон Робертсон визначає вільнодумство як, "з одного боку, свідомий протест проти відомої фази або фаз традиційних релігійних доктрин; з іншого боку, вільнодумство виражає вимогу мислити вільно (не в плані порушення логіки, а в повній відповідності з нею) щодо проблем, що мають велике практичне та інтелектуальне значення; вільнодумство включає також і актуальну практику такого мислення" [Robertson A. Short History of Freethought / A. Robertson. – New York, 1957. – D. 4. – 478 p.]. Існує безліч форм вільнодумства та його напрямів. "New Atheism" або Новий Атеїзм досить складно назвати формою вільнодумства в чистому вигляді, адже це скоріше пережиток атеїзму як такого, тому ми йменуємо цей рух нічим іншим, як проявом сучасного вільнодумства.

В основу цієї нової течії лягли різні праці відомих філософів та громадських діячів, які вважають, що релігія є пагубною для суспільства і критикують існування Бога шляхом наукових методів. Віктор Стенджер в своїй праці "Новий атеїзм" представляє цей рух в якості нового в культурному ландшафті Сполучених Штатів, хоча відмінності між "новими атеїстами" і "дуже старими безбожниками" і агностиками, такими як Д. Дідро, Д. Юм, П. Гольбах, і Б. Рассел досить невеликі. В. Стенджер коментує: "... нові атеїсти не намагаються відняти комфорт віри. Ми намагаємося показати, що життя набагато зручніше без неї" [Cimino R., Smith C. The New Atheism and the Empowerment of American Freethinkers // Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal / ed. by Amarnath Amarsingam. – 2010. – P. 139]. Представниками Нового Атеїзму стали: С. Харріс "Кінець віри", Д. Деннет "Руйнуючи чари: релігія як природне явище", Р. Докінз "Бог як ілюзія", К. Гітченс "Бог не любов", В. Стенджер "Бог: невдала гіпотеза". А. Плантінга в одному із інтерв'ю в "Русском журнале" дає відповідь на питання, хто на його думку є "Нові атеїсти" – суть епігони філософії натуралізму, яка в їх уявленні є невід'ємним атрибутом будь-якої наукової дисципліни, зокрема – "це люди, які розглядають науку в якості свого роду знаряддя проти релігії". Найбільш доречним це визначення можна застосувати відносно Д. Денета, який ставить філософський натуралізм, як основну аргументацію проти релігії: "Моєю фундаментальною точкою зору є натуралізм, ідея, що філософські дослідження не перевищують дослідження в галузі природничих наук, але в партнерстві з тими встановленими істинами підприємств, і що підходяща робота філософів тут полягає в уточненні та уніфікації часто ворогуючих перспектив в одному багатому всесвіту" [Dennett D. Freedom Evolves. – 2003. – P. 14]. Окрім цього, в книзі "Руйнуючи чари: релігія як природне явище" Д. Деннет пише про можливість існування

області людської діяльності, де тільки релігія здатна розпоряджатися, і до якої наука не може належним чином мати відношення, а релігія може. Але це не означає, що і наука не може або не повинна вивчати цей самий факт. Для прикладу: "Я не вважаю, що наука повинна намагатися зробити те, що робить релігія, але досліджувати науковими методами те, що вона робить, слід" [Dennett D. Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. – 2006. – 456p].

К. Гітченс відстоює різко негативні позиції щодо релігії і всієї релігійності в цілому, називаючи себе антитеїстом. Якщо Р. Докінз та Д. Деннет залишають долю ймовірності релігії, то К. Гітченс віддає її нападакам, аргументуючи різними прикладами з історії, наприклад: хрестові походи, обрізання, самобичування, теракти 11 вересня і знищення Баміанських статуй Будд в Афганістані талібами. В дискусії "Про велич Бога" К. Гітченса і Дж. Леннокса, перший, говорить про те, що атеїсти дотримуються тієї точки зору, що в відношенні сотень, якщо не тисяч, придуманих за час існування людства богів і релігійних культів, зараз існують примірно три альтернативних точок зору. Перша, що всі боги і релігії – істинні. Друга – хибні. А третя, що істинною є лише одна з них. Атеїзм проходить крізь уявний парадокс, як лезо Оккама. Навіть якщо ви вірите в бога, безглуздо уявляти, що бог повинен перед вами виправдовуватися. І все ж віруючий звалює на себе нездійсненне завдання тлумачення волі невідомого, тим самим прирікаючи себе на безглузді запитання. Але варто відкинути припущення про існування бога, і ми можемо озирнутися і пустити в хід свій розум – наше єдине надбання [Хитченс К. Бог не любов: Как религия все отравляет. – М. : Альпина нон-фикшн, 2011. – 365 с.]. Попри ряд прикладів, які негативно висвітлюють релігійний світ, К. Гітченс називає альтернативу релігії, а саме – розум. С. Харріс глибоко переконаний, що релігія і віра стоять на шляху розвитку людства і є джерелом його заторможення, особливо полемізуючи на полі "ісламського екстремізму". Американський публіцист стверджує, що віра неминуче породжує проблеми у світі і, що навіть "помірна" віра, хоча і ненавмисно, ставить під загрозу наше існування. Потрібно помістити такі явища, як моральність і духовний досвід, в контекст раціонального світогляду. Для цього нам потрібно більше дізнатися про роботу людського мозку, про нашу генетичну спадкоємність і про історію релігійних ідей [Харрис С. Конец веры. Религия, террор и будущее разума. – М. : Эксмо, 2011. – 496 с.]. Наукові дослідження, на його думку, є одним і беззаперечним фактом існування, що підтверджує ті чи інші положення про світ, а такі речі, як містичний досвід, приречені на необхідність вивчення та дослідження саме науковим шляхом. Належне місце надається діалогу філософії і науки. На його думку, розкол між фактами і цінностями – і, отже, між наукою і мораллю – це ілюзія. Р. Докінз апелює до доказів та аргументів, аніж до віри чи релігійних почуттів, при цьому стверджуючи, що якщо всі докази у всесвіті виявилися на користь креаціонізму він би першим, визнав це, і відразу ж передумав би. В книзі "Бог як ілюзія" один із аргументів проти істинності Бога містив у собі

"складність Бога", який має бути високоорганізованим, тобто, чим складнішим є об'єкт, тим менша ймовірність, що він існує. А. Плантінга пропонує контраргумент в якому йдеться, що для віруючої людини складність із частин можлива лише в матеріальних речах, а Бог не є матеріальним чи втіленим. Бог є простим. В свою чергу, для А. Плантінга "Нові атеїсти є лише популяризаторами власних ідей, в яких вони ймовірно є переконаними, а справжніми борцями із теїзмом, яких варто читати називає: Д. Льюїса, Дж. Серля та Р. Рорті. В свою чергу, сам Р. Рорті називає себе новим атеїстом: однаково як для віруючого, який перестав сприймати відсутність релігійних почуттів ознакою вульгарності, так і, для так званого нового атеїста (він називає себе), ми можемо процитувати 13 главу 1 послання Корифіянам, для обґрунтування нашої відмови прийняти участь в прагненні віднести релігію до культурного утворення, природного виникнення, чи надприродного [Rorty R. Anticlericalism and Atheism // Rorty R., Vattimo G. The Future of Religion. – New York : Columbia University Press, 2005. – P. 29].

"New Atheism" – це назва поглядів ряду вчених, філософів та громадських діячів XXI століття, в основі яких ставиться табу на релігію як явище, що заважає розвитку людства, та намагання спростувати різноманітні положення релігії завдяки науці. Виникнення "Нового атеїзму" викликало негатив не лише серед віруючих, але й серед атеїстів. Говорити про "Новий атеїзм" як систему усталених поглядів швидше не можна, чим можна, адже самі погляди на релігію не у всіх працях носять адекватну критику чи аргументацію чому варто сказати релігії – ні, а часом постають як загальні спостереження власних переконань до феномену релігії в цілому. На нашу думку, "New Atheism" є саме проявом вільнодумства, але не повноцінною формою чи напрямом, адже суть вільнодумства полягає у вільному критичному мисленні на релігію, а не фактичній забороні її. Свобода мислення дає право на неприйняття релігії, але вона й задає багатовекторність неможливості закликів до її неприйняття. Можливо, в цьому лежить корінь того, що "Нові атеїсти" не знайшли силу своїх прихильників, але привернули увагу до проблеми перевірки фактів і доказів, а не сліпої віри.

Д. Д. Чувашова, асп., КНУТШ, Київ
ldbrand@yandex.ua

УЯВЛЕННЯ ПРО НЕЧИСТУ СИЛУ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Активізація суспільно-економічних та політичних процесів в Україні суттєво вплинула на суспільство, яке сьогодні переживає загострення соціальних, політичних, релігійних та інших викликів. Значно поглибився й внутрішньо особистісний конфлікт, що пов'язаний із трагічними подіями в Україні за останній рік. На тлі духовних пошуків, інспірованих динамікою суспільного буття активізувалося зацікавлення окультизмом, коли людина, не відчуючи себе в безпеці, шукає захисту у сил, могутніших

за Бога. Саме тому сьогодні є актуальним вивчення уявлень про демоністичні сили в українській традиції. Ключовими для аналізу має вважатися звичаї в українських вітчизняних дослідників О. Воропаєва, Б. Д. Грінченка, М. С. Грушевського, М. П. Драгоманова, М. І. Костомарова, О. Кульчицького, В. Липинського, Г. С. Сковороди, Д. Чижевського та ін. Окреме місце у вивченні даної тематики займає літературна спадщина М. В. Гоголя, І. П. Коляревського, І. С. Нечуй-Левицького, І. Я. Франка та ін., адже їх художня літературна творчість, містить глибокий аналіз автентичних національних традицій, що засвідчена дослідженнями українських вчених – роботами Д. В. Базика; Ф. Євсєєва; М. Новосада; В. Мовчан; С. С. Парсамова; В. М. Петрика й В. В. Остроухова; О. А. Порицької.

З огляду на це ми вважаємо за доцільне приділити окрему увагу вивченню образів, що уособлюють нечисту силу в українській традиції. Саме тому, предметом дослідження має стати процес формування та розвиток уявлень про нечисту силу в системі язичницьких вірувань давніх українців та їх подальша трансформація в християнстві. У даному контексті ми зосередимося на аналізі персоналізованих образів язичницької міфології. Що дозволить виокремити загальні характеристики тих "протеїстичних" вірувань, що були притаманні культурі Київоруської доби. Метою є з'ясування особливостей уявлень про нечисту силу в українській традиції.

На відміну від європейських, значною мірою католицьких та православних традицій сусідніх слов'янських держав, в українців глибоко вкорінені самобутні звичаї давньо-язичницьких вірувань. Прихильникам цієї традиції притаманні ідеї відродження праслов'янських вірувань, згідно з якими українці мають своє розуміння надприродного. Наприклад: Дажбог – свідомість світу; Сварог, що дарував людям вічне життя і поєднав силу вогню й розуму, Род і сини його – Перун, Один і Водин, дружина Перуна Лада та ін. [Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – 2-ге вид. – К. : Либідь, 2005. – С. 19] Отже, дохристиянські вірування українців характеризуються поклонінням могутнім силам природи, які можуть бути і милостивими до людини, й безжальними.

Для давніх українських традицій характерним є своєрідна форма релігії – народне православ'я: поєднання "офіційного" християнства і "забороненого" язичництва. До українського християнства органічно вплелися не лише язичницькі боги з новими іменами (Перун – Ілля, Ярило – Георгій, Велес – Миколай та ін.), а й міфологічні істоти (мавки, лісовики, домовики), фантастичні тварини (Дракон, Змії та ін.), які стали уособлювати нечисту силу.

Біси, демони, чорти – уособлюють антропоморфні риси з традиційними атрибутами нечистої сили (чорне обличчя, роги, копита, хвіст, кігті, шерсть і т. д.) яка спокушає людину до гріха. Вважалось, що бісенята – дрібні капосники, цей образ яких популярний у народних казках. В уявленнях про бісівську силу є й ангельські риси: надлюдська могутність, вміння літати, читати людські думки та навіювати гріховні бажання [Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – 2-ге вид. – К. : Либідь, 2005. – С. 79]. У казці І. С. Нечуй-Левицького "Запорожці" головний герой Карпо

Летючий під час переходу через Дніпровські пороги бореться з нечистою силою: "Встали з води дванадцять Дідових лав – страшних, сердитих, біснуватих" [*Нечуй-Левицький І. С.* Запорожці. – К. : Школа, 2007. – С. 18].

Відьма – основний персонаж українського фольклору. Це або молода, приваблива вдова; або стара, товста, як дїжка, баба з сивими патлами, кістлявими руками і з величезним синім носом. Відьма літає на мітлі, кочерзі, в ступі. Відправляється на свої темні справи неодмінно через димар, може обертатися в різних тварин, найчастіше в сороку, свиню, собаку або кішку. Місце збору відьом на шабаш в Купальську ніч – у Києві Лиса гора. У сюжетах народних казок відьма, як уособлення зла, протиставляється доброму герою. У казці "Дівчина-тростинка" сирота Іванко, щоб врятувати дівчину від чар, краде її перстень у відьми [Українські народні казки : зб. казок. – Х. : Пегас, 2012. – С. 79].

Вій – один із найколеритніших міфічних персонажів, в якому поєдналися риси казкового велетня й нечистої сили. Вій – володар загробного світу й владика чортів, його погляд вбиває [*Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. – Чернигов, 1901. – С. 93]. Це персонаж не лише казок, а й літературних творів (М. В. Гоголь "Вій"). Прообразом Вія є одне із найдревніших і головних слов'янських язичницьких божеств – Велес (Волос), бог домашньої худоби та повелитель загробного світу. В Києві на Подолі, навіть після прийняття християнства стояв ідол Велеса, перед яким виконувалися жертвні обряди. Його ім'я згадується в "Повести временных лет" (XII ст.) як покровителя усієї домашньої живності та в "Слове о полку Игоревом", де Боян названий "велесовим онуком" [*Капица Ф. С.* Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы : справочник / Ф. С. Капица. – М. : ФЛИНТА, 2011. – С. 25]. Подальша трансформація образу Велеса у християнстві поступово розділила його на дві іпостасі: позитивну – святий Власій, покровитель худоби і негативну – Вій, злий дух, що уособлює смерть і могильну тьму, володар нечисті.

Русалка – істота майже безтілесна, небезпечно грайлива: може залоскотати до смерті або заманити у воду [*Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис : в 2 т. Т. 2. – Мюнхен : Українське видавництво, 1964. – С. 84]. Цей образ популярний не лише в народній творчості, а й в класичній літературі, наприклад, в "Енеїді" на шляху героям-тросянцям трапляються мавки [*Котляревський І. П.* Енеїда / І. П. Котляревський ; ком. О. Ставицького. – К. : Радянська школа, 1989. – С. 27].

Потрібно також відмітити, що образ русалки зустрічається практично у всіх європейських та слов'янських міфологічних традиціях: ундіни, німфи, віли, мавки та ін.

В міфології, характерній для західних областей України, а також в казках І. Франка [*Франко І.* Зібрання творів : в 50 т. / Іван Франко ; редкол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 1984. – Т. 42. Фольклористичні праці. – С. 103] зустрічається образ Змії, що душить сплячу людину; або Літаючий Змій, що знищує вогнем; або Змія, що у разі доброго до неї ставлення перетворюється на Царівну та одружується з людиною чи, навпаки, коли людина її ображає перетворює кривдника на жабу.

Зважаючи на глибoku релігійність українського народу можна відзначити широко розповсюджену побутову традицію захисту від нечистої сили – обереги, обряди, землеробський календар тощо. Молитви для вигнання нечистої сили виникли ще у IV ст., та відповідний порядок богослужіння був складений митрополитом Київським Петром Могилою лише у XVII ст.: "Відійди від мене Сатана, бо написано: Господу Богу твоєму поклоняйся і Йому єдиному будеш служити" (Мф 4, 10) [Современная практика экзорцизма в католичестве и православии / В. Гнетий // Историчний архів. Наукові студії : зб. наук. пр. – Миколаїв : ЧДУ ім. Петра Могили, 2008. – Вип. 2. – С. 191]. При здійсненні таїнства хрещення священик тричі запитує у оберненого до дверей храму хрещеника (хрещеного батька): "Чи відрікаєшся сатани...?" (Мф 28, 19) І тричі отримавши ствердну відповідь священик повертає хрещеника обличчям до престолу і лише після цього з'єднує його з Христом.

Нечисту силу українці й боялися, але могли з нею і пожартувати – взірцем такого відношення є народні байки й літературні джерела: "Вечори на хуторі близь Диканьки" М. В. Гоголя.

Таким чином, особливістю уявлень про нечисту силу в українській традиції є поєднання язичницької міфології з християнським вченням та сучасною тенденцією до рідновірства. Образи відьми, чорта, диявола, сатани, стали уособленням нечистої сили з появою християнства. Давні язичницькі боги могли в одній особі як допомагати, так і карати. Отже, українські релігійні традиції відрізняються структурованістю комплексу первісних релігійних вірувань, що характеризує українське уявлення про нечисту силу.

*К. С. Шостацкая, студ., ДонНТУ, Красноармейск
buht-51@mail.ru*

БИОЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ВЕРОУЧЕНИИ ЦЕРКВИ ПОСЛЕДНЕГО ЗАВЕТА: ВОПРОСЫ АБОРТА, КЛОНИРОВАНИЯ И ИСКУССТВЕННОГО ОПЛОДОТВОРЕНИЯ

Одной из ветвей стремительного развития современного техногенного общества является развитие медицинских технологий. Биомедицина сегодня уже не просто раздел медицины, изучающий организм человека с теоретической позиции. Поэтому закономерно, что общество приходит к выяснению этической стороны биомедицины. А поскольку морально-нравственные нормы так или иначе связаны с религиозными учениями, поднимается вопрос о соотношении религиозных норм и достижений биомедицинской науки.

Сегодня же, пытаясь идти в ногу со временем, большинство конфессий дают свою оценку биомедицинским инновациям.

Возникнув в период государственных, социальных и духовных трансформаций, Церкви Последнего Завета приходится отвечать вызовам

современного общества и согласно своему вероучению трактовать вопросы абортов, клонирования и искусственного оплодотворения.

В разъяснении биотехнических вопросов ярко проявляется гностический дуализм души и тела в учении ЦПЗ. Так, аборт – прекращение физического развития плода, но не прекращение жизни его души. "Аборт не связан с уничтожением души будущего ребёнка, это действие связано с насильственным прекращением законов развития" [Последний Завет Т. 4 Вад. Ч10. 37:33]. Церковь убеждает не делать аборта, поскольку на информационном уровне такие действия повлекут за собой нарушение жизни, как матери, так и её следующих детей. "То есть вероятная мама, прекращая беременность, вероятность рождения ребёнка, фиксирует в себе, в своём подсознании, штрих смерти. Дальше рождающиеся у неё дети понесут в себе этот штрих, у них будут большие искажения в судьбе" [Последний Завет Т. 4 Вад. Ч10. 37:34].

Подтверждая возможность осуществления клонирования исключительно по техническим законам, ЦПЗ говорит о бессмысленности самого процесса и снова указывает, что отношение эта процедура имеет исключительно к телу. "К душе это отношения не имеет" [Последний Завет Т. 8 Вад. Ч14. 6:172]. Клонирование человека не нужно, поскольку после совершения процесса появится совершенно другая личность. "Поэтому нельзя так подходить к разрешению на клонирование. Если с духовной позиции подойти, то, конечно, это просто не нужно на самом деле" [Последний Завет Т. 8 Вад. Ч14. 6:177].

Ещё одной темой для изучения в данном русле является тема искусственного оплодотворения. Церковь Последнего Завета данную операцию считает ненормальной, негармоничной, поскольку "... обязательно должна быть родственная связь" [Последний Завет Т. 12 Вад. Ч19. 32:10]. Опять же, любое подобное вмешательство негативно сказывается на состоянии энергетической связи членов семьи: "Когда зарождение жизни происходит от мамы и папы, там возникает определённое энергетическое информационное соединение, и оно эту связь поддерживает, и искусственное оплодотворение исключительно с технической стороны допускаются, но они не будут нести положительных преобразований человеческой души. Центральные объекты здесь – душа и тело, при этом любые операции, осуществляемые с телом, не повлияют на состояние души, единственное отражение этого- искажение человеческого информационного состояния. Поэтому вместо профессионального медицинского обслуживания в общине применяется метод "эстетотерапии": лечение всех болезней путём созерцания утренней сибирской красотой.

Т. о, в вероучении ЦПЗ на примере рассмотрения проблемы абортов, клонирования и искусственного оплодотворения обосновывается бессмысленность биомедицинских инноваций. Если традиционные конфессии подходят к таким вопросам больше с медицинской точки зрения, то Церковь Виссарiona выделяет в них духовную составляющую, допуская осуществление подобных процессов. И аборт, и клонирование, и искусственное оплодотворение исключительно с технической стороны допускаются, но они не будут нести положительных преобразований человеческой души. Центральные объекты здесь – душа и тело, при этом любые операции, осуществляемые с телом, не повлияют на состояние души, единственное отражение этого- искажение человеческого информационного состояния. Поэтому вместо профессионального медицинского обслуживания в общине применяется метод "эстетотерапии": лечение всех болезней путём созерцания утренней сибирской красотой.

Секція "ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ"

*М. Ю. Бакаєв, студ., КНУТШ, Київ
nickbakaev@gmail.com*

НЕОПЛАТОНІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ГОЕТІЇ

Магія – одна з форм людської символічної дійсності, яку можна назвати технологічно-практичною реалізацією міфологічних та релігійних вірувань. Від початку це суто технологічний процес без будь-яких суб'єктивних зміщень у бік етичних питань. Лише при застосуванні магії може виникати питання добра і зла. Більше того, ці явища можуть прямо реалізуватися у вигляді добрих чи злих духів, яких маг (жрець, шаман) здатен викликати. Наша робота якраз і звертається до того різновиду магії, що займається викликом цих духів. Маємо на увазі теургію – практику виклику й, часто, злиття людини з благами духами, котра сходить до неоплатонізму, та гоетію – практику виклику і закляття злих духів, яка сходить до "Ars Goetia" "Малого ключа Соломона" ("Лемегета-на"), а також до іншої подібної ґримуарної літератури. Таким чином, ми маємо дві традиції: неоплатонічну та ґримуарну. У нашій роботі ми бажемо показати відсутність кардинальних відмінностей між цими традиціями на прикладі інтерпретації гоетії в неоплатонічному дусі.

Свої витоки гоетія знаходить в античному середовищі. Саме слово "гоетія" за походження давньогрецьке, воно означало чаклунство, зачарування, чари, а також оману і шарлатанство. Від початку воно близьке до слова "магія". Але вже починаючи з епох класики й еллінізму терміни стали розрізнятися: магія розумілася як царське мистецтво Зороастра на тлі гоетії як чаклунства, народної магії. Зразки цієї народної магії, таблички з закляттями, за своєю одноманітністю дійсно бліді на тлі царської магії. Подібна тенденція спостерігається також в епоху золоті доби Римської імперії. Прикладом цього може слугувати платонік Апулей, який не тільки захищає магію від її очорнення чаклунством у своїй "Апології", але й не бачить нічого поганого в самій магії. З розвитком неоплатонізму був досягнутий ще більший розрив між магією (теургією) та гоетією: на тлі теургії як білої магії гоетія (народна магія) ставала не тільки блідою, але й шкідливою, чорною. Така характеристика була пов'язана і зі становленням християнства, яке протистояло старим язичницьким віруванням, зокрема, гоетії.

Про подальший розвиток чаклунства (гоетії) в його зв'язці з магією (теургією) можна судити за прямими джерелами – ґримуарами. Це практичні тексти, що фіксували певну магічну технологію у зв'язці з релігійним фоном (християнством). Часто авторство ґримуарів приписується

історичним та легендарним діячам. Найпомітніший приклад – цар Соломон. Саме його вважають творцем практики закляття злих духів, а його іменем підписані певні ґримуари, що об'єднані в соломонів цикл. В нього входить і "Малий ключ Соломона". Для ґримуарної традиції зберігається опозиція білої й чорної маґії (теургії та гоетії). Але слід зауважити, що чорна маґія вже не вважається чимось негідним на тлі білої. І на білу, і на чорну маґію тут дивляться лише як на технологію. Але, незважаючи на певну реабілітацію чорної маґії (гоетії), біла все ж зберігає за собою статус більш вищої та безпечної дії. Адже теургу з його ангелами складніше відпасти від божественного до зла, ніж заклинателю злих демонів. Втім, сама по собі гоетія передбачає не поклоніння злу, а саме його закляття і підпорядкування людині.

Що стосується теургії, то вона жила в теорії неоплатонізму. Згідно з цією теорією, Абсолют й інобуття до нього розділені відносно. Абсолют складається з субординуючої Тріади (Єдине, Розум, Душа), а інобуття можливе в двох станах: Хаос – неосмислена множина, яка відпадає від Тріади та прагне до свого ускладнення; Космос – навпаки. Тріада рятує Хаос, творячи з нього Космос, тим самим вона розділяє його на рівні відповідно до ступеня наближення до Себе. Живі істоти також розподілені подібним чином. Грубо кажучи, є три види істот: благі духи – вищі за людину (загальні), перебувають над нею, змінні (середні) духи – людина й духи, котрі перебувають разом з нею; злі духи – нижчі за людину (часткові), перебувають під нею. Практика теургії в межах неоплатонічної доктрини виражається в зверненні людини до благого духу з метою злиття з ним, щоб таким чином сприяти як своєму сходженню, так і загальному спасінню світу. Прокл визначає таке спасіння як сходження подібного до подібного через подібне [*Прокл Диадох. Первоосновы теологии / пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева – М. : Прогресс, 1993. – § 32. Всякое возвращение совершается через подобие возвращающегося тому, к чему оно возвращается*]. Тобто подібне (людина) звертається до вищого подібного (до благих духів) заради наближення до найбільш подібного (до Єдиного).

В межах цієї теорії також можна знайти місце для соломонів гоетії. Пам'ятаємо, що згідно з неоплатонічною теорією, злі демони знаходяться під людиною. Те саме вірно і для демонів Гоетії, адже на таке їх положення вказує ряд фактів. Так, заклинатель показує свою перевагу, командує та погрожує цим демонам. Крім того, самі демони нагадують людей в більш частковій формі, що проявляється в більшій за людську дріб'язковості, несерйозності, непостійності тощо. Тобто ці демони, побічно чи прямо, але залежні від людини. Та навіть більше, в певному сенсі вони є частиною самої людини, котра якимось чином була відчужена. А коли людина займається гоетією та підпорядковує демонів, вона повертає собі цю частину, роблячи неосмислене осмисленим. Це можна назвати подобою космогонічного процесу, оскільки подібне робить Тріада, творячи з Хаосу Космос. Якщо проводити аналогії з проклівською формулою теургії "подібне до подібного через подібне",

формулу гетії можна сформулювати як сходження подібного до подібного через неподібне. Тобто замість того, щоб подібне (людина) зверталось до подібного (благі духи), воно звертається до нижчого їй неподібного (злі духи). Підкоряючи це неподібне (злих духів), подібне (людина) робить неподібне (злих духів) подібним (людиною), тобто самим собою. Таким чином, подібне (людина) підвищує свій онтологічний статус, стаючи більш загальним за рахунок залучення неподібного (часткових злих духів).

У результаті роботи ми прийшли до висновку, що, незважаючи на опозицію теургії та гетії, практики за умови правильних інтерпретації й застосування повинні привести до єдиного результату. Таким чином, практики самі собою не є антагоністичними. Більше того, можливе їх комбінування. Тут і виникає теургія-гетія, що є або зверненням до благих духів з проханням допомоги в підкоренні злих (наприклад, отримати захист архангела Михаїла для закляття Сатани), або зверненням до рівних людині змінних духів земного світу (як це є в "Theurgia Goetia" "Лемегетона").

*І. В. Богдановський, д-р філос. наук, доц., проф., НУДПСУ, Ірпінь
peggy@ukr.net*

ЕКСТРАСЕНСОРИКА: ВІД НЕТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ ДО НАУКИ

Найбільш масовим захоплення екстрасенсорними явищами в СРСР (якщо не брати до уваги часів перебудови, коли ці "підпільні" заняття вийшли на поверхню) було на рубежі 70–80-х рр. Далеко не всі екстрасенси, біоенергетики, парапсихологи й окультисти прагнули віддалитися від радянського суспільства. Деякі з них знаходили легітимні можливості застосування своїх здібностей. Частина екстрасенсів співпрацювали з представниками офіційної радянської науки та/або з представниками спецслужб. Згідно Владиславу Лебедьку, автору "Хроник російської сан'яси", в радянські часи проводилися наукові дослідження екстрасенсорних явищ, які переконливо довели, що далеко не всі біоенергетики й парапсихологи є шахраями. Ігор Калінаускас (нині він часто називає себе Ігорем Силінім) зазначає, що в 70-х рр. минулого століття в СРСР з'явилися перші наукові лабораторії, в яких займалися дослідженнями екстремальних людських можливостей. В ці лабораторії добровільно приходили люди, які брали участь у вивченні явищ парапсихології, біоенергетики й екстрасенсорики. І. Калінаускас наголошує, що "на сьогоднішній день... зрозуміло, що все, що пишуть про сіддхи, – це все доступно, можливо, але це не має великого практичного значення. Проте психологія, особливо психологія екстремальна, – вона, звичайно, збагатилася" [Лебедько В. Е. Хроніки російської сан'яси: із життя російських мистиків: Мастеров и Учеников (1960-х – 1990-х) / Владислав Евгениевич Лебедько. – М. : Тема, 1999. – Т. 1. – С. 72].

Наукові дослідження незвичайних проявів психіки людини проводилися в СРСР, насамперед, працівниками секції психотроніки, що протя-

гом декількох десятиліть функціонувала при Московському науково-технічному товаристві радіотехніки, електроніки і зв'язку (НТТРЕЗ) ім. О. С. Попова. Філії цього товариства діяли в багатьох містах колишнього СРСР, зокрема, і в Україні. В НТТРЕЗ зібралися майже всі ентузіасти, які захоплювалися науковими дослідженнями проблем біоенергетики й парапсихології. Крім того, члени товариства встановлювали контакти з вітчизняними езотериками та іншими членами окултних рухів, чия діяльність в ті часи перебувала під ідеологічною заборонаю, оскільки прагнули використати для науки їхні результати. Зокрема, в цьому товаристві розпочав свої дослідження в галузі екстрасенсорики і біоенергетики відомий вчений, дослідник екстремальних станів Олег Бахтіяров. Сферою його безпосередніх наукових інтересів є дослідження можливості управління станом і поведінкою операторів в екстремальних, незвичних та/або невизначених ситуаціях. В СРСР перед психологами-екстремологами ставилося завдання – розробити методи, застосування яких забезпечить збереження самоконтролю індивіда в екстремальних ситуаціях (насамперед, в екстремальних або змінених станах свідомості). Екстремологи розробили прийоми, які дозволяють це зробити. О. Бахтіяровим, наприклад, був розроблений метод побудови мов, застосування яких дозволяє свідомо управляти процесами в організмі [Лебедько В. Е. Хроники российской саньясы: из жизни российских мистиков: Мастеров и Учеников (1960-х – 1990-х) / Владислав Евгениевич Лебедько. – М. : Изд-во Института общегуманитарных исследований, 2000. – Т. 2. – 384 с.]. Але програми, над якими працював О. Бахтіяров і багато інших вчених, в 90-ті рр. перестали фінансуватися державою, й, відповідно, фактично припинили своє існування. Зараз розробки О. Бахтіярова використовуються при вивченні іноземних мов, для швидкого засвоєння технік живопису і т. ін. Нині О. Бахтіяров працює в створених ним Університеті ефективного розвитку (м. Київ) та в Інституті психотехнологій (м. Санкт-Петербург). Працівники цих структур займаються науково-дослідною і викладацькою роботою, а також організацією й проведенням різних практичних психологічних тренінгів.

Деякі дослідження, що проводилися в сфері екстрасенсорики в СРСР, після його краху втратили статус секретних. Це, наприклад, роботи колективу, яким тривалий час керував Ігор Смирнов (син колишнього міністра МДБ СРСР Віктора Абакумова). Там, зокрема, були розроблені способи виявлення несвідомих структур людської психіки і, відповідно, методи управління цими структурами. У цій сфері біоенергетики були досягнуті вагомі практично значущі результати. Вчені під керівництвом І. Смирнова розробили систему "глибокого зчитування думок та інформації". Ця система має практичне застосування. Було отримано патент на спосіб глибинного "психозондування" особи (Патент на винахід 2218867, зареєстрований у Державному реєстрі винаходів РФ 20 грудня 2003 року). Подальше вдосконалення технології призвело до створення методу "Комп'ютерного психо-семантичного аналізу" (КПСА). Наукову апроба-

цію методу проводили в багатьох провідних науково-дослідних центрах Росії. Крім того цей метод, починаючи з 2003 р., впроваджується на території РФ в комерційних і державних організаціях, з метою забезпечення кадрової безпеки. Співробітники різних організацій обстежуються на предмет виявлення у них ризиків, які можуть нанести цим організаціям збиток. До цих ризиків відносяться, наприклад, різного роду залежності, наміри отримати конфіденційну інформацію в інтересах конкурента та ін. Спільно з компанією "Біокон" метод КПСА впроваджується на транспорті, насамперед, в авіації. Зокрема, у самарському аеропорту "Курумоч" пройшли успішні випробування КПСА з виявлення в пасажиропотоку осіб, що несуть загрозу [Смирнов И. В. Контроль разума [Электронный ресурс] / Игорь Викторович Смирнов. – Режим доступа : http://mind-control.wikia.com/wiki/Игорь_Смирнов]. І. Смирнов помер у 2004 р., але заснований ним колектив продовжує свої дослідження. Методики психозондування дозволяють, минаючи свідомість людини, вводити в її семантичну пам'ять (інакше кажучи в підсвідомість) певну інформацію. Комп'ютер дозволяє будь-яку семантичну інформацію (слова, образи та ін.) так замаскувати від свідомості людини, що вона не зможе чинити їй опір. Причому, щоб це зробити не потрібно змінювати звичний стан її свідомості (наприклад, не використовується гіпноз або послаблюючі волю медикаменти). Згідно І. Смирнову, можливості комп'ютерних технологій є дуже широкими. Вони дозволяють виявити патологічні утворення: суїцидальні схильності, наркоманію, статеві збочення, невротичні комплекси, а також причини психосоматичних хвороб (таких як виразка шлунка, бронхіальна астма, гіпертонія та ін.). Таким чином виявилось, що наукові дослідження екстрасенсорики є практично значущими.

**О. Є. Бродецький, канд. філос. наук, доц.,
ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
stud-conf2010@mail.ru**

СМИСЛОВІ ІНТЕНЦІЇ ЕТИКИ КОНФУЦІАНСТВА ТА ЇХ МЕНТАЛЬНО-СОЦІАЛЬНА ЗНАЧУЩІСТЬ

Релігія традиції і ритуалу, конфуціанство водночас є потужним ресурсом кристалізації загальнолюдських принципів моральності. Звісно, є в цій доктрині й апеляція до трансцендентного, вираженого в образі Неба, і віддання обрядової та медитативної данини традиційним образам богів та містичним об'єктам, й особлива модель благоговіння перед цінностями і життєвими святинями. Та все ж серед найхарактерніших рис конфуціанської аксіологічної програми – освячення принципів, що регулюють суспільний порядок. Головним завданням цієї релігії є виховання громадянина та практично-розумове форматування гармонії із соціальною (а відповідно і космічною) реальністю. На соціальному рівні конфуціанство можна вважати доктриною упорядкування спільноти, на індиві-

дуальному ж – воно постає як етика особистісної гідності. Як тут не згадати алюзію Ф. Ніцше щодо семантичної кореляції духу конфуціанства й етикології І. Канта, якого він (хай і в критичному ключі) називав "кенігсберзьким китайцем" [Див.: *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра ; Жадання влади / Ф. Ніцше. – К. : Основи. – С. 339].

З одного боку, конфуціанська етика обґрунтовує суспільство суворої ієрархії: в душі історичних реалій, у яких формувалася ця доктрина, лунають мотиви певної зневаги до нижчих верств як носіїв, нібито, невисокої планки моральних можливостей. Представники вищих верств визнаються потенційно більш придатними до морально схвальних рис і якостей. Однак, з іншого боку, і для них істинна доброчесність є не даністю, а узалежнюється від освіти, виховання, роботи над собою. Обґрунтовується першорядна важливість особистісного сприймання засад етики, внутрішньої відповідальності за реалізуваний власним життям моральний проект. Попри доктринальне обґрунтування станової нерівності, у практиці взаємин з власними учнями різного походження Конфуцій брав до уваги передусім їхні особисті людські та інтелектуальні якості.

З таких вихідних позицій впливає й значущість у конфуціанстві політологічної складової в її етичних координатах, адже чимало уваги приділяється осмисленню ролі політичного лідера в суспільстві, пошуку ціннісних критеріїв оптимального виконання ним своїх функцій з упорядкування суспільного ладу. Поряд з історично мотивованими ідеями апіорної, статусної вищості влади та її сакралізації у конфуціанстві поставлено й гуманістично глибше питання – щодо передумов моралізації суспільства через просвіту владної верстви, через цілеспрямоване виховання еліти як еталона потенційних творчих і моральних ресурсів соціуму. Ідеал можновладця тут – не стільки втілення успадкованої з походження таємничої харизми, дарованої "вищими силами", скільки образ неординарної особистості, яка ненастанно вдосконалює рівень відповідальності за свою суспільну місію та власним прикладом задає суспільству горизонти розвитку й зростання. Хоч почасти це утопічний ідеал, однак з долею умовності можна стверджувати, що концепція шляхетного мужа в Конфуція все ж випереджала подальші філософсько-етичні пошуки критеріїв формування просвіченого правителя, до яких вдавалися, зокрема, європейські мислителі епохи Відродження та Просвітництва. Звісно, на ідейному, концептуальному рівні такий дискурс має гуманістичний вектор. Правда, слід бути свідомими й того, що в практичних умовах авторитарного суспільства "буква" таких міркувань може ставати ширмою для обґрунтування "винятковості" владної верхівки на підставі пропагування її особливих здобутків у духовному, інтелектуальному саморозвиткові, насправді ж вони можуть виявлятися фіктивними, лише декларативними. В цьому проявляється закономірний й історично відтворюваний елемент дисбалансу між ригористичною етикою ідеалів і реальною практикою суспільних процесів, коли їх намагаються штучно узгодити з ідеологічно санкціонованими "високими" візирями.

І все ж ідеалізованість деяких загальних постулатів конфуціанства не стала для цієї системи перешкодою в її практичній ціннісно-конструктивній дієвості. Їй особливо важливим механізмом, що забезпечив цю практичну функціональність конфуціанства, є ідея поміркованості, золотієї середини як осердя пропагованого ним світогляду та способу життя. Конфуціанський принцип золотієї середини не лише й не стільки мотивує соціальну покору, скільки спонукає особистість до самоорганізації, духовної і практичної самодисципліни. Одним із аспектів принципу золотієї середини (як ціннісної збалансованості та домірності життя особи і суспільства) є обґрунтована цією релігією ідея людинотворчого потенціалу культури як концентрації аксіосмислів, імплантованих в життя через феномени мистецтва, релігії, традицій, освіти, історичної пам'яті тощо. Водночас усвідомлюється роль гармонії природних і культурницьких прагнень. У пам'ятці Лунь-Юй (VI, 18) наголошено: "Якщо природні потяги беруть гору над культурою, людина стає дикуном. Якщо культура бере гору над природними потягами, вона стає книжником. Лише за гармонійного поєднання культури і природних прагнень стає вона гідною особою" [Конфуцианское "Четверокнижие" ("Сы шу"). – М. : Вост. лит., 2004. – С. 178].

Постульована в конфуціанській філософії та етиці увага до історії, з одного боку, орієнтує на традиціоналізм, патріархальні цінності, їхню регулятивну роль. Але – за умови відповідної інтерпретації цієї ідеї – її можна розуміти і як орієнтацію на зв'язок історичних епох і поколінь, що є передумовою динамічного розвитку нації. Увага до минулого, історичної спадщини народу не обов'язково має означати схилення перед всім консервативним. На шляхах шанування історії здобувається перспектива вилучати з історичних помилок належні уроки, бачити прояв ментально-психологічних особливостей нації в різних обставинах (в тому числі і критичних). А це дає додаткові важелі уникання несприятливих параметрів при рухові до майбуття. Тож ця акцентуація конфуціанської традиції (звісно, переосмислена на платформі загальнолюдських цінностей) може бути корисною і для свідомості українців в умовах боротьби за національно-державницьку ідентичність та пошуку стратегій формування злагодженого й ефективного громадянського суспільства.

Прикметно, що, попри багато десятиліть офіційного панування в Китаї комуністичної ідеології, конфуціанські смисли та цінності й досі визнаються основою ментальності китайців. Боротьба атеїстичної влади з конфуціанством виявилася в Китаї безперспективною. Тим часом ментально закорінена поміркована етика конфуціанства дозволяє сучасному Китаю уникати як крайнощів всеохопного тоталітаризму, так і можливих деструктивних проявів крайнього лібералізму, постаючи (явно чи неявно) – одним з вагомих факторів, що забезпечують Китаєві динамічну перспективу цивілізаційного розвитку та здобуття пріоритетних позицій у багатьох сферах економічного, соціального та гуманітарного розвитку.

**С. І. Голотін, канд. філос. наук, доц.,
Університет сучасних знань, Київ
serggolo@i.ua**

М. ГАЙДЕГГЕР: ПОМІЖ ФІЛОСОФІЄЮ ТА РЕЛІГІЄЮ

Вітчизняна філософія і релігієзнавство в процесі національного відродження, окрім інших різноманітних проблем, повинні долати й безліч міфів та помилкових схем, неправомірних суджень, визначень та уявлень, які "дісталися" їм у спадок від попереднього історичного періоду. Одним з таких міфів є і міф, або ж навіть, швидше, уявлення про *атеїстичність* філософії М. Гайдеггера, німецького мислителя, якого не випадково у філософії вважають Кантом ХХ століття. І справа тут не лише у тому, що М. Гайдеггер народився й виріс у глибоко віруючій католицькій родині (його батько був паламарем місцевого приходу), у 1909 р. став послушником ієзуїтського коледжу, а потім й студентом теологічного факультету Фрайбурзького університету): про це український та російськомовний читач дізнався після перекладу з німецької мови та публікації в РФ біографічного дослідження Рюдігера Сафранські [*Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / пер. с нем. Т. А. Баскаковой. – М., 2002. – 614 с.*]; але і у тому, що концептуально його світогляд й світорозуміння, його філософське вчення практично усіх періодів філософської діяльності були генетично пов'язані з християнською релігійною культурою, засновувалися на цій культурі та інтенційно породжувалися цією культурою.

Статті молодого М. Гайдеггера, представлені журналам "Allgemeine Rundschau" і "Akademiker" (видання католицького Союзу випускників вищих навчальних закладів) були написані з позицій ультраконсервативного католицизму. У цих статтях відстоювалася Церква у якості справжнього співтовариства віруючих, і віра в церковну істину, й необхідність повернення до теїстичного світогляду у формі "героїчної боротьби" у перенесенні хреста "священним шляхом до царства Божого". Вже у цих статтях й почався проглядатися гайдеггерівський проект неосхоластики, у якому поступово усвідомлювалася й проблематичність об'єднання питання про буття і Бога.

У період вивчення теології у Фрайбурзькому університеті М. Гайдеггер проблему буття (як проблему усієї його фундаментальної онтології) намагався осмислювати у контексті католицько орієнтованої думки – традиції католицької теології, де питання про буття і питання про Бога вирішувалися у взаємній приналежності обох понять, а Бог мислився як опора і гарант усякого пізнання світу. Серед викладачів університету особливу роль у формуванні світогляду Гайдеггера зіграв і Карл Брайг, теологічні погляди якого належали до тьобінгенської спекулятивної школи і формувалися у дискусіях з німецьким ідеалізмом. У праці "Щодо буття" Брайг і намагався представити такий варіант релігійного реалізму

му, у межах якого начебто долався "абсолютизм суб'єкта", а сама можливість пізнання обґрунтовувалася через реальність абсолютного.

У автобіографічних нотатках Гайдеггер і зазначав, що професор догматики К. Брайг пробудив у ньому інтерес до спекулятивної теології, і саме завдяки Брайгу він "зрозумів значення Шеллінга і Гегеля для спекулятивної теології у її розходженні з системою схоластики" [*Heidegger M. Mein Weg in die Phänomenologie // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. – Tübingen, 1976. – S. 82*]. Згодом, як зазначав далі М. Гайдеггер, до загального кола його філософських пошуків й "увійшла напруга поміж онтологією і спекулятивної теологією як структурою метафізики". Пізніше, як це слушно зауважує С. Коначева, Гайдеггер й назве об'єднання питань про буття і Бога "онто – тео- логічною природою метафізики" [*Коначева С. А. Феноменология и теология в ранних работах Хайдеггера [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://spf.ff-rggu.ru/prepod/konacheva_s_a/fenomenologiya_i_teologiya/#sthash.Y15jgBel.dpuf*]. Ці питання залишаться наріжним каменем його світорозуміння й філософської концепції протягом усього його життя. Хоча у різні періоди свого філософствування Гайдеггер то зближував Бога з цілісністю сущого, то, навпаки, стверджував, що Бог не відноситься ані до сущого, ані до буття як такого. Утім, М. Гайдеггер неодноразово у принципових моментах звертався і до поняття "священного" (до речі, під впливом праці Отто "Священне"), і особисто розробляв вчення щодо "останнього Бога", й звертався до світу середньовічної містики й до лютерівської релігійності й до релігійного досвіду раннього християнства. У своїх розробках до курсу "Філософські підстави середньовічної містики" М. Гайдеггер описував феномен середньовічної містики у протиставленні раціоналізованій теології, безпосереднє релігійне переживання вивичував над "позбавленим живої релігійності теоретичним об'єктивуванням". Містика у цьому випадку інтерпретувалася німецьким мислителем у якості "форми вираження релігійного переживання", де сенс божественної реальності переживається не як логічний, але телеологічний феномен.

Доволі своєрідною була й інтерпретація М. Гайдеггером ранньохристиянського духовного досвіду, представлене у лекційному курсі "Вступ до феноменології релігії" [*Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. – Frankfurt a/M., 1995. – S. 3–159*]. Саме тут й була вперше представлена відома гайдеггерівська "феноменологічна інтерпретація раннього християнства, заснована на герменевтичному перевитлумаченні Першого і Другого послання апостола Павла до Солунян і Послання до Галатів. Загалом шлях М. Гайдеггера в релігії (практично невідомий українському читачеві) розцінюється західними дослідниками (такими, наприклад, як Т. Шихан, або ж О. Пеггелер), як шлях повільного переходу від католицизму до протестантизму. М. Гайдеггер й сам особисто підтверджував таку свою світоглядну позицію: у січні 1919 р. він пише лист професору Кребсу, у якому зазначає, що теоретико – пі-

знавальні дослідження у сфері теорії історичної істини зробили для нього проблематичною і неприйнятною систему католицизму (але, при цьому, не саме християнство, і не метафізику) [Casper B. Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1919–1923 // Freiburger Diözesan-Archiv. – 1980. – S. 541].

Усе вищевикладене й спрямовує вітчизняних дослідників на більш глибоке подальше вивчення проблем взаємозалежності теології й філософії у працях М. Гайдеггера.

Д. О. Горєвой, магістр, КНУТШ, Київ
garryvays@mail.ru

"АНТРОПОМОРФІЗМ" ТА ПРОБЛЕМА ВИНИКНЕННЯ РЕЛІГІЇ В ІСТОРІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ

Антропоморфізм – це перенесення на тварин, об'єкти та природні явища притаманних людині властивостей та якостей; уявлення про богів на кшталт людини [Религиоведческий словарь // Классики мирового религиоведения. – М., 1996. – С. 396]. Ще з давніх часів в людській думці існувала ідея того, що не Бог створив людину, а людина створила Бога. Найвиразніше цей принцип був сформований у концепції Л. Фойєрбаха, однак німецькому класику передувала велика традиція "природного" погляду на релігію.

Ще у до сocraticьській Греції філософ Ксенофан розглядав гомерівських богів, як штучно створених людиною, бо вони [боги] були подібні до людей, а також мали людські пороки. На противагу цьому Ксенофан пропагував ідею єдиного несхожого на людей всемогутнього Бога [Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – С. 156–176]. Ще один давньогрецький філософ – Евгемер, вважав, що боги – це видатні люди минулого. Тобто у цій теорії боги не тільки мають деякі людські якості, а й взагалі то є людьми, та не звичайними, а дуже визначними.

В німецькій класичній філософії антропоморфізм як джерело релігійних уявлень розглядав Л. Фойєрбах. Він вважав, що людські уявлення про Бога – це гіпертрофовані, максималізовані та удосконалені властивості природи людини. Людина має уявлення про те як є та про те як має бути, й з останнього творить собі божество. Бог є квінтесенцією найкращих якостей людської природи. Звісно, що перенесення людських властивостей на Бога в цій концепції має найбільше значення.

Згодом антропоморфізм буде настільки популярним в історії релігієзнавства, що найвпливовіша релігієзнавча школа буде базуватися на його принципі. Так, в праці Е. Б. Тайлора найважливішим є мотив перенесення первісною людиною людських якостей на об'єкти цього світу, спочатку це тінь, відображення, двійник, а потім вже й інші істоти: дерева, камені, тварини тощо.

В цьому ж руслі було написано дуже багато праць відомих дослідників як іноземних так і вітчизняних. Серед останніх треба підкреслити Л. Я. Штернберга, В. Г. Богоразу та Є. Г. Кагарова. В першого була теорія, згідно якої для виживання в цьому світі первісній людині потрібно бути впевненим в тому, що те що відбувається навколо неї безпечно, для цього необхідно зрозуміти причинність того, що відбувається. Ця причинність призводить до потреби в пізнанні оточуючого середовища. Єдиним відомим засобом для пізнання в первісної людини є пізнання за аналогією з самим собою. Першим критерієм є рух, тобто те що рухається повинно бути живим. Далі йде воля до діяльності, якщо вона спостерігається в об'єкта, то в нього повинен бути розум. А далі природа оживляється та персоніфікується і вже з особистостями духів людина "домовляється" про виживання та комфортне співіснування [Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936. – С. 250–269]. В Кагарова виникнення релігії складається з трьох фаз: перша – перенесення на оточуючу природу власних якостей; друга – формування ідеї про деяку могутню силу; третя – персоніфікація природи [Кагаров Е. Г. Типичное развитие религиозно-мифологического творчества // Вопросы теории и психологии творчества. – Харьков, 1913. – Т. 5. – С. 377–378]. В Богоразу подібна концепція, лише друга і третя фази поміняні місцями [Богораз В. Г. Распространение культуры на Земле. Основе этногеографии. – М. ; Л., 1928. – С. 173].

Також антропоморфізм та його роль у виникненні релігії розглядається і у когнітивному релігієзнавстві. Антрополог С. Гатрі вважає, що у процесі пізнання людина використовує деякі пояснювальні моделі, причому на початковій стадії розвитку ці моделі найбільш прості або "економічні". Такою простою та одночасно "економічною" моделлю пояснення є людиноподібна (human-like) метафора, тобто антропоморфізм. Сам Гатрі так визначає антропоморфізм – "це інтерпретація не-людських й не-персональних явищ у визначеннях людських та персональних характеристик" [Guthrie S. Cognitive Theory of Religion // Current Anthropology. – 1980. – Vol. 21, № 2. – P. 181]. Гатрі вважає, що можливість бачити обличчя серед хмар присутня не просто так. На його думку, у процесі адаптації первісної людини до оточуючого середовища їй краще прийняти куц за тварину, ніж припуститися помилки, яка коштуватиме їй життя. В цьому випадку Гатрі використовує логіку відомого парі Паскаля, згідно якого вигідніше вірити в існування Бога, аніж ні, оскільки помилившись людина нічого не втрачає, на противагу тому, як би вона не вірила. Такий самий принцип діє й відносно первісної людини. Постійно скануючи оточуючий світ на пошук небезпеки, як наприклад дикі звірі, в людській свідомості розвивається надчутливий механізм виявлення діючої сили (Hypersensitive Agency Detection Device – HADD). В подальшому розвитку людини саме цей механізм, на думку Гатрі, й "створив" для людини релігійних об'єктів для поклоніння [Guthrie S. Faces in the Clouds. A new Theory of Religion. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 1993. – P. 177–204].

Інший відомий когнітивіст Дж. Л. Барретт розвинув ідеї Гатрі та провів низку експериментів, в яких підтвердилася діяльність HADD як одного з важливих джерел виникнення релігії. Однак, на думку Барретта, однієї діяльності HADD, тобто антропоморфізму, замало, для того щоби виникла необхідність поклоніння тому чи іншому об'єкту. Вдалий релігійний агент повинен відповідати наступним параметрам [Barrett J. L. Why Santa Claus is Not a God // Journal of Cognition and Culture. – 2008. – № 8 (1–2). – Р. 149–161]:

- 1) мати мінімальну контринтуїтивну інформацію;
- 2) бути інтенціональним;
- 3) агент повинен володіти стратегічно важливим знанням;
- 4) агент повинен мати можливість діяти в усьому світі;
- 5) агент повинен вмотивувати людей до поведінки, що зміцнює їхню віру.

Як ми бачимо з історії світової думки, антропоморфізм у різні історичні часи вважався головним або ж одним з головних джерел виникнення релігії. На нашу думку, із активним розвитком та застосуванням природничо-біологічних методологій в гуманітаристиці загалом, та у релігієзнавстві зокрема (когнітивне релігієзнавство та нейротеологія), знову актуалізується питання виникнення релігії, "забуте" у другій половині ХХ ст., це також дає можливість наново поглянути на проблему антропоморфізму, вже з кута накоплених психологічних та когнітивних знань.

*О. О. Дубина, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
okeu_namu@ukr.net*

ПОСТМЕТАФІЗИЧНА СВІДОМІСТЬ: АНАЛІЗ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

Для того, аби зрозуміти габермасівську перспективу постметафізичної філософії ми маємо концентруватися на двох елементах: по-перше це габермасівське твердження про те, що наш історичний контекст визначений періодами до і після смерті Гегеля; по-друге, це його дискусії з іншими сучасними мислителями і їх філософськими напрямками, які вони репрезентували, особливо, це феноменологія Мартіна Гайдеггера, західний марксизм Теодора Адорно, постструктуралізм Жака Дерріда та аналітична філософія Річарда Рорті.

Для розуміння габермасівського твердження про постметафізичне мислення потрібно здобути правильну інтерпретацію габермасівської останньої розробки стосовно ролі релігії в публічній сфері, наша головна мета це аналізувати даний концепт. Власна філософська робота Юргена Габермаса презентується ним як постметафізичне мислення.

Таким чином, для того, щоб зрозуміти габермасівський погляд на релігію ми маємо мати на увазі його постметафізичний характер, з якого стає можливим вступити в конструктивний діалог з релігійними доктринами. На думку Габермаса, філософія має полишити позаду своє "метафізичне минуле" щоб здобути розуміння його співіснування з релігій-

ними практиками. Філософія не повинна переступати свої власні кордони, розглядаючи себе як заміну релігії. Отже, постметафізична філософія має освоїти постсекулярний характер сучасного світового суспільства. Для порівняння, секулярний спосіб мислення конституюється розширенням метафізики, навіть в її негативній формі.

Ось чому, відповідно Габермасу, постметафізичне мислення виражає певне когнітивне ставлення, що секулярні громадяни мають більше поважати своїх релігійних співгромадян і переймати їхній досвід і здобутки в публічних дебатах. За словами Габермаса "світське розуміння того, що хтось живе в постсекулярному суспільстві, знаходить свій вираз на філософському рівні в постметафізичному способі мислення" [*Habermas J. Between Naturalism and Religion / Jurgen Habermas. – Malden : Polity Press, 2008. – P. 119*].

В епоху коли квазірелігійні цінності виявилися неспроможними задовольнити духовні та інтелектуальні потреби, в час коли проект Просвітництва після повалення метанаративів не зміг в повній мірі забезпечити легітимізацію розуму, виникає повернення релігійного. Проте, релігійне повертається вже не в ролі тотальної догматичної всеохопності і контролю над всіма сферами життя людини, а навпаки вже людина починає використовувати релігійне як один із множини засобів для задоволення духовних потреб.

З'являється дискурс постсекулярного. Останнє є цілком наслідком християнства, як явище, що виникає в ході розвитку церковних інститутів і їх впливу на суспільні процеси. Постає питання як має за сучасних постсекулярних умов діяти християнська церква, коли за словами Габермаса "церква створює свій власний симулякр" [*Habermas J. Faith and Knowledge / Jurgen Habermas // The Future of Human Nature. – Cambridge, 2003. – 109 p.*], будучи неспроможною дотримуватися всіх догматичних канонів? Як вона має реагувати на актуальні виклики і чого чекає від подібного курсу лібералізму і плюральності?

Г. Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, ДДПУ, Краматорськ
Kerol-anna@bigmir.net

РЕФОРМАЦІЯ ТА ПРОТЕСТАНСЬКА ТЕОЛОГІЯ В ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ: ВІД XVI ДО XX СТОЛІТТЯ

Найважливішою подією в історії західноєвропейського християнства була реформація, що знаменувала початок нового періоду в історії релігійного мислення та змінила світ своїм ствердженням позитивних інновацій у церковній догматиці та практиці віросповідання. Реформація і протестантизм суттєво вплинули на біблійну філологію, священні писання, історію церкви завдяки запровадженню екзистенціальної теології. Остання, поряд з релігійною течією класичного екзистенціалізму, долучилася і до процесу християнізації новоєвропейського раціоналізму,

переосмислення трансцендентального ідеалізму, посприяла подальшому розвитку та реформаторської епістемології, екзистенціальної феноменології та екзистенціальної герменевтики.

Сучасна протестантська теологія продовжує традиції, закладені у XVI–XVII ст. засновниками протестантизму М. Лютером, Ж. Кальвіном, Цвінглі, Ф. Меланхтоном та іншими видатними філософами й теологами того часу. В історії її розвитку особливою постаттю був С. Кіркегор, який у полеміці з Г. В. Ф. Гегелем і новоєвропейським раціоналізмом продовжив традицію розвитку філософського ірраціоналізму і ствердження пріоритету пізнання Бога через віру. Абрис "екзистенціального" або "парадоксального християнства" був, в основному, створений цим мислителем у таких працях, як "Філософські крихти", "Постскриптум" і перших трьох розділах "Повчальних бесід", де були зафіксовані і його серйозні сумніви у життєдайності тогочасної християнської культури. Саме тут він почав писати про втрату його сучасниками "їх індивідуального ставлення до Бога", ставлення, яке, на його думку, і є "єдиним реальним притулком людської особистості" у мирському житті. Як це не парадоксально, але саме в період "Золотого копенгагенського століття" С. Кіркегор проголосив, що його сучасники практично перестали рахуватися з вічними цінностями людського буття, що істина "тепер не в честі", і що "брехні приділяється занадто велика увага", а пересічній людині часом потрібна надзвичайна мужність для того, щоб відновити справедливість і повернути в повсякденне життя реальні людські цінності. У "Християнських бесідах" С. Кіркегор прагнув довести пріоритет і необхідність віри в повсякденному існуванні людини. Турботи бідності і турботи багатства, турботи смирення і турботи самокатування, турботи сумнівів і турботи непостійності аналізувалися тут датським мислителем у межах дихотомії "ідеї володіння" і "ідеї вічності", які, на його думку, вчать нас цінувати в своєму житті те, що "ніколи не може бути втрачено".

Одним з найвідоміших представників екзистенціальної (систематичної) теології ХХ ст. був і П. Тілліх, якого справедливо вважають одним із головних архітекторів нової богословської структури, що була зведена на руїнах ідеалістичного лібералізму, репрезентованого ситуацією розбіжності сенсу духовного самоздійснення особи з традиційними цінностями суспільства. П. Тілліх завжди намагався відшукати оптимальний шлях подолання ціннісної кризи в культурі християнського світу. Саме П. Тілліх зробив широко відомими поняття "віруючого реалізму" та "релігійного соціалізму". Під впливом ідей С. Кіркегора, П. Тілліх у працях "Теології культури", "Систематичній теології", "Мужності бути", "Динаміці віри" прагнув довести, що криза віри, яка супроводжувала ХХ ст., ймовірно, завершиться новим зверненням людини до вищих сил у ще більш індивідуалізованому варіанті, аніж це було раніше. Послаблення соціальних зв'язків, можливість активно жити, працювати, займатися творчою діяльністю поза підтримкою роду, сім'ї, друзів, на його думку, і надалі, з одного боку, неминуче призводитимуть до поширення відчуття самотно-

сті, а з іншого – стимулюватимуть пошуки його подолання. П. Тілліх спробував звернутися й переосмислити біблійну тему "нового буття": проблему пошуків трансцендентного духовного орієнтиру, який би об'єднував надраціональні рівні людської свідомості. Відношення між сутнісною природою людської істоти та її долею, на його думку, й є найголовнішим питанням, яке повинна поставити теологія. Адже сутність та екзистенціальне єство людини вказують на її телеологічну природу, заради якої відбувається, і в напрямку до якої спрямовується життя.

Ірраціональна віра і самотність людини перед Богом ще більш істотно проявилася в концепції "діалектичної теології" швейцарського теолога К. Барта, зусилля якого були спрямовані на затвердження ідеї суверенності Бога та неприпустимість розгляду теології як різновиду антропології, або ж людського вчення про релігію. Іншим напрямом протестантської думки стали екзистенціальна феноменологія та екзистенціальна герменевтика, фундаторами яких були Р. Бультман, М. Гайдеггер, й розвинуті – Р. Отто, М. Вестфалем та іншими теологами.

Загалом, дослідження Реформації та її впливу на інтелектуально-теологічний і духовно-теологічний рух в Європі і світі, на нашу думку, є необхідним чинником для розуміння і вирішення новітніх проблем існування людини у сучасному світі.

І. І. Каприцин, канд. філос. наук, доц., ЗНУ, Запоріжжя

СУТНІСТЬ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

Релігія є однією з духовних сфер, що є важливими для наукових досліджень. На сьогоднішній день існує біля 300 більш-менш поширених її визначень. Поняття "культура" не менш популярне, в дослідницьких працях нараховується більш як 400 визначень. Але, за певним виключенням, у філософських працях практично не зустрічається обґрунтованого визначення поняття "релігійна культура", хоча існування такого феномену жодним із науковців не заперечуються.

Проблемність визначення "релігійної культури", на наш погляд, обумовлюється низкою причин, а саме: релігійна культура є складовою як духовної, так і матеріальної культури, які невіддільні від людини з періоду її самоусвідомлення, тобто, – є наддавнім, не завжди пізнаваним явищем; "релігійна культура" є надвеликою абстракцією, яка складається з окремих релігійних культур певних народів, що мають свою специфіку та умовний рівень розвитку. Доречі, рівень розвитку, в цьому сенсі, – це культуроцентрична категорія, яка визначає ступінь наближеності предмету розгляду до культури, до якої відносить себе експерт, що також збільшує її суб'єктивну претензійність.

З XIX ст. активізується процес наукового переосмислення релігії, в позитивістському ключі починається діяльність із "розтину" цілого уявлення релігії на явища та довільне компілювання цих частин на базі

тогочасних уявлень про еволюціонізм. Важливо, що "препарувалася" не релігія, а саме тогочасне уявлення про релігію. Загалом, визначення релігійної культури виступає складно конкретизованим процесом, бо її розвиток: а) є різноманітним; б) є невпинним.

Релігійна культура складається з форм суспільної свідомості, динамічних історично-культурних феноменів та системи відносин, що втілюються у релігійних організаціях та інституціях, і базується на відомому специфічному подвоєнні світу (на світ людей та вищий світ).

Ані релігія, ані релігійна культура не існують поза людською свідомістю та людською діяльністю. Тому, сутність релігії та релігійної культури треба шукати в людині, її потребах та діяльності. Людина – є джерелом будь-якої релігії на підставі еволюційних особливостей її мислення, здатності мисленнєво "відділяти" якості предмета від самого предмета і переживати їх як реально існуючі. В цьому сенсі, людина творячи релігію, в свою чергу, потрапляє під власні "чари" і сама твориться релігією (*пайдеїя*), її імперативами.

Складність "схоплення" людської сутності, визначальної для усіх продуктів її діяльності, криється у її одночасній присутності в трьох станах: *природно-біологічному, соціально-культурному та духовному*. Релігія, як вид людської пізнавальної діяльності, також не є однозначною. Для того, щоб бути актуальною, вона повинна базуватися на природно-біологічних засадах людського життя, що проявляється, наприклад, у східних релігійних феноменах (даосизм, буддизм, індуїзм), які приділяють велику увагу якості фізичного стану людського організму, який є важливим у духовних практиках. Одночасно, життєво-необхідним є відтворюючий релігію прозелітизм, який віддзеркалює соціально-культурну активність. Людина в системі релігійних відносин "переживає" бога в динаміці, входячи у взаємодію із абстрактними гіпостазованими власними якостями, що віддзеркалює духовну складову людської свідомості.

Сутнісною особливістю, що слугує "точкою складання" релігійно-культурної діяльності, є відбиття її закономірності, що обумовлює становлення і розвиток феномену, тобто суттєвий, усталений, повторюваний, внутрішній, об'єктивний і необхідний зв'язок людини із власною сутністю, та її відбиттям у об'єктивній оточуючій реальності, що постійно втілюється у конкретних релігіях, виступає як соціальна діяльність людини спрямована на відтворення різних моделей взаємодії людини та її гіпостазованого ідеалу у формі надлюдської свідомості.

Таким чином, *сутність, що постійно втілюється в різних формах релігійної свідомості, полягає в усвідомленні людиною взаємозв'язку світу реально існуючого, сприйманого органами чуття та пізнаваного, і світу божественного, непізнаного і, разом із тим, – гранично бажаного, та, виходячи з цього взаємозв'язку, – прагненні наближення і злиття людини із її гіпостазованим ідеалом*. При такому куті розгляду виникає умова для виділення рушійної функції релігії – проектуючої, що утворює життєву перспективу, ідеальну мету релігійної діяльності.

Сутністю різновекторних релігійних явищ є віра у зв'язок світу людського та світу вищих сил. Прагнення до злиття з гіпостазованим ідеалом прослідковується у намаганнях віруючих здобути царство боже (йудаїзм, християнство, іслам), і повної реалізації людського потенціалу (буддизм, даосизм).

В. В. Мельничук, канд. філос. наук, ЖНАУ, Житомир

ОСОБЛИВОСТІ СПІВВІДНОШЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ І ПРАВОСЛАВНОГО ВІРОВЧЕННЯ

Сучасні екологічні проблеми вимагають від людства зміни моральних основ його існування, формування нової екологічної етики, яка ґрунтуватиметься на загальнолюдських цінностях і орієнтуватиме людину не на утилітарно-прагматичне, а на ціннісне ставлення до навколишнього середовища. Її творчі сили мають бути спрямовані не лише на створення і споживання матеріальних благ, але й на духовний розвиток, зокрема формування індивідуальної та суспільної екологічної свідомості, що є вимогою сучасного світу.

Зважаючи на вищезазначене, існує можливість включення до складу екологічної етики релігійних моральних норм як джерела актуалізації духовного вдосконалення людини. Релігія, зокрема православ'я, може відіграти важливу роль у цьому процесі, враховуючи те, що у християнстві відбулася трансформація від невизнання значення природи як язичницької цінності до визнання значущості природи як творіння Божого, яке потребує відповідального і бережливого ставлення.

Згідно з православним віровченням, усе створене Богом, має онтологічний і ціннісний виміри як добро. Тому природа як витвір Божий набуває ціннісно-етичного виміру. Відповідно, природа загалом, як й її частини, не можуть бути лише докільям для людства, адже вони створені Богом, тому є самоцінними, незалежно від сприйняття їх людством. [Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : монографія / Анатолій Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – С. 67]. Людина – єдина істота на Землі, яка має моральні обов'язки, в тому числі й перед природою, тому ставлення до навколишнього середовища також повинно розглядатися крізь призму моралі. Православ'я може стати підґрунтям для створення нової світоглядної парадигми, яка поєднуватиме положення як екологічної етики, так і православного віровчення.

Православні богослови пропонують розглядати взаємодію людини з природою крізь призму таких етичних категорій, як "любов", "повага", "відповідальність", екстрапольованих на навколишнє середовище. Відтак, на їх основі відбувається формування екологічно-етичного вчення православної церкви. Згідно з православним віровченням, на шостий день свого творіння, Бог створив людину, за образом своїм і подобою.

У зв'язку з цим, виникає запитання: у які відносини ставить Бог її зі своїми попередніми творіннями? Відповідь православної церкви є однозначною: людина покликана любити і охороняти природу, пам'ятаючи, що заповідь любові є однією з найголовніших Божих заповідей [Потапов В. Экологическая тема в православии / В. Потапов // Гуманитарный экологический журнал. – Том. 2. – Вып. 2. – С. 80–81]. Отже, відповідальність людства по відношенню до навколишнього середовища ґрунтується на етичній категорії любові, зокрема Бога до свого творіння.

Любити – це значить насамперед давати, а не брати, бути зацікавленим у житті і розвитку того, що або кого ми любимо [Борейко В. Є., Подобайло А. В. Екологічна етика : навч. посіб. / В. Є. Борейко, А. В. Подобайло. – К. : Фітосоціоцентр, 2004. – С. 57–58]. Відповідно до положень християнської етики, природу потрібно любити як своїх ближніх. Ця думка є надзвичайно актуальною в наш час, оскільки природа, потребує відповідного ставлення для уникнення її знищення.

Основоположним у ставленні до навколишнього середовища є принцип відповідальності за наслідки своєї діяльності перед усіма живими істотами, а також перед Богом, оскільки людина повинна доглядати, оберігати і примножувати все, що було створене до неї. Православ'я звертає увагу на моральну відповідальність людини за природу перед Богом. Будь-яка діяльність, передусім господарська, має відповідати Божественній волі, а людині потрібно співвідносити свої дії з моральними настановами церкви. Така позиція отримала назву "принцип моральної відповідальності" [Піциль О. Екологічні проблеми в контексті релігії / Орест Піциль, Євген Біленький // Історія релігій в Україні: матеріали XIV-ї Міжнародної наукової конференції (Львів, 11 травня 2004 року). – Л. : Логос, 2004. – С. 103]. Згідно з ним, людина повинна відповідати за наслідки своєї діяльності для навколишнього середовища, зокрема за ті, які можуть призвести до екологічних проблем. Зазначимо, що дедалі частіше православними богословами критикується ідея домінування людини над природою та споживацький принцип у взаємодії з нею, акцентується увага на бережливому, відповідальному ставленні до довкілля.

Отже, сучасне людство вже не може відмовитися від благ сучасної цивілізації, проте, як вважають православні богослови, потрібно не втратити те, що було дане Богом – природу. Домінуючими у будь-якій сфері життєдіяльності людини, зокрема й у системі "людина – природа", повинні бути загальнолюдські цінності, моральні норми та орієнтири, що є основою екологічно-етичного вчення православної церкви, формування якого стало реакцією православної церкви на екологічну кризу з метою відновлення гармонійної єдності у взаємодії людини і природи. Вирішення глобальних екологічних проблем неможливе без включення їх у площину моралі, врахування етичного чинника у діяльності людини, яка повинна мобілізувати свої знання і вміння для відновлення рівноваги у системі "людина-природа".

L. Mozgovyi, Doctor of science (philosophy), DDPU, Sloviansk
morlin72@mail.ru

PHILOSOPHICAL REFLECTION OF ANTHROPOMYSTICISM

Mysticism as a categorical paradigm of mystical experience representation and interpretation, together with a set of modifications of spiritual praxis, that are teleologically directed to mystical synthesis state achievement, with necessarily determined level of general intellectual culture of a particular society and specific historical conditions of existence of social consciousness specific forms. Mystic is a universal element of culture since universal tendency of ontological constitution of human thinking that is tendency to unity and holism.

Elements of mysticism can be found at all levels of social consciousness: from everyday thinking and world-view to scientific hypotheses and philosophical speculation. If the way of evolution of thinking is defined by differentiation, the mysticism appears as necessarily reactive result of this evolution, in which the search of generalized characteristics and criteria for categorization of mysticism is the creation of a universal typology of different types of consciousness transcendental states in the practices of Eastern and Western cultures religious consciousness. At the same time, there is a need to summarize conceptually the religious and mystical spirituality and in their various manifestations to identify their major and constant characteristics of peace, equanimity and bliss, absolute freedom, but it should be done unemotionally, without determining experience of altered state of consciousness. It should be also noted that the object field of anthropomystic is peculiar to every person, but for some individuals it is a spontaneous expression without any immediate cause, for others it is the result of special targeted and religious practice. Practice shows that mystical experience long since and still has some common characteristics of ecstatic epiphany that can be described in philosophical concepts and categories.

The aim of philosophical generalization of conceptual content of mysticism is to create a general epistemological basis for specific research religious and mystical paradigms, to determine the system of general criteria of categorical religious formation of mystical gnosis. Praxis of religious mysticism researching is open for philosophical hermeneutics of mystical consciousness modifications of everyday thinking, mythological world-view and so on. Conceptualization of the term "anthropomystic" is based on the definition of mysticism "as the science or art of the spirituallife, expressing innate desire of human spirit to full harmony with the transcendent order, regardless by which theological formula this order is expressed the desire that gradually covers the entire field of consciousness and overcomes life in experience of «mystical union», achieves its goal" [Underhill E. *Mysticism: Research experience of nature and the laws of spiritual consciousness*. – K., 2000. – P. 15].

Forms of mystical knowledge present themselves as experience, ecstasy, visions, contemplation's. The mystical feeling is a function of a particu-

lar event mechanism – a mystery that can be represented as in the external socio-cultural interaction and internal subjective contemplation. Now we have to define the concept of "mystical gnosis" in his thorough sense as attraction to a holistic and organic form of evolution of personality, achieving a state of harmony, renormalization of established values and categories of specific historical outline of Culture on the plan absolute transcendent Reality.

The starting point for our study is the thesis of universal nature mysticism. In the plane of culture "level" of mysticism consciousness correlates with moments of social, political and cultural crises, revolutions, dynamic transformations, when the total "world view" loses its own constitutive function of social consciousness.

Modern Ukrainian society is going through just such a crisis, in the basic definition of the process of historical inertia and contemporary barbarism: when spirituality often takes the form of kitsch and mindless ritual, in which the instinct of the Absolute Reality and sensual world lost; when the general background is dominated by skepticism and nihilism, proclaiming the absurdity of the world and the absence of any transcendent reality, deny the reality of religious and mystical order.

Attitude of polar rigid dichotomy between rational and irrational dimensions made impossible to experience phenomenological path of transcendent reality in adequate way. Classical science is characterized by imperative of experience objectification. Complementary to the classical paradigm are considered two ways of objectification – logical-deductive and empirical-inductive, where both are synthesized in dialectical methodology. However, mysticism is not the object of positive philosophical analysis within the boundaries of both classical and non-classical paradigm. The dominant thing for classical paradigm is axiomatic assumption that paradoxically translates scientific method to the sphere of rational objectification to inner spiritual reality of individual. Classical rationality remained "blind" to the essence of individual's inner world, which appears as a result of cooperation of complex processes that are reduced by the classical idea to linear mechanistic causal sequences, that outlines the experience of only the outer aspect of the formation of the human personality. Mysticism is a necessary attribute of human subjectivity that exists in a specific relation between the planes of empiricism and transcendence. However, classical science mysticism stayed just outside of knowledge, but was stripped of ontological foundation.

В. В. Мудраков, магістр філософії, викл., ХНУ, Хмельницький
vitaly.mudrakov@gmail.com

"КОНЦЕПЦІЯ РЕЛІГІЙНОСТІ" Ф. НІЦШЕ: МЕТОДОЛОГІЧНО-ЦІННІСНИЙ АСПЕКТ

У сьогоднішній Ф. Ніцше відомий передусім як "філософ життя", особлива увага звертається на антропологію, частіше етику і значно менше досліджується філософсько-релігієзнавчий аспект його спадщини.

Теоретико-методологічна обґрунтованість використання семантичного синтезу понять "концепція" та "релігійність" впливає, власне, із специфіки осмислення Ф. Ніцше самого феномену релігії, оскільки перше, по-суті, постає як система поглядів на певні (релігійні) явища чи процеси або, що є більш характерним для нашого контексту, способом розуміння, трактування тих чи інших явищ, подій. Зрозуміло, що "концепція" (релігійності) Ф. Ніцше набуває характеристик відносності, тобто постає методологічним задумом, що характеризує відношення досліджуваного предмета до вихідної системи – системи референції – традиційної релігійності. Що ж до другого – "релігійності" – то тут йдеться про новий тип такої, якій притаманні дуже специфічні та характерні риси. Виходячи з цього, спробуємо проаналізувати змістове наповнення ідейних засад "концепції релігійності" Ф. Ніцше:

"Переоцінка цінностей" ("Umwertung alter Werte") – структурний елемент "концепції релігійності" Ф. Ніцше, що забезпечує умови її втілення. Методологічна роль концепту розгортається у якості "ніцшеанського нігілізму" і вимагає кардинального переформатування цінностей культури, філософії, релігії. "Європейський нігілізм" філософ зводить до певних основних постулатів, проголошення яких, без страху і лицемірства, вважає своїм обов'язком. Основні тези: "Бог помер"; ніщо більше не є істинним; руйнація моралі. Аби правильно зрозуміти нігілізм Ф. Ніцше, треба усвідомити його основне завдання – він прагне займатися не наріканнями і моралізаторством, а "описувати прийдешнє", адже на його переконання (яке, ніяк не спростувала історія культури ХХ ст.) нігілізм стане реальністю, принаймні, для наступних двох століть.

"Воля до влади" ("Der Wille zur Macht"). Суперечливість викликана можливістю інтерпретацій та використанням у різних ідейно-семантичних полях. Проблема об'єктивується ще й через перекладацький аспект, який потребує постійної ревізії. В нашій інтерпретації концепт набуває потенціалу першопоштовху у смисло-творчості, постаючи вирішальним методологічним принципом. Для вираження змісту явища, що одночасно активує і проявляє дію волі суб'єкта, пропонуємо термін "*волювання*", що є принципово відмінним від "воління", оскільки не відображає *процесу виконання*, основної характеристики волі (Ф. Ніцше), а його психологічний аспект пояснюється як здатність до відчуття/передчуття долаючої протидії. Це процес само-оволодіння, влади над собою, тобто в цілому, концепт повинен звучати так: воля до влади над себе-вдосконаленням із жагою виживання, а характеристика "*Wille*" має бути такою, аби змогла постійно долати "*Macht*", тобто постійно втілюватись суб'єктом.

"Надлюдина" ("Übermensch"). Концепт знаменує собою етап становлення, початок акту втілення "концепції релігійності", тобто здатність бути критичним у творчості. Важливо зазначити, що "надлюдина" у Ф. Ніцше – не антропологічний тип. На нашу думку, – це *принцип, слово, логос* або *норма* розвитку, розмальована всіма яскравими атрибутами особистості – це *етичний проект* (процес). Його вчення про особистість –

ані теорія, ані психологія і ще меншою мірою – естетика або наука. Все більше – це мораль-завжди-там (*потім – постійно далі*), з'ясовна колись, і така, що може бути пояснена у контексті теорії цінностей і теорії символізму. "Пересотворити Небо і Землю", за образом і подобою нового імені – ось чого прагнув Ф. Ніцше, тобто змінити в собі форми сприйняття Землі і Неба.

"Вічне повернення" ("Ewige Wiederkunft") у нашій інтерпретації постає як певний етичний, практичний принцип. Головним завданням концепту є зв'язуюча, цементуюча дія. Маємо на увазі те, що сам філософ іменує як *"Bildung"*, себто виховання. Ф. Ніцше нібито вводить тут імператив: здійснюй волювання так, щоб ти в той же час міг волювати незліченну кількість раз повторення того, що ти волеєш (куди/на що скероване твоє волювання). Простіше кажучи, волею по-справжньому, з усією пристрастю. Якщо людина воліє по-справжньому, то вона одночасно воліє нескінченного повторення своєї волі. Варто зазначити, що оригінальність походження вчення чи актуальність думки про "вічне повернення" менш важливо, позаяк Ф. Ніцше важливо було винайти спосіб можливої продукувати вчення.

Отже, філософія релігії Ф. Ніцше об'єктивується через поєднання основних його філософських концептів. Вона претендує на концепцію якісно іншого світоглядно-етично-релігійного контенту, у якій возвеличується життя та людина.

В. М. Попович, канд. філос. наук, доц., ЗНТУ, Запоріжжя
popovic.vasil@rambler.ru

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В СВІДОМОСТІ СТУДЕНТІВ ВНЗ

Пошук загальнозначущих морально-ціннісних орієнтирів соціального розвитку потребує ретельного вивчення природи релігійних цінностей, їх змісту, структури й характеру функціонування. В українських реаліях особливе значення має наукове вивчення християнських цінностей, оскільки саме християнство історично було і залишається основною формою релігії українців, і саме християнські цінності є одним з найважливіших факторів, що впливають на формування й розвиток національної культури, політики, освіти та інших сфер суспільного та духовного життя.

Християнська етика та вплив християнства на сучасний моральний стан суспільства є предметом широкого обговорення в сучасній українській релігієзнавчій літературі. Йдеться про необхідність виокремлення релігійно-ціннісної проблематики як такої, що має самостійне наукове значення, а також осмислення природи християнських цінностей, розуміння і пояснення їхньої сутності, визначення основних характеристик і форм існування, структурних рівнів організації і закономірностей розвитку. Не менш важливого значення набуває значення ціннісної свідомості студентів вищих навчальних закладів.

Цінності людини, а насамперед духовні цінності, входять в структуру особистості і є смисловими структурами, що виконують орієнтаційні, оцінні і мотиваційні функції регуляції поведінки індивіда. Їх вплив визначає образ світу особистості і патерни поведінки в соціумі. "Світ цінностей – це, передусім, світ культури в широкому розумінні слова, це сфера духовної діяльності людини, її моральної свідомості, її прихильності до тих оцінок, у яких виявляється міра духовного багатства особистості" [Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности / А. Г. Здравомыслов. – М. : Политиздат, 1986. – 223 с.]. "Духовні цінності поділяються на: абсолютні (вічні), національні, громадянські, сімейного життя та особистого життя". Інший дослідник, М. Боришевський, переконує, що систему духовних цінностей особистості утворюють ряд підсистем, а саме: 1) моральні цінності; 2) громадянські цінності; 3) світоглядні цінності; 4) екологічні цінності; 5) естетичні цінності; 6) інтелектуальні цінності; 7) валеологічні цінності [Боришевський М. Духовні цінності як детермінанта громадянського виховання особистості / М. Боришевський // Цінності освіти і виховання : наук.-метод. зб. / за ред. О. В. Сухомлинської. – К. : АПН України, 1997. – С. 21–25].

На думку авторів, які займаються дослідженнями цінностей і ціннісних орієнтацій особистості, їх представленості в індивідуальній і груповій свідомості (як радянські і українські, так і закордонні), сходяться на тому, що визнання цінностей як реально діючих іманентних регуляторів діяльності індивіда, які впливають на поведінку незалежно від їх відображення в свідомості, не заперечує існуванню свідомих уявлень суб'єкта про власні цінності, що не співпадаються з цінностями як по змісту, так і по психологічній природі. Цей тезис вказує на той факт, що існує проблема розбіжностей між реальними цінностями і цінностями, що тільки декларуються і не набувають певного особистісного смислу для індивіда, виступаючи в якості недиференційованих в груповій свідомості суспільних норм, стереотипів та ідеалів.

Ціннісні уявлення, на думку Д. Леонтьєва, не зводять тільки до ціннісних орієнтацій [Леонтьев Д. А. Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени / Д. А. Леонтьев // Психологическое обозрение. – 1998. – № 1. – С. 36–51]. Він говорить про можливу класифікацію різних ціннісних уявлень, до яких крім ціннісних орієнтацій належать ціннісні стереотипи – тобто соціально прийнятні і бажані (нормативні) цінності групи чи суспільства. Ціннісні стереотипи відображають по суті очікування пропоновані людині тими чи іншими соціальними групами чи суспільством в цілому і усвідомлювані нею.

Виходячи з досліджень відомих науковців, можна дійти висновку, що комплекс цінностей студентів вищого навчального закладу, має певні особливості, які тісно пов'язані із повсякденною мотивацією викладацького складу і, система духовних цінностей у студентів ВНЗ відіграє роль внутрішнього збагачення особистості.

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ П. ТІЛЛІХОМ

Віра має вплив на формування та здійснення усієї внутрішньої сутності особистості (її думок, переживань, почуттів, цінностей, переконань) та зовнішніх її проявів (дій, поведінки, вчинку).

Проблема релігійної віри має багатовекторний, міждисциплінарний та діалогічний характер, що забезпечує до неї постійний інтерес науковців різних галузей гуманітарного знання: філософів, психологів, релігієзнавців, теологів, політологів.

Важливе місце серед багатьох досліджень аспектів релігійної віри посідає робота німецько-американського екзистенційного філософа та теолога П. Тілліха "Динаміка віри". Автор аналізує філософський, релігійний та соціологічний зрізи зазначеної проблеми, вказуючи, що віра – це термін, який сам потребує зцілення, перше, ніж його можна використовувати для зцілення людей.

Віра – це рух людини до того, що має граничний сенс і значення та участь у ньому всім своїм буттям, віра – це стан межової зацікавленості, динаміка віри такого інтересу особистості, який знаходиться на певній межі. Віра є поняттям безумовної вимоги, спонуки того, хто творить цей граничний інтерес, однак віра – це й обіцянка граничного виконання, центрований акт особистості як цілісності.

Теолог П. Тілліх зазначив, що віра охоплює всі складові життя особистості: тілесність, свідомість, підсвідомість та духовність, а в самому акті віри безпосередньо беруть участь пізнання, чуттєвість та воля. Будь-які прояви віри по суті не теоретичні, а екзистенційні, адже вони поглиблюють, спрямовують людське буття, надають йому особливий сенс, складають центр та ядро віруючої особистості.

Сучасна філософія розрізняє зокрема наступні види релігійної віри: наївна віра, формальна віра, ідолопоклоніння та істинна віра. Людина вірить по-різному. Існує проста, світла, чиста, як правило, дитяча віра, віра як довіра, як незнання зла. Таку віру важко зберегти у дорослому віці, її рідко вдається пронести крізь різні випробування, вона не є зрілою, проте може стати джерелом і підґрунтям глибинної віри. Формальна віра – легковір'я – руйнується під натиском труднощів, адже вона існує тому, що вірять рідні й близькі, тому що віра успадкована як певна даність, як гарантія спокійного та безпечного життя. П. Тілліх виділяє також віру як ідолопоклоніння, якій характерні абсолютизація того, що абсолютним не є, наприклад, кар'єра, добробут або ж служіння іншим. Віддаючи всі свої сили одній абсолютизованій цінності, людина забуває про інші сфери життя. П. Тілліх зазначив, що віра – це прийняття знаків, символів, які відображують граничний інтерес, і Бог є основним символом цього інтересу. Не-

гати́вні переживання виникають тоді, коли Бог та Його справи сприймаються буквально, а не як символ істинного Бога. Людина створює образ Бога по собі, яким він їй потрібен, яким вона його уявляє, і в ситуації випробувань може втратити віру. Але ідолпоклонінню може протистояти лише віра, у випадку ж втрати віри, вважає П. Тілліх, зникає мужність жи-ти, і віра стає лише формальною моделлю поведінки.

Цікавим підходом до аналізу особливостей релігійної віри є спроба П. Тілліха обґрунтувати необхідність віри через зв'язок із базисною незахищеністю людини та тривожністю. Автор виділив три форми екзистенційної тривоги: тривогу долі і смерті, тривогу провини і засудження й тривогу відсутності і втрати сенсу, які пов'язані із самим існуванням людини, її кінечністю й відчуженістю. Проте людина здатна протистояти тривозі завдяки різним видам мужності, які є, за П. Тілліхом, "особливою формою віри". Така віра є не теоретичним визнанням факту, який викликає сумніви, а особливим станом, що проявляється у мужності стати частиною цілого, співучасником певних подій: "Для мужності бути частиною творчого процесу важливим є не саме безсмертя, а не Бог" [Тілліх П. Избранное. Теология культуры. – М. : Наука, 1998. – С. 234]. Проте, згідно П. Тілліху, якщо брати до уваги випадковість усього, що відбувається, то й випадковим стає і буття людини, що призводить до зростанню її тривоги, отож, людина без віри залишається тривожним випадком.

Віра як складний та багатогранний феномен, стає цінністю вищого порядку саме в релігійному контексті, адже вона заснована на сприйнятті надчуттєвого як реального, виражає взаємопроникність іманентного та трансцендентного, реалізує бажання вийти за межі реального, допомагає знайти своє місце у нескінченному, наповнити буття смыслом, чим сприяє формуванню цілісності та завершеності особистості.

З. В. Швед, д-р філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
shwedzoya@yahoo.com

ТЕОРІЯ РЕЛІГІЙНОГО МИСТЕЦТВА В СИСТЕМІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ЗНАННЯ

Сучасна дисциплінаризація академічного релігієзнавства безпосередньо пов'язана з необхідністю поглиблення використання сучасних методологічних принципів постнекласичної науки. Не тільки запровадження міждисциплінарного підходу в аналізі релігійних феноменів, але й настанова на трансдисциплінарність в аналізі складних соціальних систем, ставить питання про необхідність уточнення предметного поля "наук про релігію". Даний підхід конкретизований у нових напрямках, якот: культурологія релігії, конфесіологія релігії, практичне релігієзнавство та інші. Окреме, значуще місце у процесі виокремлення та уточнення релігієзнавчої проблематики, посідає питання естетичної складової релігійних традицій світу, чільне місце в яких займає феномен мистецтва.

Серед філософів сучасності продовжують точитися дискусії, щодо правомірності однозначного визначення поняття мистецтва, адже тлумачення цього феномену наскрізно просякнuto полісемантичністю інтерпретацій, що виразно пов'язані з загальнометодологічними настановами дослідника, чи школи, яку він представляє. У свій час Жан Лакост у своїй роботі "Ідея Прекрасного" зазначав, що "об'єктивне, канонічне, авторитетне визначення мистецтва" сьогодні є не можливим. Але, водночас, ми не можемо відмовитися як від поняття мистецтво так і від поняття творчість, що його репрезентує, що було доведено Мішелем Дюфреном у його роботі "Феноменологія естетичного досвіду", адже сам процесуальний характер творення передбачає залучення особистості творця, який переживає свої досягнення та невдачі творчості, як наділення смислом певного фрагменту упізнаного світу. Релігійне мистецтво є особливим способом реалізації багатоаспектних виявів релігійного досвіду, основу якого складають різні форми чуттєвості та уявлення про надприродне. У теоретичних розробках мистецтвознавців поширена думка про те, що джерелом мистецтва у цілому є інтуїція, що виступає особливою здатністю неопосередкованого, позадискурсивного сприйняття "істини". Подібне тлумачення дозволяє пов'язувати інтуїцію з джерелом безпосередньої творчої активності, що постає одним зі способів пізнання. У мистецтві інтуїція часто перебуває у тісному зв'язку з "способом духовного бачення", завдяки якому митець фіксує у відповідному матеріалі досвід власного розуміння образів та смислів дотичних до змісту релігійного вчення. Інтуїція як "чуттєва ясність" (І. Кант), у релігійному мистецтві зорієнтована на саму людину, поворот до якої є ознакою сучасного релігієзнавства.

Осмислений досвід творчості у якому реалізується інтуїтивний досвід митця, може тлумачитися у кількох аспектах, на що вказував Бодлер. Тут мовиться про два неподільних елементи мистецтва: перший з них зберігає вічність та незмінність, а другий плінний та залежний від характеристик історичної епохи. Іншими словами, як уважав Бодлер, тут мовиться про синтез ідеалу та поцейбічної конкретності, вічності та історичності. Для релігійного мистецтва важливим є впізнання вічної сутності істини, яка здатна віднаходити свій вираз у формалізованому ідеалі краси, як надісторичної сутності. У своїй роботі "Про духовне в мистецтві" Василь Кандинський зазначав що мистецтву як такому, у якій би формі воно не виявлялося, завжди внутрішньо притаманна духовність, містичний світ людського, яка забезпечую можливість розкриття внутрішнього змісту твору. Подібна настанова орієнтує на необхідність враховувати роль релігійних переконань митця при аналізі його творчості на предмет належності як до релігійного так і до культурного мистецтва.

За переконанням Татаркевича поняття творчості та мистецтва належать до фундаментальних, структуроутворюючих понять філософської думки, а феномен класів у мистецтві, як "спільних, розпізнаваних якостей" митця та глядача, динамічності (процесуальності) і статичності

творчості, психологічних особливостей естетичного сприйняття, яке є одним з визначальних критеріїв тематизації досліджень в естетиці [Таркевич В. История шести понятий / пер. с польс. Б. Домбровского. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2003. – С. 15]. Зазначена обставина змушує констатувати, що визначення особливостей релігійного мистецтва як спеціального класу мистецтва взагалі, буде постійно уточнюватися, в залежності від того, яким критерієм послуговується дослідник, виокремлюючи підстави для понятійно-категоріальної конкретизації. Як вже зазначалося, суттєвого значення тут набуває врахування конфесійної приналежності будь-якого релігійного мистецтва. Але говорячи про релігійне мистецтво, ми не можемо забувати, що дане поняття включає в себе велике розмаїття тлумачень, які є взаємозумовленими. До релігійного мистецтва можуть бути віднесені: конкретні фізичні предмети (твори мистецтва), психофізичні стани (релігійне естетичне переживання), сукупність видів мистецтва (релігійна література, релігійний живопис, релігійна музика), дія та подія (релігійний танець, релігійна вистава), здібності, які можуть мати релігійну зумовленість (уява). Ще однією особливістю релігійного мистецтва є те, що воно, на відміну від світського (секулярного) мистецтва завжди спирається на певні правила, "релігійні знання" та приписи, якими регламентований релігійний канон. Таким чином, такі умови творчості як натхнення і уява не мають першорядного значення. Еволюція поняття мистецтво, як його висвітлює Таркевич у контексті релігійних настанов та поглядів, набула специфічних характеристик у зв'язку з конкретизацією самого поняття. Якщо до 16 ст. мистецтво осмислювалося через власний процесуальний характер, що відповідає певним правилам, то вже з середини XVIII ст. мистецтво почало тлумачитися як творення прекрасного, та наслідування дійсності, а вже у пізніші часи мистецтво дефінітивно не конкретизувалося і навпаки, його визначення набуло полісемантичного, розширеного змісту. Вище зазначене змушує нас зробити висновок про те, що релігійне мистецтво, його теорія та історія, у системі релігієзнавства посідає специфічне місце, з огляду на унікальність предмету дослідження. Ця проблематика входить до сфери аналізу не тільки нових дисциплінарних напрямків, що згадувалися вище, але й розширює тематику досліджень класичних галузей, як наприклад психологія релігії, історія релігії, соціологія релігії, філософія релігії. У цьому контексті остання (тобто філософія релігії) матиме завданням визначення особливостей інтерпретації релігійного канону в мистецтві, з огляду на своєрідність доктринальних положень конкретно-історичних форм релігій, в залежності від їх загального ставлення до мистецтва як такого.

Секція "СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

А. О. Боброва, студ., КНУТШ, Київ
freeman_2012@i.ua

"ALL YOU NEED IS LOVE", АБО РЕКЛАМА ЯК КВАЗІРЕЛІГІЯ

Live by the foma that make you brave and kind and healthy and happy*
The Books of Bokonon 1:5 *Harmless untruths
Живіть згідно з фомою, це зробить вас сміливими і добрими,
і вродливими, і щасливими*
Книга Боконона 1:5
*нешкідлива неправда

1963-й рік, виходить у світ книга Курта Воннегута "Колиска для кішки" (*Cat's Cradle*). І раптом: знайомтесь – боконізм, релігія, збудована на суцільному "фейку".

"I agree with one Bokononist idea. I agree that all religions, including Bokononism, are nothing but lies" ("Я погожусь з однією ідеєю Боконізму. Погоджуюсь, що усі релігії, включно з Боконізмом, ніщо інше, як брехня") [*Воннегут К. Колиска для кішки*].

Чому ми згадали про цю незвичну вигадку американського автора? Лише тому, що в XXI столітті маємо феномен досить схожий – рекламу. Подарунок для кожного, свято, яке завжди з вами: вдома, на вулиці, в мережі інтернет, громадському транспорті. Можна скільки завгодно заплющувати очі й стверджувати, що ви не адепт "рекламізму", але вибір товару в супермаркеті говорить сам за себе. Як і в боконізмі, люди виконують волю творця (creator), не усвідомлюючи, що саме вони роблять.

"Те, хто протестує проти порабощаючої сили реклами (и вообще "масс-медиа"), не понимают специфической логики их воздействия. Это не логика тезиса и доказательства, но логика легенды и вовлеченности в нее. Мы в нее не верим, и однако она нам дорога" [*Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа*].

Квазірелігія (англ. quasi-religion, para-religion) – форми, поняття, що виникають у сучасному секулярному суспільстві та мають деякі ознаки релігії. На думку Пауля Тілліха, що вперше ввів цей термін, зміст інтересу релігії ("Бог", "боги") робить все інше незначним, дає відповідь на питання про смисл життя. В секулярних квазірелігіях у якості вищого інтересу виступають народ, наука тощо [*Тілліх П. Християнство и встреча мировых религий*]. В "рекламізмі" ж культивуються річ, гроші та потенційний покупець.

Усім відомі формули релігії: симетрична – $hRd = dRh$ (h – людина, R – релігія, d – Бог); несиметрична – $hRd > dRh$. Відповідно, у першому варіанті людина ставиться до Бога, так само, як і Бог до неї. У другій варіації або людина, або Бог визнається важливішим елементом.

Для "рекламізму" формула виглядатиме приблизно так: **hAc > cAh** (h – людина, Advertisement – реклама, creator – творець). Споживач – завжди буде головним гвинтиком такого механізму, адже він забезпечує фінансовий потік і такий-сякий "feedback": *"И действительно, все улирается в деньги – потому что деньги давно уперлись сами в себя, а остальное запрещено"* [Пелевин В. Generation "Г"].

Чому ми можемо вважати рекламу своєрідним новим релігійним рухом?

1. Реклама часто повертає нас у міфологічний час, певний "золотий вік". Згадаємо, новий ролик шоколадних батончиків "Snickers", у якому все оформлено в стилі трешу 80-х. Чим не спроба викликати ностальгію за "кращими часами"? [<https://www.youtube.com/watch?v=rqbomTIWCZ8>].

2. Балансує на грані "нормального" та "дивного". Розриває хронологічну та логічну послідовності. Хіба релігія не користується такими прийомами? Звідси й перетворення вина на воду Ісусом Христом і прогулянки Спасителя по воді; тут же і чудо-порошок для прання, й магічний крем від зморшок.

3. Будь-яка релігія дає нам ілюзію зв'язку із незрозумілим та загадковим. Реклама, в свою чергу, ліквідує фрустрацію, заповнює простір навколо нас. Сидячи перед екраном ТВ, індивід знаходиться у центрі павутини, нитки якої наче поєднують його з суспільством. Немов цілий соціум переймається задоволенням Ваших бажань.

4. Реклама переконує у належності нас до окремого, особливого прошарку людей. До так званого "праздного класу", одна частина якого має ресурси для створення реклами, а інша для придбання товару.

5. Як і більшість релігій, реклама привносить у повсякденне життя певну грайливість, ритуальність.

6. Реклама працює з універсальною системою знаків, так наче ще не відбулось Вавилонського змішування мов. Вона зажди символічна, обіцяє нам "райську насолоду", "енергію на весь день" та порятунок (від плям, зайвої ваги, дискомфорту).

У **бокони́зі** Курта Воннегута одним із найсвятіших ритуалів був "бокомару": двоє людей торкаються один одного оголеними ступнями й стають духовно ближчими.

В **"рекламізмі"** сакралізується процес купівлі: мати те ж, що демонструють завжди радісні герої рекламних роликів – пройти половину шляху до щастя.

"Чем была бы сегодня вещь, лишенная таких двух показателей, как дискурс и образ (реклама) и гамма моделей (выбор)? Психологически она бы просто не существовала. А кем были бы современные граждане, если бы вещи не предоставлялись им в двойной перспективе выбора и рекламы? Они не были бы свободны" [Бодрийар Ж. Система вещей].

Чому ми віримо в рекламу? Все зводиться лише до того, що "all we need is love". Нам потрібна брехня про те, що хтось у "заекранні" дбає про нас, любить та оберігає (від плям, зайвої ваги та дискомфорту).

Л. Д. Владиченко, канд. філос. наук, доц.,
НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
lora16745@ukr.net

ВЕРИФІКАЦІЯ ПОНЯТІЙНО-КАТЕГОРІАЛЬНОГО АПАРАТУ ПРОБЛЕМАТИКИ ВІДНОСИН МІЖ ДЕРЖАВОЮ ТА РЕЛІГІЙНИМИ ОРГАНІЗАЦІЯМИ

Відносинам між державою та релігійними організаціями присвячена досить велика кількість дослідницької літератури. Аналізуючи дослідження із вказаної проблематики, можна зазначити, що в них недостатньо уваги приділяється визначенню понятійно-категоріального апарату, який характеризує відносини між державою та релігійними організаціями. Все це свідчить про відсутність комплексного підходу до розробки даного питання у теоретико-методологічному аспекті.

Відзначимо, що серед науковців відсутні єдина узгоджена позиція щодо використання уніфікованої дефініції для означення вказаних відносин та єдиний підхід до їх класифікації. У різних наукових дослідженнях для позначення вказаних відносин використовують наступні дефініції: державно-релігійні відносини, державно-церковні відносини, державно-конфесійні відносини, відносини між державою та релігійними організаціями.

Базовими верифікаційними критеріями для визначення вказаних відносин будуть виступати: співмірність та рівнозначність суб'єктів у цих відносинах; коректність застосування того чи іншого релігійного компоненту в якості суб'єкту цих відносин; можливість загального чи індивідуального рівня їх застосування.

Зазначимо на існуванні двох компонентів у цих відносинах, а саме: державному та релігійному. Власне держава як єдиний організаційний інститут в якості суб'єкту вступає у відносини з іншими суб'єктами, тобто іншими організаційними інститутами, зокрема й релігійними. Саме релігійний компонент у перерахованих дефініціях містить в собі варіативність конструктів понятійного апарату. Водночас ці конструкти мають виступати суб'єктами в досліджуваних відносинах із конструктом "державна". Далі здійснимо верифікацію термінологічної коректності вживання перерахованих дефініцій.

Серед перерахованих вище дефініцій, дефініції "державно-релігійні відносини" та "відносини між державою і релігійними організаціями" для позначення цих відносин, дослідники використовують рідше за інші. Використання дефініцій "державно-церковні відносини" та "державно-конфесійні відносини" у науковому товаристві є доволі розповсюдженим явищем у наукових дослідженнях. Наприклад, українська дослідниця А. Киридон під державно-церковними відносинами розуміє "один із видів суспільних відносин, який характеризує рівень, глибину, характер взаємозв'язків церкви і інших релігійних організацій та держави, ступінь їх інтеграції чи дезінтеграції" [Киридон А. М. Держава – Церква – Суспільс-

тво: інверсна трансформація в Україні : монографія / Алла Киридон. – К. : КСУ, 2011. – С. 20].

Серед низки вище перерахованих дефініцій, які окреслюють досліджувані відносини, використання дефініції "державно-релігійні відносини" є некоректним з точки зору співмірності та рівнозначності складових конструктів "держава" та "релігія", які гіпотетично мають виступати суб'єктами в цих відносинах. Отже, бачимо, що у окресленій дефініції не спрацьовує перший із зазначених вище верифікаційних критеріїв (а саме співмірність та рівнозначність суб'єктів у цих відносинах).

Безпосередньо дефініція "релігія" включає в себе як структурний елемент поняття "релігійні організації". У зв'язку з цим поняття "релігія" є більш об'ємним поняттям, ніж поняття "релігійні організації", бо останні релігія включає в себе як частину. І саме релігійні організації (інституційні об'єднання віруючих), а не релігія в цілому вступають у відносини із державою в якості суб'єктів цих відносин. У контексті співмірності визначень з поняттям "релігія" термінологічно коректно вживати поняття "суспільство", а отже дефініцію "суспільно-релігійні відносини".

Наприклад, український релігієзнавець О. Здіорук у праці "Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття" розглядаючи теоретико-методологічні засади суспільно-релігійних відносин безпосередньо розглядає аспект еволюційного процесу означених відносин. Зокрема дослідник зазначає: "Якщо взяти за основу механізм вияву функціональної присутності релігії у суспільстві, то можна виділити три великі періоди в еволюції суспільно-релігійних відносин: 1) тотального синкретизму релігійного і суспільного буття; 2) домінування релігії в ролі ключової ідеологічної системи; 3) секуляризації релігійних цінностей" [Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття : монографія / Сергій Здіорук. – К. : Знання України, 2005. – С. 17].

Дефініції "державно-церковні відносини", "державно-конфесійні відносини" є термінологічно некоректні в якості універсального конструкту для позначення всього спектру відносин між державою та всіх без виключення релігійних систем. Отже, в даному контексті бачимо, що у наведених дефініціях не спрацьовує другий визначений вище верифікаційний критерій.

Отже, означені дефініції, згідно із третім зазначеним вище верифікаційним критерієм абсолютно правомірно можуть застосовуватися в індивідуальному порядку. Тобто у випадках, коли необхідно звузити предмет дослідження, а під конструктом "церква" або "конфесія" розуміти конкретну християнську релігійну організацію або напрям. У такому контексті застосування конструкту "церква" та "конфесія" у зазначених відносинах є коректним та одночасно вони виступають повноправними суб'єктами останніх. Також зауважимо, що дефініція "державно-конфесійні відносини" є більш об'ємною, ніж дефініція "державно-церковні відносини".

Дефініція "відносини між державою та релігійними організаціями" є найбільш оптимальною та універсальною для позначення всього спектру

вказаних відносин. Тому що конструкт "релігійні організації", по-перше, є структурним елементом релігії, що охоплює інституційні об'єднання віруючих, котрі вступають у відносини із державою як суб'єкти цих відносин; по-друге, є більш об'ємним, ніж поняття "церква" та "конфесія"; по-третє, використовується у нормативно-правових актах як нейтральне поняття для означення всього спектру інституційно-організованих об'єднань віруючих, тож може бути застосований як універсальний конструкт до всіх релігійних систем як на загальному, так і на індивідуальному рівні. Отже, як бачимо, в даній дефініції спрацьовують усі три верифікаційні критерії.

Під "відносинами між державою та релігійними організаціями" розуміємо сукупність форм суб'єктної взаємодії між тією чи іншою державою, з одного боку, та релігійними організаціями чи їх об'єднаннями, які діють у цій державі, з іншого боку, які є актуальними у визначеному історичному періоді у всіх сферах суспільного життя та водночас легітимовані конкретними правовими нормами.

*В. М. Гамшеєва, студ., КНУТШ, Київ
gamsheyva.varvara@gmail.com*

ВИХОВАННЯ ДИТИНИ У СВІТЛІ ПРАВОСЛАВНОЇ ТРАДИЦІЇ

У слов'янській традиції існувало і продовжує такою бути триєдність сфер укладу нашого життя – сім'я, Церква, школа [*Чернышев В. М. Воскресная школа сегодня. Актуальность и перспективы // Труды Киевской Духовной Академии. – 2008. – № 7. – С. 399–404*].

У наш час, у час, коли технологічний прогрес переступив поріг духовності, а то й повністю заповнив її терену, єдиними островом духовності, єдиним архіпелагом залишаються православні сім'ї саме з правильним релігійно-духовним укладом життя, у яких виховання дитини здійснюється ніби у вакуумі, але достатньо влаштованому для нормального "дитячого дитинства". Адже прийняття реальності дитиною відбувається без призми цінностей сучасного світу, який поки не зрозумілий дитині. Переживання і почуття дітей чисті, невідкладні бурхливим пристрастям світу дорослих. Однак, релігійна освіта, як відомо, ставить своєю метою приведення і дітей, і дорослих до релігійної практики. Таким чином, релігійна освіта ставить своїм завданням домогтися згоди учнів з вірою тієї релігійної групи, від імені якої ведеться викладання.

Говорячи про релігійне виховання і освіту, варто сказати і про найбільшу небезпеку в дошкільній і шкільній християнській педагогіці, якою є те, що, існує можливість перетворення Священного Писання та оповідань про Христа в красиву, але нездійсненну казку, а саме церковне життя піднести як традиційний і найбільш розумний розпорядок життя. Християнство не можна зводити до зовнішнього укладу життя, воно, насамперед, полягає в утворенні нової людини з особливим благодатним улаштуванням душі. Тому слід починати християнське виховання з гармонізації внутрішнього світу дітей, з поступового вибудовування в

їхній свідомості православного світогляду, а не з привчання до зовнішніх правил поведінки в храмі або під час трапези. Саме про етапи формування говорить протоієрей Віталій Косовський, чітко описуючи, в якому віці, чому і навіщо варто прищеплювати дитині правильну православну освіту, завдяки християнському вихованню. Починає він з поняття "виховання", "освіта" і "християнське виховання", говорячи про те, що "виховання – це процес створення етичної та духовної основи, а освіта – це процес розвитку розумових здібностей дитини. А християнське виховання прагне дати дитині духовний напрямок, щоб вона змогла встояти перед різними спокусами і йти в житті правильним шляхом" [*Косовский Виталий прот.* Православные духовные ценности и современность. Влияние дошкольного религиозного воспитания на формирование личности // Труды Киевской Духовной Академии. – 2004. – № 1. – С. 3–25].

Релігійне виховання потрібно починати з самих ранніх років, так як душа дитини подібна чутливій кінематографічній стрічці, яка безперервно фіксує всі відчуття. Діти більш, ніж дорослі, сприйнятливі до добра, до любові і благодаті, вони інстинктивно прагнуть до Бога. Духовний досвід Церкви виражений у ряді обрядів і звичаїв, пов'язаних саме з дітьми. З самого народження дитини Православна Церква зустрічає її особливими молитвами: у перший день народження, у восьмий – нареченням імені та на сороковий – воцерковленням. У цих молитвах міститься прохання про тілесне і духовне здоров'я дитини і про її свячення згори. Після хрещення Церква наказує якомога частіше причащати дитину, приносити її в храм, прикладати до святих ікон. Все це було б зайвим, якби дитина була несприйнятливою до духовних вражень.

Не варто забувати і про те, що віра в Бога не вигадана людьми, а народжується разом з людиною. Вона доступна і зрозуміла всім людям, незалежно від їх віку та розумового розвитку. Кожен віруючий осягає і переживає свою віру в міру свого сприйняття, і в міру того, як людина розвивається – зростає і поглиблюється її уявлення про Бога. Спорідненість християнської віри з людською душею дозволяє розвинути її в малих дітях і будувати на ній їхнє виховання. Віра в Бога допомагає дитині боротися зі своїми поганими нахилами. Таким чином, можна говорити про те, що віра – є ключ до розвитку всіх позитивних якостей в дитині: благоговіння, жалості, любові, сорому і бажання стати краще.

Коли дитина підрастає і, у міру того, як вона підрастає, потрібно розвивати у ній волю. Це пов'язано з тим, що в ранньому віці людина живе потягами своїх почуттів і бажань, коли розум її ще не дозрів, потрібно найменше обтяжувати дитину всілякими моральними і логічними доказами.

Найважливішим часом для виховання душі, як було зазначено, є – раннє дитинство. Власне, в дитячі роки формується моральний світ людини. Душа дитини віком до 6–7 років подібна м'якій глині, з якої можна ліпити її майбутню особистість. Таким чином, можна говорити про те, що правильним рішенням батьків буде прищеплення своїм дітям з самого раннього віку тих релігійних звичаїв, які здавна встановлені Церквою. Прикладом може бути момент того, коли мати підносить свою ди-

тину до ікон, коли перед сном осіняє її хресним знаменням. У цьому виявляється її християнська турбота про дитину.

Також, про раннє релігійне виховання можна прочитати в брошурі протоієрея Маляревського, про яку пише Маккавейський Микола Корнілієвич. Для Олександра Івановича Маляревського є важливими "позитивні, прийняті нашою православною Церквою, засоби релігійного виховання дітей перших двох віків: самого молодшого, приблизно до 3 років та середнього, від 3 до 7 років" [Маккавейський Н. К. Протоієрей А. И. Маляревский. Религиозное воспитание в семье. – СПб., 1899 // Труды Киевской Духовной Академии. – 1900. – № 2. – С. 160–171]. Таким чином, "слідуючи своєму діленню семирічного віку на дві половини; автор дає поради спочатку щодо першої з них. Як засоби релігійного виховання в цьому періоді рекомендуються – 1) доцільна "зовнішня обстановка", під якою розуміється ікона з палаючою перед нею лампадою, 2) "спосіб життя дорослих, оскільки вони стикаються з дітьми", тобто приклад релігійних батьків, 3) побожне осінення дітей у відповідних випадках хресним знаменням, 4) відвідування дитьми храму і богослужінь і 5) причащення їх Тілом і Кров'ю Христовими" [Маккавейський Н. К. Протоієрей А. И. Маляревский. Религиозное воспитание в семье. – СПб., 1899 // Труды Киевской Духовной Академии. – 1900. – № 2. – С. 160–171]. З приводу другої частини навчання, від 3 до 7 років, автор вказує на те, що "для цього віку релігійно-виховними засобами є – 1) бесіди, 2) молитва домашня і церковна, 3) спів духовний, 4) вправи дітей у справах благочестя і 5) настанови їх від духовних осіб" [Маккавейський Н. К. Протоієрей А. И. Маляревский. Религиозное воспитание в семье. – СПб., 1899 // Труды Киевской Духовной Академии. – 1900. – № 2. – С. 160–171].

Євангеліє вчить, що головне в житті людини – правильний стан її серця. Під "серцем" розуміється той центр внутрішнього життя особистості, в якому зосереджуються її бажання і почуття, і який визначає її моральне життя. Якщо Сам Спаситель сказав, що "з серця виходять помисли злі" (Мф. 15, 19), то очевидно, що без виховання серця людина обійтися не може.

А. В. Денусенко, студ., КНУТШ, Київ
anatoliy.denysenko@gmail.com

АНАЛІЗ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЙСНОСТІ ЯК ПЕРШОЧЕРГОВА ЗАДАЧА ГЕРМЕНЕВТИКИ ТЕОЛОГІЇ ВИЗВОЛЕННЯ

*Філософи лише різним чином пояснювали світ,
але справа полягає в тому, щоб змінити його*
Людвіг Фейєрбах

Стрімкий розвиток сучасної філософської герменевтики в ХХ ст. не оминув стороною і теологічні міркування про принципи тлумачення Святого Письма в контексті глобалізованого світу. Тут я маю на увазі деякі, більшою мірою католицькі, постколоніальні доробки, які в контексті Ла-

тинської Америки, оформилися в герменевтику Теології Визволення. Ця теологія народилась не просто з суто академічних бесід про предмет "визволення", а з палкого бажання на практиці визволити пригноблених з матеріальних злиднів.

У випадку теології Південної Америки це призвело до переосмислення герменевтики, яка тепер допомагає "перечитати" християнство з точки зору пригноблених, а також до конструювання нового "історичного проекту", що полягає у моделюванні політичних та економічних організацій, які б змогли здолати звичний status quo. Говорячи про цю революційну для теології ХХ століття герменевтичну модель, хотілося б зразу згадати свіжу, оглядову статтю російського протестантського теолога Андрія Мелешка. Так, можливо, в тексті під загальною назвою "Герменевтика Визволення: спільнота та свобода" [*Мелешко Андрей*. Герменевтика богословия освобождения: Община и свобода // Богословские размышления. – ДХУ, 2013. – С. 41–54] нема нічого надзвичайно нового, але слід віддати належне автору, який проводить доволі таки важливий аналіз, що в майбутньому буде слугувати непоганим базисом для студентів та викладачів на пострадянському просторі. І хоча тема герменевтики Теології Визволення вже була розглянута і до цього в деяких російських перекладах західних академічних творів, все ж таки дана стаття, разом з розділом "Герменевтика визволення та постколоніальна герменевтика" з книги Ентоні Тисельтона, є гарним вступом в тему для російськомовних дослідників, які цікавляться зазначеною нижче герменевтикою.

Отже почнемо з того, що представники Латинської Америки відходять від класичної герменевтики ("як мистецтва розуміння тексту"). Герменевтика епохи Просвітництва досягла свого піку в ХІХ ст. В роботах засновника сучасної герменевтики та "батька сучасного протестантизму" Фрідріха Шлесерахера все ще відчувається тенденція переноситися в духовну перспективу автора тексту. І хоча, з одного боку, він вважав, що саме в цій перспективі й потрібно вирішувати всі дивацтва та загадки, які можна зустріти в тексті [*Бетти Емилио*. Герменевтика как общая методология о духе. – М. : Канон, 2011. – С. 93], з іншого боку, в його герменевтиці вбачається поступовий відхід до обмеженої епістемології, сутність якої в тому, що неможливо до кінця пізнати задум автора. Це саме те, про що в майбутньому напишуть Гайдегер, а за ним і Бульман, коли почнуть стверджувати, що вченим потрібно відмовитися від намагань об'єктивного дослідження тексту. Гадамер буде прирівнювати розуміння тексту до його практичного застосування. Більш того, він напише, що читачу взагалі не обов'язково звертатися до іншого суб'єкта (автора). Завдання герменевтики, за Гадамером, – прояснити розуміння, особливність якого полягає не в тому, що душі (автора та інтерпретатора) таємним способом сполучаються між собою, а в тому, що вони причетні до загального для них сенсу" [*Гадамер Г.-Г.* О круге понимания // Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 73].

Щодо представників Теології Визволення, то процес тлумачення Біблії вони починають не з самого Священного Тексту, а з історичного, а отже і соціального контексту, в якому перш за все прочитується (а не пишеться) той чи інший текст Біблії. Відправною точкою для Гуттьєреса, Сегундо, Боніно, братів Бофф, Асмана є сучасна ситуація. Ці теологи спочатку аналізують/роздивляються соціальну дійсність, чи то за допомогою Маркса, чи за допомогою Лумана та Бергмана, і лише потім беруть до рук Святе Письмо. Той чи інший текст Біблії стає при нагоді та застосовується, тільки коли знаходиться підходяща/схожа ситуація в реальній життєвій ситуації. Прикладом може слугувати історія виходу євреїв з єгипетського рабства. Відлуння описаного досвіду, що можливо мав місце багато тисяч років тому, можна почути майже в кожному поколінні, в кожному народі. Головне в розповіді про Мойсея та його народ – це не історична фактичність, а той екзистенційний зміст оповідання, який залишається не змінним протягом тисячоліть. Ясно одне, вихід євреїв з єгипетського рабства має позачасове значення – кожне нове покоління (наприклад, афроамериканці в Сполучених Штатах Америки) використовувало цей мотив на шляху від рабства, будь то фізично, чи духовного, до свободи.

Латиноамериканські теологи вважають, що першочерговим завданням людини, що підходить до тексту Біблії, не є знання стародавніх мов чи фахова підготовка з догматики. Головною метою є соціальний аналіз тієї реальності, в котрій знаходиться читач, а отже і тлумач Біблії. Тверезо оцінити дійсність – ось чим сьогодні в першу чергу потрібно зайнятися теологам. З впевненістю можна сказати, що при більш деталізованому аналізі для багатьох "духовних гуру" та релігійних спільнот ця задача виявиться такою, що не стоїть на повісті дня. Це прикро, бо сьогодні знання соціології стає більш значущим, аніж знання біблеїстики. В глобалізованому світі лише тільки після того, як будуть отримані більш менш об'єктивні дані стосовно політичного, економічного, соціальної та духовного станів суспільства, слід братися за текст Святого Письма. Читаючи ж Святе Письмо перш за все потрібно шукати в ньому те, що Бог промовляє в цей самий час, для цього конкретного суспільства. За відправну точку своєї герменевтики представники Теології Визволення беруть той життєвий простір, в якому знаходяться. Сегундо пише, що актуальні питання впливають не стільки з тексту Біблії, скільки з сучасного стану речей. Відповіді, які ми знаходимо на сторінках Біблії, повинні призводити до трансформації життя, а не тільки світогляду [*Segundo Juan. L. Liberation of Theology. – Eugene : Wipf & Stock Pub, 2002. – P. 8*]. Визволення в діях, а не тільки в думках – ось основний посыл латиноамериканської теології. Не просто інтерпретація, а перетворення світу займає конкретне місце в роботах теологів Латинської Америки. Іншими словами – нема чого довго розмірковувати про рабство, його потрібно здолати [*Коларов Г. И., Усов В. В. Левый радикализм в Латинской Америке: социально-политические аспекты : монография. – М. : РосНОУ, 2012. – С. 186*].

Сьогодні з впевненістю можна сказати, що герменевтика Теології Визволення є одним з найкращих прикладів тлумачення Біблії. Вона робить наголос на тому, що текст не може бути прочитаним в ізоляції від зовнішніх чинників. Навпаки, він є частиною більш масштабнішої картини, яка включає в себе врахування багатьох зовнішніх, а точніше: соціальних, політичних, культурних і, звісно, релігійних чинників, котрі впливають на "спільноту, що читає текст" ("reading community") [Migués N. O. Latin American Reading of the Bible: Experiences, Challenges, and Its Practice // Cavanaugh W. T. An Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology. – Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. – P. 64]. Зі зміною контексту змінюються і нові виклики, які кидає нова соціальна реальність. Бразилець Леонардо Бофф, проводячи свій власний герменевтичний аналіз новозавітної христології в книзі "Христос Визволитель", нагадує, що тесляр з Назарету був окрім всього ще й політичним в'язнем, якого покарала римська влада [Boff L. Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time. – Maryknoll : Orbis Books, 1978]. Ельза Тамез, представниця мексиканського крила Теології Визволення, в своїй книзі "Біблія пригнічених" зазначає, що зрозуміти корені пригнічення в Старому та в Новому Заповітах можна лише в прив'язці до теми "визволення" [Tamez E. Bible of the oppressed. – Maryknoll : Orbis Books. 1982]. Пригнічення та визволення ніколи не розглядається окремо в Святому Письмі.

Клодовіс Бофф писав, що основною проблемою Теології Визволення є не "теологія", а "визволення" [Бофф К. Что на такое "теология освобождения" на самом деле? // Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы / сост. Н. Н. Поташинская. – М. : Международные отношения, 1990. – С. 221]. Не теолог до того, що бідняк/пригноблений, не Біблія, а несправедлива ситуація. Це повертає нас до герменевтичного методу, яким користувались не тільки отці церкви, але й автори новозавітних Писань. В стародавні часи автори Біблії, ну хоча б на прикладі апостола Павла, поєднували в собі роль і теоретиків і практиків, їх теологія була глибоко пов'язана з конкретними проблемами пастви, а тексти писалися виходячи з тієї чи іншої етичної, соціальної, економічної, політичної ситуації, з якою вони зіштовхувалися в повсякденному житті. Такий герменевтичний метод веде до того, що теологію слід розуміти не як ортодоксію, а як нескінченне критичне осмислення практики – ортопраксію. Теологія Гутієреса – це не що інше як релігійні коментарі на політичні події [Aguilar M. The History and Politics of Latin American Theology. – London : SCM Press. 2007. – Vol. 1. – P. 22]. Чи не це є справжньою природою теології?

Сьогодні від церкви все більше і більше очікується практичних кроків, нових висновків, свіжих відповідей на питання, що несуть з собою нові небезпечні прояви колоніалізму, складна політична дипломатія та руйнівні глобалізаційні процеси. Ці теми з'являються не тільки в текстах та діях представників Латинської Америки, їх можна побачити і в працях

інших теологічних напрямків. Кожне нове покоління герменевтів, а отже і теологів, за відправну точку має взяти свою незвичайну, унікальну та не схожу на інші ситуації – соціальну дійсність. А далі, розібравшись з нею – використовувати свою свободу з метою по новому вплинути на життя людей, що живуть в цій дійсності. Саме ця сучасна мить і є тією єдиною можливістю, яку ми і називаємо історією спасіння. Це те, що намагався пояснити нам ще Бультман, вказуючи те, що знання завжди залежить від досвіду. Якщо з часом змінюється досвід, то виявляється, що істина пов'язана з часом (а отже і з простором) [Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. – М. : Канон, 2012. – С. 14]. Він вважав, що факти стають історичними феноменами лише тоді, коли вони наповнюються змістом для суб'єкта, який і сам перебуває в цій самій історії, будучи причетним до них. Іншими словами, вони стають значущими лише для того, хто перебуває разом з ними в історичному процесі [Бетти Емилио. Герменевтика как общая методология о духе. – М. : Канон, 2011. – С. 48]. У зв'язку з тим, що задача герменевтики є невичерпною, феномени самі по собі не можуть бути пізнаними в своєму власному бутті. Вони пізнаються лише в історичному процесі. Це стосується також і того чи іншого уривку Священного Писання, який найкращим чином розкривається в прив'язці до тієї чи іншої (сучасної) історичної події.

Нерозривне поєднання минулого і сучасного пояснюється в Теології Визволення ідеєю герменевтичного кола. Ті, хто займаються філософською герменевтикою, знають, що ця метафора допомагає описати взаємообумовленість пояснення і інтерпретації, з однієї сторони, і розуміння – з іншої. Це поняття було введено протестантським теологом і філософом Шлеєрмахером, зустрічається у Дільтея, а також Гадамера. Останній розуміє це наступним чином: "Ціле належить розуміти на підставі окремого, а окреме – на підставі цілого" [Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 72]. Звісно це не є чимось новим, цей принцип ми зустрічаємо як в ораторському мистецтві, яке йде від стародавньої Греції, так і в лінгвістиці при вивченні іноземних мов.

Під "герменевтичним колом" розуміється постійна зміна тлумачення Біблії яка обумовлена щосекундними змінами в щоденній реальності. Виходячи з того, що "герменевтика" має справу з тлумаченням, інтерпретатор в першу чергу починає з аналізу реального факту, який він бачить за своїм вікном, по телебаченню, в газеті – і тільки після цього задається питанням, "а що ж Слово Боже каже стосовно того, що я бачу?". Знайшовши адекватну відповідь на сторінках Священної історії, він знов звертається до сучасної історії, яка твориться на його очах. Процес читання та інтерпретації дійсності і Біблії повторюється знов і знов по колу [Segundo Juan. L. Liberation of Theology. – Eugene : Wipf & Stock Pub, 2002. – P. 8]. Герменевтичний метод латиноамериканських теологів стоїть на тому, що теологія не є незалежною по своїй природі. Вона не відсторонюється від сучасних наук. Тут слід застерегти від популярного в

деяких релігійних колах ворожого ставлення до гуманітарних наук. Насправді і наука про суспільство, і економічна теорія допомагають зрозуміти процеси, за якими влаштоване життя звичайних людей. Щодо теології, то вона ніколи не має стати ідеологією хоча б по тій причині, що вона за своєю природою не є об'єктивною наукою, а всього лише знаряддям застосування Божої істини до сучасного стану речей [ibidem]. Більш того, якщо вже буди відвертим до кінця, то теологія – є чимось другорядним. Першочерговою задачею теолога, як це не дивно, є винесення діагнозу сучасному суспільству. Теолог – це пророк. Але пророк не в сенсі – віщун майбутнього, а в сенсі – експертний діагностик сучасності.

Ця незвична для багатьох герменевтика починає з того, що зазвичай для класичної герменевтики є останнім етапом, а конкретніше – з практичного застосування тексту. Протягом тривалого часу західна – американська та європейська – екзегетика прагнула знайти задум автора, герменевтика ж представників латиноамериканської теології в першу чергу зацікавлена сучасною соціальною ситуацією. Теологія Визволення намагається об'єднати науку, яка відкриває минуле з наукою, яка намагається пояснити сучасне. Теологія визволення, таким чином, є не чим іншим, як результатом інтелектуального аналізу революційної ситуації, а також тієї ролі, яку християнин має в ній відіграти [Гренц С., Роджер Олсон. Богословие и богословы XX века. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – С. 321]. Слово Боже за цією схемою адресоване саме нам і саме в цих умовах [Segundo Juan. L. Liberation of Theology. – Eugene : Wipf & Stock Pub, 2002. – Р. 8]. Воно актуалізується, долає консервативний шлях мислення, перестає бути стародавнім та застарілим. Отже замість того, щоб проголосувати популістські слова про те, що Теологія Визволення померла, скептикам слід визнати, що її герменевтика більш аніж адекватна нашому часу.

О. О. Задоянчук, асп., КНУТШ, Київ
zadojanchuk@gmail.com

ЗАСОБИ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ УПЦ ЯК ОБ'ЄКТ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Представники соціології релігії, включаючи її до кола дисциплінарного релігієзнавства, серед іншого, розглядають релігійні явища в контексті трансформацій суспільства (П. Бергер (P. Berger), Т. Лукман (T. Luckmann)). Здійснюючи дослідження в цій галузі ми звернулися до питання діяльності конкретної релігійної організації з огляду на процес медіатизації в цілому та релігії зокрема (С. Г'ярвард (S. Hjarvard)). Наразі ми вважаємо за необхідне прояснити декілька ключових аспектів на які спиратиметься дане дослідження.

Обрана тематика передбачає здійснення аналізу діяльності Української Православної церкви, що спиратиметься на матеріали її релігійних засобів масової інформації, котрі включені до інформаційного

простору України, та виявлення особливостей сприйняття цих процесів в суспільстві.

Актуальність нашого дослідження полягає в аналізі роботи церкви та включеності її до процесу формування інформаційного суспільства та динаміки соціально-політичного життя в Україні.

Таким чином, об'єктом нашого дослідження стали релігійні засоби масової інформації Української Православної церкви (УПЦ), а предметом розгляду – інтернет медіа-ресурси (ЗМІ) УПЦ. Зосередивши своє дослідження на виокремленні та аналізі трансформацій в інформаційній роботі церкви, ми звернулися до результатів проведеної роботи церквою.

З огляду на відсутність визначення "релігійні ЗМІ" у понятійно-категоріальному апараті релігієзнавчих досліджень, ми здійснили спробу виокремити особливості цих ЗМІ та сформулювати його робоче визначення, що спирається на конкретизацію сутнісних ознак цього феномену. Отже, ми називаємо релігійними ті ЗМІ, котрі засновані різними релігійними організаціями, в цілому присвячені релігійній проблематиці та виконують місіонерську й просвітницьку функції в її межах.

Зіштовхнувшись з проблемою визначення хронологічних рамок утворення УПЦ, ми вирішили її в наступний спосіб. Палкі дискусії щодо історичного початку існування церкви відсутні, проте маємо 2 точки зору. Представники першої впевнені, що історія діяльності УПЦ бере свій початок 27 жовтня 1990 р., коли патріарх Московський і всія Русі Алексій II вручив грамоту Київського митрополиту (Філарту), в якій мовилося про незалежність і самостійність в управлінні УПЦ. Про це пише релігієзнавець В. Єленський в своїй монографії "Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття" [Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття [Текст] / В. Єленський. – Л. : Видавництво Українського католицького університету, 2013. – С. 413], про це ж говорить діючий прес-секретар УПЦ єпископ Климент [Україна получила свою Поместную Церковь даже раньше, чем государственную независимость [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://news.church.ua/2014/11/21/ukraina-poluchila-svoyu-pomestnuyu-cerkov-dazhe-ranshe-chem-gosudarstvennuyu-nezavisimost/>] та ін. Офіційна позиція церкви підтверджується також документом – статутом про управління УПЦ, що був прийнятий собором церкви 25–27 листопада 1990 р., змінений та доповнений соборами церкви 27 травня 1992 р., 26 червня 1992 р. та 21 грудня 2007 р. [Статут УПЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://orthodox.org.ua/page/statut-upts>]. До другої групи можна віднести дослідників, що пов'язують розкол існування і позицію тієї Української Православної церкви, яку ми маємо сьогодні, з подіями Харківського собору та процесами створення єдиної помісної церкви та націєтворення в цілому. Відстоюючи наявність порушення офіційного статуту церкви при подіях Харківського собору 1992 р. та політичний характер розколу українського православ'я, в переліку дослідників праці яких відіг-

рали важливу роль – роботи релігієзнавців А. Колодного [*Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах : монографія [Текст] / А. Колодний. – Л. : СПОЛОМ, 2005. – С. 261*], С. Здіюрука та інших.

В нашому дослідженні ми датуємо і розглядаємо виникнення та активну діяльність УПЦ з моменту Харківського собору 1992 р., аргументуючи це тим, що та робота, котра аналізується нами, була започаткована за митрополита Володимира (очолив церкву 27–28 травня 1992 р. на Харківському соборі), та своєрідно продовжується духівництвом сьогодні за митрополита Онуфрія.

Здійснивши детальний аналіз інформаційної роботи церкви у тому числі й інтернет-ресурсів, ми резюмуємо, що представники церкви демонструють усвідомлення необхідності постійного вдосконалення ресурсів зважаючи на тенденції сучасного світу. Особливої уваги потребує аналіз процесу входження церкви до інформаційного суспільства України, залучення всіх можливих ресурсів та невпинна робота в заданому напрямку, що представлена на радіо, телебаченні, пресі та в інтернеті.

В. А. Запорожець, студ., КНУТШ, Київ
viktoria_zaporozhets@ukr.net

ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА: ВЗАЄМВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ

Сучасний стан соціально-економічного, політичного, культурного і духовного розвитку та потенціалу українського соціуму потребує нових підходів до вивчення і практичного вирішення незрілих проблем: становлення національної політичної еліти; взаємовідносин влади і громадського суспільства; корупції як соціального явища, що має негативний вплив на всі сфери життєдіяльності; причин, уроків і майбутнього "революції гідності"; регіональних відмінностей в Україні, що заглиблені в релігійні, соціально-історичні й культурно-побутові умови розвитку, але не мають бути стрижнем протистояння і т. п. Серед вище перерахованих проблем з якими зараз живе українське суспільство не останнє місце займають питання гармонійних взаємовідносин церкви і суспільства.

Процес функціонування Церков та релігійних організацій в Україні (за період незалежності) на перший погляд позначився стійкістю, відносною толерантністю, правовими актами, свободою совісті та віросповідання, можливостями для безперешкодного з боку держави і суспільства задоволення потреб кожного громадянина сповідувати і поширювати віру, утворювати для цього різноманітні релігійні організації тощо. Але це зовсім не означає, що не було і не має проблем. Вони є і про них необхідно говорити, так як саме ці проблеми можуть призвести до якихось небажаних результатів.

Відокремлення церкви від держави зовсім не означає її відокремлення від суспільства. Церква – це свого роду "духовний" соціальний інститут з реальним впливом на значну частину суспільства (певною

мірою – навіть на його невіруючу чи байдужу до релігії) і такий вплив в переважній більшості випадків є позитивним [Пержун В. Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку // Міжнетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій : мат-ли Міжн. наук.-практ. конф. – Чернівці : ЧНУ, 2010. – С. 95–98]. Майже за всіма останніми соціологічними опитуваннями як регіонального, так і загальнодержавного рівня переважна більшість респондентів називають церкву і сім'ю важливими для них цінностями. Таке ставлення до церкви говорить про її значущість у вирішенні названих проблем українського суспільства. Соціально-політична криза, яка поділяє українське суспільство на "проукраїнських" і "проросійських" громадян (до речі прихожан різних конфесій) обумовлена в першу чергу політикою влади, що велася протягом багатьох років. У вирішенні цього протистояння величезна роль, на наш погляд, має належати церкві, тим більше, що переважна більшість церковних організацій виступає за єдність, соборність і унітарність України. На Майдані про це говорили керівники майже усіх конфесій і деномінацій. Але на жаль, потрібно констатувати факт, що є приклади, коли окремі представники церкви чи релігійних організацій можуть стати на бік розколу держави і підтримувати сепаратистські прояви та настрої деякої частини українського суспільства [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. – К. : Основи, 1994. – 269 с.].

Якщо розглядати церкву не тільки в якості установи, яка створена і відбулася для спасіння людей вірою їх у Сина Божого, а це для церкви є основним завданням, а й у соціальній площині – як інституціалізоване об'єднання громадян, які мають спільне віровчення, то ці релігійні інститути, будучи частиною суспільства, постають як спільність віруючих громадян, так і громадян – носіїв тих чи інших політичних, ідеологічних і духовно-культурних цінностей і переконань. Саме в цьому, думається, найважливіший аспект взаємодії і взаємовідношення церкви і суспільства [Дудар Н. Релігія і церква в суспільному житті України / Н. Дудар, Л. Шангіна // Національна безпека і оборона. – 2002. – № 10. – С. 6–13]. Знаходження шляхів довіри церкви до суспільства та суспільства до церкви, свого роду міра "перетину" доріг духовного і світського життя призведуть до повноцінного, здорового, неупередженого розуміння того, що церква – це специфічний, віросповідний, самодостатній інститут, що функціонує у суспільстві, але поза державою, де чітко проявляються як внутрішньо організаційні якості та риси засновані на вірі, так і відносини, які базуються на суспільно значущих подіях і процесах. Ряд форумів, на яких озвучуються різні погляди та ідеї щодо даної проблематики є вагомим підтвердженням цього.

Отже, аналіз взаємовідносин церква і суспільства, особливо в кризових умовах суспільно-політичного життя сучасної України підтверджує, що церква не може стояти осторонь гострих соціальних і політичних проблем сьогодення. Вона має діяти своїми, тільки їй властивостями засобами, серед яких найбільш дієвими є миротворницька, благодійницька та мора-

лізуючи діяльність для урегулювання і стабілізації соціально-економічної і політичної ситуації у державі. При цьому, важливо зазначити, що характеристики церкви доповнюються і примножуються новими рисами та гріями, які відображають не тільки "неземний" духовний характер, але й історичність розвитку самої церкви та особливості становлення і утвердження українського суспільства зі своїми проблемами і протиріччями, але у якому вона живе, діє, розвивається та функціонує.

А. Б. Кліш, канд. іст. наук, ТНП ім. В. Гнатюка, Тернопіль
Klish_Andriy@ukr.net

ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ПАПСЬКИХ ЕНЦИКЛІКАХ "RERUM NOVARUM" ТА "GRAVES DE COMMUNI"

Історично першим концентрованим вираженням ідей християнської демократії, в тому числі і принципу соціальної справедливості у християнсько-демократичному контексті стала енцикліка Папи римського Льва XIII "Rerum Novarum" ("Про нові речі") (1891 р.). Вона стала першою соціальною енциклікою католицької церкви, ідеологічної декларацією Ватикану, в якій церква сформулювала свою позицію щодо низки назрілих соціально-політичних проблем. Основний зміст енцикліки "Rerum Novarum" полягає у необхідності участі християн в управлінні суспільством з метою впровадження у його життя християнських цінностей. Енцикліка виходить з того, що справедливий суспільно-економічний устрій обов'язково мав відповідати етичним принципам. Одночасно "Rerum Novarum" розмежовує поняття християнської демократії від інших трактувань демократії, застерігаючи прихильників цього руху від лівих демократичних тенденцій.

Враховуючи епоху, в яку опублікована енцикліка була, основна проблема, піднята у ній, стосується існуючої класової нерівності. Християнська демократія, у розумінні Лева XIII, це демократія, що базується на християнській моралі, однією з актуальних завдань якої має бути досягнення соціальної згоди при збереженні існуючої класової структури. На противагу соціалістичним теоріям вона заперечувала класову боротьбу як шлях до досягнення соціальної справедливості. Запекла класова боротьба, згідно з енциклікою, призведе до ще більших соціальних протиріч, а соціальна справедливість досягнута не буде. Шлях до неї лежить лише через узгодження інтересів робітників і роботодавців. "Як співмірність людського тіла є наслідком взаємної згоди різних його частин і членів, так і в Державі сама природа його наказує класам, його складовим, співіснувати в гармонії та злагоді, щоб Держава була стійкою" [*Leo XIII. Rerum Novarum. 15.05.1891 [Електронний ресурс] // Vatican: the Holy See. – Режим доступу : http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum-_en.html].*

Згідно із енциклікою "Rerum Novarum", соціальна справедливість полягала у тому, щоб кожен, і робітник і власник, належним чином виконували покладені на нього обов'язки. Для робітника необхідно "чесно та у повній мірі виконувати роботу, умови якої були вільно та справедливо узгоджені й прийняті; ніколи не пошкоджувати власність роботодавця та не завдавати йому особистих образ; ніколи не вдаватися до насильства для захисту своїх інтересів, не брати участь у заколотах або заворушеннях". Від власника вимагалось "не розглядати робітників як своїх кріпаків, але поважати в кожному з них його людську гідність, облагороджені християнством.

Нагадуємо їм, що, згідно природному ходу речей і Християнської філософії, праця заради прибутку і доходу поважна та не ганебна для людини, бо дає йому можливість знайти гідні засоби для існування" [Leo XIII. Rerum Novarum. 15.05.1891 [Електронний ресурс] // Vatican: the Holy See. – Режим доступу : http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum-_en.html].

Зазначимо, що надалі християнська демократія загострила увагу в першу чергу на антропологічній та соціальній складових енцикліки "Rerum Novarum", де підкреслювалося, що "неправильно у гонитві за вигодою використовувати людей так, як якщо б вони були неживими речами, або оцінювати їх, виключно виходячи з їх фізичних можливостей – це ганебно і нелюдяно. Справедливість вимагає, щоб у взаєминах з робітником ви пам'ятали про його віру та користь для його душі" [Leo XIII. Rerum Novarum. 15.05.1891 [Електронний ресурс] // Vatican: the Holy See. – Режим доступу : http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum-_en.html].

На відміну від концепції соціальної справедливості античності та класичного лібералізму, коли підкреслювався релятивний характер справедливості – розмежування "природної" і "законної" справедливості, у християнській демократії до розуміння соціальної справедливості додалася співмірність з природним законом, що є відображенням Божественної мудрості. У правильному соціальному світоустрій християнських демократів необхідно третя особа: незалежний, "надземний арбітр", що нагадує людям про справедливість і не дає їм "збитися зі шляху істинного", – Церква чи християнська мораль. "Нема потужнішої об'єднавчої ланки між класами, ніж Церква, здатна їх об'єднувати і нагадувати кожному з них про їх обов'язки щодо один до одного, особливо – обов'язки піклуватися про справедливість" [Leo XIII. Rerum Novarum. 15.05.1891 [Електронний ресурс] // Vatican: the Holy See. – Режим доступу : http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum-_en.html].

Незважаючи на те що енцикліка "Rerum Novarum" і сьогодні сприймається як програмний документ християнських демократів, у майбутньому в своєму вченні та діяльності вони пішли набагато далі, ніж їм дозволяла церква.

Римо-католицька церква не бажала втрачати монополію на християнську істину, тому не могла з легкістю допустити існування поряд з нею незалежних християнських організацій, насамперед політичних партій суспільно-християнського скерування. Папа Лев XIII спробував задати рамки діяльності християнсько-демократичних партій з метою їх контролю. У енциклопедії "Graves de Communi" ("Про небезпеки для суспільства") зі сфери католицького соціального руху виключалася політична діяльність. Він мав уособлювати лише християнський добродійний рух. "Назву Християнська демократія ... слід розуміти таким чином, що їй чужа всяка політична ідея і вона не означає нічого іншого, як тільки благодійну християнську діяльність для народу. У той же час християнська демократія не повинна давати привід для докору в тому, що нібито піклується виключно про благо нижчих класів і обходить вищі, які є не менш важливими для збереження держави" ["Graves de Communi" // http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii].

Проте у подальшому Ватикан вимушений був змиритися з існуванням християнсько-демократичних партій. . Остаточо це сталося після Другої світової війни, насамперед у Німеччині та Італії, де виникла необхідність у подоланні наслідків фашизму та протидії соціалізму та комунізму.

О. Ю. Коваленко, студ., КНУТШ, Київ
sasha_kovalenko@ukr.net

ДІЯЛЬНІСТЬ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ РАДИ ЦЕРКОВ І РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ПІД ЧАС РЕВОЛЮЦІЇ ГІДНОСТІ В ЛИСТОПАДІ 2013 – ЛЮТОМУ 2014 РОКІВ

Метою даного дослідження є аналіз діяльності Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій під час подій Революції Гідності в листопаді 2013 – лютому 2014 років. Головними методами дослідження є джерелознавчий (аналіз звернень ВРЦіРО та представників різних концесій України) та історичний (розгляд подій у хронологічній послідовності). Такий підхід сприятиме об'єктивному висвітленню подій та допоможе встановити чіткі зв'язки між реакцією представників Церков, подіями, що їй передували, та наслідками.

Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО) була утворена у грудні 1996 року, як представницький міжконфесійний консультативно-дорадчий орган з метою об'єднання зусиль Церков і релігійних організацій з духовного відродження України, координації міжцерковного діалогу як в Україні, так і за її межами, участі в розробці проектів нормативних актів з питань державно-конфесійних відносин, здійснення комплексних заходів добродійного характеру. Станом на початок 2012 року до складу ВРЦіРО входять 18 церков і релігійних організацій (та 1 міжцерковна релігійна організація), що разом представляють понад 95 % релігій-

ної мережі та всі основні конфесії України [Інформація про ВРЦіРО [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vrciro.org.ua/ua/council/info>].

Діяльність ВРЦіРО під час Революції Гідності у листопаді 2013 – лютому 2014.

Після силового розгону студентів в ніч з 29 на 30 листопада 2013 року, представники багатьох релігійних організацій виступили зі своїми заявами, в яких було засуджено насильницькі дії представників силових структур. Церковна спільнота одностайно засудила прояви насилля, закликала не допустити подальшої ескалації конфлікту та розв'язувати конфлікти мирним шляхом.

10 грудня було опубліковано узгоджену позицію представників ВРЦіРО. Всеукраїнська Рада Церков закликала до суспільного та політичного порозуміння, взаємної поваги та миру, висловлюючи при цьому свою готовність у міру можливості сприяти налагодженню діалогу та відновленню стабільності й миру в Україні [Майдан і Церква: Хроніка подій та експертна оцінка / за заг. ред. Л. О. Филипович і О. В. Горкуші ; Українська асоціація релігієзнавців. – К. : Самміт-Книга, 2014. – 656 с.].

У цей же день, в ніч на 11 грудня силовики здійснили спробу штурму Євромайдану. Представники різних конфесій вчоргове закликали припинити ескалацію насилля, зменшити рівень напруги в суспільстві та перейти до мирного врегулювання ситуації.

Протягом наступного місяця протести в Україні продовжувались. На цей період припадало кілька важливих християнських свят, зокрема Різдво Христове та Водохреща. Саме в цей день, 19 січня 2014 року, події перейшли у фазу гострого силового протистояння на вул. Грушевського. Вранці 21 січня троє монахів УПЦ хресною ходою прийшли до вул. Грушевського та стали між барикадами. Сутички припинилися майже на добу.

22 січня, у день Соборності України, ВРЦіРО виступила зі своєю другою заявою, в якій принципово засудила будь-які силові дії. Члени ВРЦіРО вказують на те, що фактично країна опинилася на межі громадянської війни [Звернення Всеукраїнської Ради Церков з нагоди Дня Соборності та Свободи України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vrciro.org.ua/ua/statements/362-statement-unity-day>]. Цього дня з'явилися перші жертви протистояння на вул. Грушевського. Це спричинило миттєву реакцію ВРЦіРО, яка того ж дня висловила прохання щодо термінової зустрічі з президентом та представниками опозиції. На екстремному зачіданні Всеукраїнської Ради Церков було повторено заклики релігійних організацій до миру та гостро засуджено факти вбивств.

25 січня відбулася зустріч ВРЦіРО з президентом та опозицією.

Протягом наступного місяця протести поширилися у багатьох областях України. Ескалація конфлікту призвела до останньої, найбільш кровопролитної, стадії конфлікту, внаслідок чого 18–20 лютого 2014 року загинуло близько сотні протестувальників і кілька сотень було травмовано.

ВРЦіРО виступила з черговим закликом до миру 19 лютого. "Ми знову і знову закликаємо, просимо й благаємо сторони протистояння при-

пинити силові дії, а представників влади й опозиції продовжити переговори. До завершення переговорів ми закликаємо владу і опозицію негайно зупинити силові дії з обох боків.

Переломним моментом стало прийняття Верховною Радою 20 лютого постанови "Про засудження застосування насильства, яке призвело до загибелі мирних громадян України". 22 лютого Верховна Рада України підтримала Постанову про усунення Віктора Януковича з посади Президента України та призначила позачергові вибори Президента України на 25 травня 2014 року. На цьому силові протистояння в центрі Києва припинилися.

22 лютого ВРіПО виголосила заяву щодо загрози сепаратизму. В подальшому Всеукраїнська Рада Церков рішуче висловлювала свою позицію щодо змін ситуації в країні, відрагувавши, зокрема, на згоду Ради Федерації Федерального Зібрання РФ за поданням Президента Росії на застосування російських військ в Україні.

Проаналізувавши участь ВРЦіРО у подіях Революції Гідності в листопаді 2013 – лютому 2014 років, дослідивши тексти звернень та прослідкувавши хронологію подій, можна стверджувати, що Всеукраїнська Рада Церков у своїй діяльності доклала значних зусиль для припинення протистояння та переведення переговорів між сторонами конфлікту у мирне русло. ВРЦіРО провела кілька зустрічей з представниками різних політичних сил з метою врегулювання та деескалації конфлікту.

Завдяки зусиллям членів ВРЦіРО була виголошена чітка спільна позиція релігійних організацій, що відповідала вимогам українського суспільства та духу християнського віровчення. Тому, хоча можна констатувати той факт, що влада не дослухалась до думки релігійних організацій, проте позиція Всеукраїнської Ради Церков була авторитетною як для протестувальників, так і для суспільства загалом.

***І. М. Ломачинська, д-р філос. наук, проф.,
Університет "Україна", Київ***

Lomachinskairina@ukr.net, Lomachinskairina@rambler.ru

САКРАЛЬНІСТЬ ВЛАДНОГО ПРАВЛІННЯ В ІДЕОЛОГІЇ РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Сучасний інтернет-простір сусідньої войовничої держави рясніє обговореннями можливої канонізації її владного правителя. Не варто недооцінювати подібні повідомлення, адже вони мають в собі глибоке ідеологічне підґрунтя, що ґрунтується на базових доктринах православної церкви. Адже, відповідно до стратегії інформаційної війни, лише ті повідомлення, що ґрунтуються на архетипах суспільної свідомості та знаходять своє відображення у соціальній пам'яті, можуть складати небезпеку для інформаційної системи (соціальної групи, суспільства) та спричинити її руйнацію чи самознищення.

Сучасній війні у східних регіонах нашої держави нав'язується релігійний підтекст, який базується не на ідеології (адже в Україні, незважаючи на її поліконфесійність, на статус національних претендують релігійні громади православного спрямування), а на традиції. Ідея так званого "русского мира" наслідуює загарбницькій війні Російської імперії, з їх пропагандистським закликком "За веру, царя и отечество" (підхопленим сучасними праворадикальними російськими націоналістами), де "отечеству" відводиться останнє місце, і лише опісля "царя". Історично у масовій свідомості російських православних вірян традиція домінує над ідеєю (прикладом може слугувати активна протидія реформам патріарха Никона, що призвела до релігійного розколу). За традицією, нав'язаною масовій свідомості, росіяни – "старші брати" ("великоросы"), "русский язык – велик и могуч", а для захисту "отечества" безумовно необхідна віра в царя (якого російському суспільству успішно нав'язує державна пропаганда за активного сприяння релігійних інституцій).

Варто зазначити, що особливістю церковно-державних відносин, властивих для російського православ'я, закладених із часу утворення російської державності, є своєрідна ідентифікація національності особи за її релігійним словіданням, і, "у Московській державі церква водночас давала культурі фундамент, а нації – принцип самовизначення; піддані правителя самі визначали свою національність через належність до православної церкви. У такій ситуації будь-яка спроба внести зміни до традиційних обрядів і вказівок церкви ... створювали загрозу для духовної єдності суспільства" [Скрынников Р. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX–XVII вв. / Р. Скрынников. – СПб. : Искусство-СПБ, 2000. – С. 405].

Історично в православній традиції церква (як релігійна організація з догматикою та віровченням) визнає державу не тільки як явище, що існує незалежно від неї, але і як необхідну форму співіснування. Крім того, церква не тільки визнає державну владу, але і зобов'язана підтримувати її задля виконання апостольської заповіді: "Здійснювати молитви, прохання, моління, подяки за всіх людей, за царів і всіх начальствующих" (1 Тим. 2, 1–3). У Візантії, а пізніше і у Росії, не без тиску самої імператорської влади, православні служителі культу своє ставлення до влади звели до молитви за неї. Відносини церкви і держави мислилися не у паритетно-правовій (як на Заході), а у гармонійній парадигмі (симфонії). Уперше ясне і законодавчо оформлене вчення про місце імператора у церкві дав імператор Юстиніан, який створив теорію симфонії, тобто згоди Царства і Священства.

У "Державному катехізисі: православному ученні про боговладу" [Государственный катехизис: православное учение о боговластии [Электронный ресурс] / сост. В. П. Кузнецов. – Режим доступа : http://monar.gu/index.php?map/tsar_vlast] наведені твердження представників православної богословської думки на користь потреби в царській владі: "не можна християнам мати церкви, але не мати царя" (Вселенський патріарх Антоній), "єдинодержав'я та самодержав'я у державі у союзі із церк-

вою необхідно і є найбільшим благом для неї, подібно до того, як є у світі Боже вседержав'я" (св. Іоанн Кронштадський), "Царство не мислиме без царя, який його охороняє і символізує, включаючи й православ'я" (Н. Голубковський) тощо. Та найбільш повно ідея сакрального змісту царського правління у православ'ї висловлена у Максима Грека: "Цар є одухотвореним образом Царя Небесного".

Міф про сакральність, і як наслідок – непогіршимість державної влади побічно відобразився у царському титулі "автократор" – самодержець (на противагу "пантократору" – вседержителю – "образу Христа на Небесному троні" [Духовність / В. С. Дудик [гл. ред.]. – К. : Европейська енциклопедія, 2008. – Кн. 1. – С. 457]), властивому для Російської імперії. Самодержець не підзвітний ніякій земній інстанції і відповідає тільки перед Богом, а логічним завершенням прижиттєвого освячення правителя є його посмертна канонізація. У сприйнятому Руссю давньогрецькому пантеоні святих є пряма залежність між владною позицією людини у суспільстві та її можливою канонізацією. На Сході, де відбулася догматизація вислову апостола Павла про боговстановлення будь-якої влади (Рим. 13, 1–6), помазаного святым миром царя практично вилучали із розряду простих смертних, що фактично наділяло його властивістю непогіршеності. Згідно із православними "Життями святих" можна налічити близько 50 князів і княгинь, канонізованих для загального або місцевого вшанування.

Погоджуємось, що тенденція "до боготворіння Кесаря постає як довічна, адже її можна знайти у монархії, демократії та комунізмі" [Бердяєв Н. Царство духа і царство Кесаря. Екзистенціальна діалектика божественного і человеческого / Н. Бердяєв. – М. : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 52]. Водночас "що буде, якщо вища спадкова влада у особі помазаного на царство імператора через ту або іншу причину перестане відповідати своєму високому призначенню? Адже за східним розумінням посягання на владу рівносильно гіршому виду бунтарства – богоборництву. Якщо це все-таки відбувається, то у страшній формі бунту, що знищує все, що так чи інакше пов'язано із імперією. Нічого так не громлять, як тих ідолів, що обдурили" [Вениамин, (Новик) (о.). Православие. Христианство. Демократия : сб. ст / Вениамин (Новик). – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 344].

К. О. Мартинчук, студ., КНУТШ, Київ
gogogag@ukr.net

МОЖЛИВІСТЬ РЕФОРМУВАННЯ ОРТОДОКСАЛЬНИХ РЕЛІГІЙ ЗГІДНО ФЕМІНІСТИЧНИХ УЯВЛЕНЬ

На сьогодні можна спостерігати активний інтерес зарубіжних філософських та релігієзнавчих дискурсів до проблем фемінізму. Даний процес підбирається поступово до різних сфер гуманітарного знання, з

метою переосмислення гендерних стереотипів і зміни репрезентації жінок у культурі, мові і т. д.

Якщо розглядати традиційне суспільство з позиції фемінізму, то головною його особливістю буде розгортання всіх загально культурних явищ на ґрунті патріархату на чоловічої домінантності. Тому з погляду багатьох феміністок та феміністів становлення традиційних релігій відбулось у цьому ж контексті, і через це покликане відображувати та підтримувати дану нерівність. Релігійні вірування функціонують як патріархальна ідеологія, що легітимує жіночу субординацію. Підтвердженням цього слугує ціла низка суджень та звичаїв сформованих у лоні світових та національних релігій. Наприклад, заборона жінкам на представленні у клірі, менструальні табу, уявлення про гріховність жіночого тіла та вторинність походження і, звичайно, намагання регулювати жіночу репродуктивну функцію та роль у соціумі. Нівелювання значення жінок в становленні багатьох релігій, таких як християнства, іслам, іудаїзм, через звуження можливості їх релігійного самовираження, призвело до критики мізогінних позицій церкви. Інструментарієм для аргументації слугували як приклади із Священних Текстів, так і сучасні концепції постструктуралізму, психоаналізу та інші.

Виникнення феміністичної теології у християнстві, іудаїзмі, буддизмі і навіть певним чином в ісламі, можна також розглядати як результат необхідного розвитку жіночих рухів на тлі історичного прогресу світу. Аналізуючи мотиви представників даного фронту, їх можна виділити два: суспільний та особистісний. Перший постає як бажання зміни релігійних концепцій згідно новій моделі соціуму, що признає їх вплив на велику кількість світоглядно формуючих сфер. Другий як надія подолати суперечність між власним віросповіданням і самоусвідомленням через феміністичний рух. Тому звертаючись до питання жіночого релігійного досвід відразу постає дилема: а як можливо залишитись в межах власної конфесії, розуміючи всю проблему гендерної нерівності і її джерел? чи можливо взагалі?

З цим пов'язано намагання створити нові релігійні концепції, засновані на жіночому досвіді духовності і віри. Роботи таких авторок як Елізабет Голд Девіс, Мерлін Стоун, Енн Барінг, Еліонор Гадон були присвячені відкриттю та формуванню ідеї феміністичної спіритуальності і введення практики поклоніння богиням, що мала звільнити від гніту патріархальних релігій. Джерелом їх натхнення слугували первісні язичницькі вірування.

Феміністична критика різниться у відношенні до кожної з окремих конфесій. В ісламі існують певні проблеми із виявленням сексизму в Корані, адже для мусульманки він залишається священним текстом і вони не ставлять питання щодо авторства. Їхні зусилля направлені на проблеми сімейного права і необхідності паранджі. Також прихильниці ісламу звертають увагу на те, що не стикаються з проблемою духовної ідентичності, на відміну від християн, адже в Аллаха присутні як маскулінні так і фемінні якості. Для єврейського феміністичного руху характерні спроби зрівняння релігійного, правого та соціального статусу жінок і

чоловіків. Він набуває поширення у всіх гілках іудаїзму, але навіть в ортодоксальних напрямках сприймається двояко. Представники харедіму різко засуджують такі спроби, як реформаторські, а тому "неєврейські". Інші прибічники ортодоксів прагнуть змінити становище жінок всередині єврейського закону (Галахи). У християнстві найбільше піднімається питання щодо рівності моральної, соціальної та духовної. Також саме тут можна прослідкувати найбільш позитивний процес змін. Основними ідеологами феміністичної теології у християнстві можна назвати Мері Дейлі та Розмарі Редфорд Рютер. Таку активність можна пов'язати як розповсюдженістю самого дискурсу на Заході так і з початковою наявністю християнського егалітаризму.

Поглянувши на шляхи реформації релігійних доктрин та інституцій, можна сказати що вони, зазвичай, ніколи не зберігали однакову кількість своїх прихильників до і після певних метаморфоз. Зміни в найдрібніших моментах віри неодноразово тягли за собою величезний спротив, а як наслідок появу еретичних течій, розкол і схизму. Звичайно такі конфлікти не були наслідками довільної забаганки представників церкви, а визрівали давно через, чи то неможливість поділу влади, чи через розбіжності, що виникали при теологічних трактуваннях. Опір, що виникав в основному в релігіях Одроквення, спирався, в основному, на чистоту ранніх вірувань. Серед таких подій можна виділити розділення на сунітів та шиїтів в ісламі, засудження аріанства як ересі на Нікейському соборі, відділення старообрядців від православ'я після церковної реформи патріарха Нікона і т. д. Але всі вони різняться від загальновідомої Реформації та трансформацій католицької церкви, які вона за собою потягнула. Адже її причини були зумовлені суспільною закономірністю, контрреформація відбулась як механізм пристосування власної форми і змісту у відповідність до епохи, а точніше як життєво необхідний механізм. Схожі процеси, тільки у світовому масштабі, можна спостерігати і сьогодні. Швидке становлення самосвідомості та солідарності у феміністичних рухах, наголошення на присутності гендерної несправедливості в релігії постійно пришвидшує хід перетворень. Консервування консервативних патріархальних поглядів входить в конфлікт з процесом глобалізації. Хоча саме поняття ортодоксії суперечить будь-якому модернізму та реформаторству, тільки зміни в корені таких релігій можуть забезпечити їх адекватну адаптацію до суспільних вимог сьогодення.

*І. Г. Оржехівська, студ., КНУТШ, Київ
ukr_girl@ukr.net*

ВІДНОШЕННЯ ФЕМІНІСТИЧНИХ ІДЕЙ З ІДЕЯМИ РАНЬОГО ХРИСТІЯНСТВА

Актуальність даної теми зумовлена існуванням міфів довкола рівності статей, які полягають у домінуванні маскулінного в ідеях християнства.

Прихід християнства у суспільство з чітко окресленими патріархальними стосунками ознаменував собою зміну орієнтирів, які на ранніх етапах відкидалися та зустрічали супротив. Зокрема ідея рівності, відсутності ієрархії двох статей засуджувалася прихильниками наявних на той час стандартів.

Згідно з Біблією, і жінки, і чоловіки створені за образом Божим, і, таким чином, є рівними як особистості, що наділені гідністю та значимістю в рівній мірі.

В Євангеліях не знайдеться засадничих висловлювань Ісуса Христа щодо жінки, її сутності. Усе, що наявне в арсеналі, – це спосіб поведінки, спілкування та дії Ісуса з жінками. Він не робить жодного розрізнення між жінками та чоловіками у процесі зцілення чи прощення гріхів. Незважаючи на тодішній стан жінок у суспільстві, Ісус залучав їх до свого супроводу. При кожній зустрічі з жінкою Ісус порушував загальноприйняті норми того часу. Будучи чоловіком, Ісус є "цілісним", оскільки поєднує в собі риси, характерні й для жінок. Він не вважає "чоловіче" вищою формою людського. Для християнства не є актуальним образ "справжнього чоловіка", "героя-коханця", який є сильним, незламним, не проявляє почуттів та вирішує усі проблеми з допомогою сили. Для християнина (жінки чи чоловіка) характерними є такі риси як любов, смирення, цнотливість, утримання, покаяння.

Відомі приклади жінок, які зробили внесок у формування християнства у його ранній період – Марія (мати Ісуса), Марія Магдалина та сестри Марія та Марфа. В ранньохристиянських переказах добре помітна увага, яка приділяється жінкам довкола Ісуса, його піклуванню про них, про що свідчить його заборона розлучення, оскільки шлюбне законодавство того часу було орієнтоване на чоловіка з його потребами та сприяло обмеженню та утиску прав жінки. У діях Ісуса прослідковуються порушення табу тодішніх часів, ігнорування звичаїв, встановлених патріархальним суспільством. Свобода Ісуса виокремлює його над звичним способом мислення та поведінки суспільства, орієнтованого на потреби чоловіка та ігнорування прав жінки.

У ранньому християнстві, за іудейською традицією, Бога іменували жіночим ім'ям Софія. Раннє християнство давало багато образів Бога, в тому числі чоловічий та жіночий разом.

Як чоловік, так і жінка мають безсмертну душу, за яку Ісус пролив свою кров на хресті, що дає беззаперечну підставу розглядати як чоловіка, так і жінку як повноцінну особистість. Отже, будь-яка об'єктивна жінки, тобто зведення її в суспільній свідомості до ролі об'єкта для задоволення потреб чоловіка не має підстав для існування в християнській традиції. Це ж стосується і насильства над жінкою.

Незважаючи на так звану нову філософію християнства, яка пропагувала любов до ближнього (що стосується обох статей), існували ранньохристиянські богослови, серед яких Аврелій Августин, Тертулліан та Іоанн Златоуст, які є прикладом негативного сприйняття жінки, що, без-

умовно, накладає відбиток на подальший розвиток християнської думки, зважаючи на авторитет даних представників філософії.

Тексти Біблії не варто сприймати буквально, а варто піддавати аналізу. Деякі "суперечиві" місця представники різних конфесій, як от православні та католики, інтерпретують по-різному, стверджуючи про рівність чи домінування чоловіка та жінки. Але варто зауважити, що християнство та фемінізм мають точки дотику, які полягають у відсутності домінування однієї статі над іншою, рівності та взаємоповазі одного до одної.

*Г. В. Середа, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
as_sereda@ua.fm*

РЕЛІГІЙНА СОЦІОЛОГІЯ, ОСОБЛИВОСТІ ЇЇ ВИЯВУ

На сьогоднішній день безсумнівним є той факт, що аналіз сучасних соціальних процесів включає і пояснення релігії як соціокультурного феномену. При цьому приділяється достатньо уваги саме тому, як соціальні виклики визначають сучасний розвиток цивілізації, складовою якої є і релігійні явища.

Релігія як складна, різноманітна, багаторівнева складова суспільства є об'єктом вивчення різних теологічних, філософських, наукових дисциплін. Тому і існує проблема диференціації, розмежування останніх. Аналізом соціальних аспектів релігії, її інституалізації, особливостями функціональності тощо займається соціологія релігії. Вона є багаторівневою системою знання про релігійні процеси в суспільстві. Соціологія релігії включає в себе великий масив емпіричних знань, які потребують систематизації, інтерпретації, відповідних висновків. Основне завдання соціології релігії – це постійне, конкретно-історичне пояснення місця і ролі релігії в суспільстві. Аналізуючи різноманітні напрямки, школи соціології релігії, слід відзначити багатогранність підходів щодо визначення її об'єкту і предмету. В широкому значенні об'єктом соціології релігії є релігія як соціальний, соціокультурний феномен. Щодо визначення предмету соціології релігії, тут можна спостерігати різноманітні підходи. Серед них і є релігійна соціологія, яка досліджує релігійне життя суспільства з позиції будь-якої конфесії або релігійної організації. В науково-теоретичному контексті необхідно звертати увагу на співвідношення таких понять як "теологія", "релігійна соціологія", "соціологія релігії". Ще в XX ст. католицький дослідник Г. Ле Бра поставив питання про співвідношення соціології релігії і релігійної соціології. Власне з його ім'ям пов'язують розвиток релігійної соціології у Франції. В свій час французький дослідник релігії, католицький священник, представник релігійної соціології А. Дерош запропонував розрізняти по-перше, "соціологізовану теологію" або "соціотеологію", для якої було характерним теологічна інтерпретація соціальних процесів; по-друге, "атеологічну соціологію", особливістю якої було використання наукового інструментарію дослідження релігійних процесів. Але і перший, і другий підходи базувалися на основі релігійного світогляду.

Релігійна соціологія сформувалася на початку ХХ століття. Цьому сприяли два моменти: 1) ліберальний протестантизм з його ідеєю використання соціологічного знання для зближення християнства з реальним станом суспільства; 2) необхідність соціологічного обґрунтування взаємозв'язку релігії з різними сферами суспільства. Релігійна соціологія пройшла відповідні історичні етапи, які характеризувалися зміною предмету, проблематики, але відповідно конкретно-історичному періоду розвитку суспільства. Як приклад можна навести "картографи релігійності" Франції Г. Ле Бра. Умовно виділяється класичний період (поч. ХХ ст. – 80 р. ХХ ст.). В 80-х рр. ХХ ст. представники релігійної соціології (Е. М. Грілі та інш.) поставили за мету: 1) повернення до традиційного тлумачення релігії як духовного явища, яке пов'язано з соціальними процесами, але немає соціальної детермінованості; 2) поєднання теології і соціології. З кінця ХХ ст. по сьогодні можна говорити про сучасну релігійну соціологію.

Предметним колом релігійної соціології є релігійні явища в конкретному соціальному просторі, які характеризуються різними параметрами. Якщо соціологія релігії займає об'єктивну, толерантну позицію по відношенню до релігії як соціального феномену, то релігійна соціологія, як правило, має конфесійну за ангажованість. Релігійна соціологія також як і соціологія релігії вивчає релігійні процеси на двох рівнях: 1) теоретичному (тут більш проявляються конфесійні ознаки, соціально-релігійні прояви розглядаються через призму конкретної конфесії); 2) емпіричному (використовуються методи соціології і соціології релігії). Питання, які досліджуються релігійною соціологією співпадають, в основному, з питаннями соціології релігії, але мають специфіку свого вирішення. Це проявляється в різних інтерпретаціях тих чи інших соціально-релігійних явищ, а також в різних методах і принципах їх пояснення. Є і специфічні питання, які більш властиві релігійній соціології, наприклад, соціологічний підхід щодо пастирського служіння. Важливою проблемою і в межах соціології релігії і релігійної соціології була і є проблема соціальних аспектів релігійності і відповідно типологія релігійності. Г. Ле Бра визначав як основний метод дослідження релігійності метод опитування. Він обґрунтував індикатори релігійності, визначив основний критерій рівня релігійності – відвідування недільних богослужінь. Взагалі для представників релігійної соціології участь в церковному житті, рівень знань священних текстів, основних положень віровчення, церковних настанов тощо є основними показниками релігійності. Визначаючи певні типи віруючих, релігійні соціологи виділяють, наприклад, групи переконаних віруючих, маргінальних віруючих, групи людей, яким важко визначити свою конфесійну належність, "епізодичні" віруючі тощо (Д. Фітчер та інш.). Релігійна соціологія спирається на соціографію релігії, яка досліджує динаміку релігійних процесів. Вихідним матеріалом соціографії релігії є офіційні статистичні дані і матеріали соціологічних спостережень. Вони інтерпретуються та аналізуються у відповідності мети та завданням офіційного дослідження. Об'єктивна інформація про динаміку релігійних процесів є важливою і для церковних служителів, і для релігійних соціологів.

Протягом своєї історії релігійна соціологія розвивалася, змінювалась відповідно соціальним викликам, переходила до складного комплексу соціологічних знань про взаємовідношення суспільства і релігії. Вона взаємодіяла з різними дослідницькими напрямками (соціологією, соціологією релігії), використовувала відповідні методики дослідження. На сьогодні пріоритетними темами релігійної соціології є місце релігії в секулярному суспільстві. Представники релігійної соціології відмічають той факт, що в світських державах люди все менше ідентифікують себе з будь-якою релігією. Тому, також актуальною, є тема релігійного плюралізму, який визначає і конкретні відносини між релігійними організаціями. В межах релігійної соціології розглядається місце і роль неорелігій в суспільстві, аналізуються форми їх впливу на адептів, даються рекомендації по реабілітації. Треба зазначити, що в основному перші реабілітаційні центри запрацювали на базі традиційних церков. Досліджується діяльність контр-культового руху як протистояння новітнім релігійним течіям. Також важливим є питання секуляризації, постсекуляризації, аналіз феномену псевдорелігій, квазірелігій.

Стосовно специфіки релігійної соціології постійно були дискусії. Зберігається проблема диференціації соціології релігії і релігійної соціології. Але є шляхи досягнення діалогу і співпраці, що дуже важливо для пояснення релігії як соціокультурного феномену в сучасному суперечливому світі, в цивілізаційних і глобалізаційних процесах.

О. В. Яроцька, асп., КНУТШ, Київ
ol_chi_k@i.ua

ВИЗНАННЯ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ ЯК ОСОБИСТОСТІ – СЕКУЛЯРНА ПАРАДИГМА СУЧАСНОГО КАТОЛИЦИЗМУ

Біля витоків формування *концепції про гідність людини як особистості* був саме Кароль Войтила, який до того, як став папою Іваном Павлом II, вніс особливий внесок у створення *аури аджорнаменто* на II Ватиканському соборі (1962–1965 рр.). Кароль Войтила започаткував нові напрями філософії і теології католицизму, а саме: формування антропологічної концепції, основою якої стали суб'єктивність і динамізм людини, самовизначення людини як особистості [*Wojtyła Karol. Osoba: Podmiot i wspólnota // Roczniki filozoficzne KUL. – Lublin, 1976; Wojtyła K. Osoba i czyn. – Kraków, 1969; Wojtyła K. Personalizm tomistyczyszny // Znak. – Kraków, 1969; Wojtyła K. U podstaw obnowy. Studium o realizacji Vaticanum II. – Kraków, 1972. – 246 s.*]. У своїй філософії людини він відійшов від догматичного християнського трактування людини, приреченої бути вічним рабом Божим, пригніченої усладкованою від Адама і Єви гріховністю, відданої на поталу деградації, залежної від божественного провидіння, вимушеної вимолювати своє теперішнє існування та хліб насущний та надіятись на благість у потойбічному світі. Цей традицій-

ний християнський погляд на людину розірвав її цілісність як особистості, поділив її на тіло і душу, протиставив її тимчасове земне існування і майбутнє небесне блаженство. Це, зрештою, витворило протиріччя секулярного і сакрального.

У цьому контексті прийняття душпастирської Конституції "Про Церкву в сучасному світі" мало надзвичайно важливе значення, оскільки саме в цій Конституції пульсував дух епохи модерного світу з духом її секулярності. У цій Конституції був зафіксований і всебічно розвинутий основоположний принцип II Ватиканського собору в контексті парадигми аджорнаменто – визнання гідності людини як особистості. Людина як особистість і цінність була поставлена в центр душпастирської діяльності [Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym // Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklacje. – Kraków, 1967. – 529 s].

По суті секулярний характер цієї Конституції виявився в її *глибокому гуманізмі*, який ґрунтується не тільки на тому, що людина є головним предметом пастирської діяльності, але передусім виражається у глибокому зрозумінні всіх людських проблем і справ, досягнень і прорахунків людини, в добаченні її доброї волі, у високій оцінці її культурного доробку, а також у підкресленні значення цього доробку для розвитку релігійності.

У післясоборний період Іван Павло II доклав багато зусиль для того, щоб католицька теологія не тільки була вченням про Бога, а й теологічною антропологією, тобто вченням про людину. Заявивши, що "Людина – шлях Церкви", Іван Павло II однозначно наголосив на тому, що "єдиною метою Церкви є турбота і відповідальність за людину", "не за абстрактну, а реальну, конкретну, історичну людину", що "Церква надає особливу увагу людині" [Encyklika "Centesimus annus". – Roma, 1991. – 126 s]. Це дозволило церкві долати протиставлення земного і небесного, що було основою традиційної дуалістичної моделі *Sacrum – profanum*.

Оцінюючи атмосферу змін в душі аджорнаменто, яка панувала на Соборі і після Собору, префект Конгрегації Божественного культу та дисципліни Таїнств кардинал Антоніо Льовер заявив: "Я добре пам'ятаю тодішній «настрій змін», що був надзвичайно популярний: треба змінювати, творити щось нове. Те, що нам дісталось як спадок, як традиція, тоді розглядалось як перешкода. Реформа була задумана як людська справа, багато хто вважав, що Церква – це творіння людських рух, забуваючи при цьому про Бога" [Маємо відродити дух Літургії // Католицький вісник. – К., 2011. – № 2. – С. 1–3].

Реформи II Ватиканського собору і післясоборний період їх запровадження в практику церковного життя очільниками Ватикану в останні роки понтифікату Бенедикта XVI стали оцінюватися як "спровоковані секуляризацією", яка "є в середині Церкви", оскільки "церковні відправи стали зосереджуватися не на Богові, а на людині" [Там само]. Втрата відчуття сакрального сенсу Бога, утвердження антропологічної теології з її визначальним дискурсом *гідності людини як особистості* трактуються як "криза віри" в результаті секулярного наступу на церкву.

Секція "ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

*Н. Б. Буряк, асп., КНУТШ, Київ
Spline_www@bigmir.net*

РЕЦЕПЦІЇ ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЇ ЕРІХОМ ФРОММОМ В СУЧАСНІЙ РЕЛІГІЄЗНАВЧІЙ НАУЦІ

Концепція релігії є значущою частиною соціальної теорії в гуманістичній парадигмі Е. Фромма і органічно пов'язана з соціально- філософськими і соціально-психологічними уявленнями мислителя виступаючими як теоретико – методологічні основи досліджень. Іншими словами теорія, методологія і конкретні практичні дослідження підпорядковані єдиній меті – гуманізації суспільства.

Концепція релігії Е. Фромма служить перш за все утвердженню гуманістичних ідеалів, цілям пізнання людської особистості як з філософських так і з психологічних позицій, обґрунтовує існування невід'ємних людських потреб, від задоволення яких залежить розвиток особистості.

Вся філософія вченого спрямована на з'ясування факторів, що визначають якість існування індивіда. Як гуманіст Е. Фромм стверджував, що можлива побудова такого суспільства в якому потреби людини не входили б у суперечність з потребами соціуму. Підставою ж для цього як він вважав можуть послужити радикальні соціальні, політичні та економічні зміни.

Розширюючи психоаналітичну теорію, Е. Фромм визнавав провідну роль соціальних факторів у процесі формування особистості. Аналізуючи умови існування людини в історичній перспективі, філософ робив висновки про фундаментальні проблеми людської цивілізації наших днів, що полягають у почуттях самотності, безсилля, відчуженості і тривоги. Свобода і автономія культивувалися з часів епохи Просвітництва, та привели думки Фромма до втрати відчуття безпеки, що вимагає своєї компенсації. Здобута свобода таким чином обернулася відновленням зв'язків з суспільством на основі підпорядкування і конформізму. Базовим конфліктом сучасності виявляється вибороти між свободою і безпекою.

Розглянувши погляди Е. Фромма можна зробити висновок про те, що його соціальна філософія базується на теорії особистості, яка включає концепції втечі від свободи, екзистенціальних потреб, релігії, типів характерів і нарцисизму. Особливе значення в філософії Фромма мають категорії любові та відчуження. Специфікою ж гуманістичної парадигми можна вважати міждисциплінарний підхід, що інтегрує релігію у психологію.

Соціально-психологічний аналіз раннього християнства приводить Е. Фромма до наступних висновків, що зміни в психології людей обумо-

влені соціальними детермінантами, тобто психічна реальність може розглядається тільки в єдності з соціальними умовами існування. Важливим елементом в аналізі релігійного вчення виступає несвідоме, а зміни християнської теології в перші три століття нової ери обумовлені саме змінами в несвідомій сфері. Також соціально-економічне становище пригноблених мас призвело до класової ворожнечі революційних настроїв і появи месіанських фантазій. Фігура Бога-Отця придбала в такій ситуації психологічно виправданий двоїстий характер (позитивно-негативний). Теологічна концепція Ісуса Христа еволюціонувала від твердження, що Ісус не був Богом від народження, до визнання Ісуса Богом від початку. Перший погляд відбивав психологічні реалії перших років зародження християнства (ненависть до Бога-Отця, бажання замістити його людиною, що став Богом і ідентифікуватися з ним). Другий погляд вказував на втрату надій на реальні соціально-економічні зміни яка несла важливу функцію заспокоєння. Ідентифікація з розп'ятим Богом дозволила вирішити психологічну проблему спокути провини за ненависть до Бога. Наступним етапом розвитку теологічних поглядів стало зникнення есхатологічних очікувань і прийняття віри у вже доконалий порятунок, як вирішення існуючих проблем.

Важливою особливістю дослідження Е. Фромма раннього християнства стало його соціально-психологічна складова. Своїм дослідженням Е. Фромм розкриває глибокі пласти релігійної психології, з достатньою ясністю показує взаємозв'язок соціального та індивідуально-психологічного. Підхід Е. Фромма інтегруючий соціальну філософію і психоаналіз, виявився здатним пролити світло на тонкощі розвитку християнської догматики.

Е. Фромм переходить до аналізу протестантизму. Крах середньовічної системи відносин на думку філософа призвів до того, що індивід виявився на самоті і в ізоляції. Нова свобода принесла йому відчуття безсилля. Протестантизм висловив почуття нікчемності і зруйнував традиційну іудео-християнську віру в Бога як джерела любові і милості. Людина під впливом ідей Реформації навчилася презирства та недовіри до себе та інших. Вона стала засобом досягнення цілей зовнішніх сил. "Нові почуття безсилля і нікчемності здавалися природними. Складалося враження ніби ці почуття походять з низинних якостей людини, ніби вона повинна відчувати ці почуття".

Нові релігійні доктрини не тільки стали вираженням почуттів пересічних представників суспільства, але і розвинули, посилили ці почуття привісивши їх у систему. Новий характер сформований протестантизмом з'явився основою розвитку капіталізму оскільки в ньому людина сама прагне до праці і готова перетворити своє життя на знаряддя для досягнення економічного зростання.

Е. Фромм показав, що релігії вкорінені в умовах буття людини. Психічна реальність, важливим елементом якої виступає несвідоме, може розглядається тільки в єдності з соціальними умовами існування. Суспільство формує характер і визначає тим самим сприйняття тих чи інших релігійних ідей.

МЕТОДОЛОГІЧНІ НОВАЦІЇ К. БАРТА В СУЧАСНІЙ ТЕОЛОГІЇ

Питання співвідношення віри і знання, місце Бога у філософському і теологічному мисленні, а також у бутті, багаторазово обговорюються К. Бартом на тисячах сторінок його "Церковної догматики". Найбільший інтерес тут в контексті філософського аналізу представляють питання суб'єктивного сприйняття Одкровення, по суті гносеологічні.

Розуміння К. Бартом суб'єктивного сприйняття Одкровення базується на об'єктивній підставі. Триєдиний Бог є суб'єктом Одкровення. Він завжди залишається суб'єктом і ніколи не стає об'єктом, або предикатом, постійно перебуваючи самовідкриваючимся. Бог абсолютно вільний, але він вільний для нас, і, одночасно, також вільний у нас. Об'єктивна реальність Одкровення для нас є Ісус Христос – втілене Слово Боже. Зважаючи цієї реальності можна стверджувати, що Ісус Христос об'єктивна можливість Одкровення. Людина може сприймати Одкровення не як ізольований індивід, але в церкві, очолюваної Христом, в якій Одкровення Боже стає суб'єктивною реальністю. Сам факт наявності такої спільноти сходить до вливу Духа на зорі християнської ери у події П'ятидесятниці. Ця дія Духа триває у віках в різних маніфестаціях в церкві, – таких як Писання, проповідь, таїнства, – свідчать про Христа, об'єктивної реальності Одкровення.

Таким чином, К. Барт починає з Духа, суб'єктивної реальності Одкровення, що робить можливим богопізнання в конкретному співтоваристві, церкві. Переходячи до питань сприйняття Одкровення, К. Барт знову вказує на посередницьку роль Духа в цьому процесі, підсумовуючи свій погляд на роботу Духа, як суб'єктивну реальність Одкровення. Де суб'єктивна реальність Одкровення складається, фактично в тому, що людина знаходить своє християнське буття через Христа і в церкві, що він восприємник Божих свідоцтв, дитя боже.

Наступне питання: яким же чином Одкровення Бога сприймається людиною К. Барт не пояснює виразно, як робота Духа призводить до увірування конкретної людини. Як немає можливості досягнути таємниці боголюдства Христа, так і Писання не дає можливості усвідомити таємницю Божої присутності з нами і в нас через Дух. Звідси, визнаючи вилів Духа, за допомогою чого об'єктивна реальність Одкровення стає суб'єктивною реальністю, ми вважаємо таємницю даності цієї обставини, як такої, тобто як незбагненну і отже невимовну таємницю особистості і діла Божого.

Єдиний можливий підхід до розуміння того, як об'єктивне Одкровення Бога в Христі стає доступним для нас, К. Барт пов'язує з вмістом самих істин Одкровення. Наявності прояв методології онтологічного аргументу Ансельма Кентерберійського, коли зміст концепцій дозволяє су-

дити про статус реальності їх буття. На відміну К. Барта, Ансельм завжди починає з віри, віросповідних формул, які означають реальність Одкровення; потім переходить до з'ясування того, який тип теологічної рефлексії, та аргументації відповідає цим утвердженням. Саме з цього К. Барт робить висновок про те, що суб'єктивне Одкровення може бути тільки повторенням, зміцненням, об'єктивного Одкровення в нас, або, з нашого боку, виявлення, визнання та підтвердження істин, коли Дух поміщає нас в реальність Одкровення, роблячи те, чого ми зробити не в змозі, відкриваючи наші очі, вуха і серця.

К. Барт повністю знаходиться в традиції лідерів Реформації, зображуючи свободу окремої, конкретної, а не абстрактної людини, в термінах роботи Духа. Такий підхід відсилає до зміни світоглядної парадигми, пов'язаної з виникненням філософії Відродження та Нового часу, яка характеризується скасуванням Середньовічної, що спирається на ціннісну ієрархію і на Аристотелеву фізику статичної гармонії світу і заміною її новою, динамічною гармонією, в якій не система природних місць, і не непорушність є основою досконалості.

Якщо в Середні століття користувалися в основному дедуктивним методом, то філософія Нового часу будується на методі емпіризму і раціоналізму. Саме тому однією з особливостей громадської думки, а разом з нею і філософії, епохи Відродження та Нового часу є антропоцентризм, який замінив теоцентризм Середньовіччя. Антропологізація мислення Нового часу не могла не відбитися на релігійному світосприйнятті.

Реформація прагнула розчинити всю повноту релігійного змісту в актуальній цілісності конкретного індивіда. Логіка цієї тенденції спрямована на внутрішній світ людини, розуміння абсолютності внутрішньої свободи особистості, а також на перетворення самих основ людського буття. Реформація позначає особливу лінію еволюції релігійних форм, спрямована за рамки релігії, як обмеженого, або особливого виду духовної культури. Більш того, вона спрямована за фіксовані рамки культури, соціуму і природи в простір такої реальності, де творчий потенціал людини набуває якості Творця нового світу. Реформаторська ідеологія знову тягне К. Барта підтверджувати, що Дух, як вчитель Слова, є єдине джерело всякого знання про Христа. Говорити про Христа, означає для К. Барта, свідчити про прийняття дару від Духа. Можна усвідомити, що К. Барт пов'язує будь-яку можливість говорити про пізнання Бога з вірою. Пізнання Бога полягає у виконанні його Слова в роботі Духа, тобто, в реальності і необхідності віри як слухняності. Всякий раз, коли йдеться про взаємини людини і Бога, пріоритет належить Богу. Слово Боже ніколи не є теоретичним словом, ідеологічної розробкою, а скоріше адресою, повідомленням, зверненням. Це Слово вимагає рішення і принципової відповіді. Це початкова позиція для осмислення Одкровення, як звернення та діяльності Бога. Відчуті і зрозуміті цю ультимативність Одкровення, доносячи звістку про спасіння і погібелі, можна лише з почуття подиву і найглибшого потрясіння.

**Л. В. Компаниец, канд. филос. наук, доц.,
ХНУ им. В. Н. Каразина, Харьков
polk@i.ua**

ИДЕЯ РЕИНКАРНАЦИИ В КОРПУСЕ ТЕКСТОВ "PISTIS SOPHIA"

В ходе истории проблема конфликта, жёстких границ между религиозными традициями, культурами в той или иной мере стояла всегда. Особенно остро она актуализировалась в ключевые моменты истории, приводила нередко к агрессии, кровопролитию. Видные мыслители различных времён пытались преодолеть "барьеры", выстроенные в сознании людей, представителей светской и религиозных культур, обосновать универсальность религиозных истин, продемонстрировать единое древо духовного знания человеческих цивилизаций.

Знаки религиозных истин просматривались на протяжении эпох. К их лагерю принадлежит и идея реинкарнации, которая из века в век транслирует о бессмертии человеческой души, её вечных "взлётах" и "возвращениях". Сторонники идеи реинкарнации отмечают, что учение о реинкарнации возникает каждый раз с новой силой на стыках цивилизаций, когда институциональный элемент в религии становится ослабленным, во времена возникновения необходимости новой волны одухотворённости культуры. Христианский мир не дал ответа на поставленный ещё гностиками вопрос о причинах возникновения зла. Ищущий ум вынужден искать ответы на вечные вопросы бытия.

В прошлом веке была найдена коллекция гностических манускриптов "Pistis Sophia", которая поразила академический мир. Название учёными переводилось как "вера-мудрость", "знание-мудрость". Текст гностических манускриптов транслировал перевоплощение как форму спасения. В них речь не идёт о признаках ожидаемого конца света (главного догмата ортодоксальных христиан) самых ранних времён, а изречения евангельского учения истолковываются в контексте идеи перевоплощения. В качестве примера описываются подробности того, как Иисус привёл к инкарнации души Иоанна Крестителя и учеников. Прежде чем Елизавета приняла душу Иоанна, Спаситель бросил в неё Силу, дабы нисходящий мог проповедовать и приготовить путь Христа. Но воплощение Иоанна предваряет рассказ о том, как Спаситель нашёл душу Илии в Зонах Сферы. Взяв её, он отнёс к Деве Света, которая передала её Архонтам. Последние бросили душу пророка в чрево Елизаветы. Этим эпизодом объясняет Иисус свои слова "он есть Илия". Христос сказал: "вернул вспять Илию, послав его в тело Иоанна Крестителя. Остальных патриархов и праведных со времён Адама по сей день я направил через Деву Света в тела, которые будут телами праведников, тех, кто найдут таинства, войдут и унаследуют царство Света" [*Крэнстон С.* *Перевоплощение: новые горизонты в науке и в религии* / С. Крэнстон, К. Уильямс. – М. : ИДЛи, 2001. – С. 271–272]. Обращаясь к ученикам, Христос указы-

вают на страдания, которые они претерпели в разных местах в различных своих превращениях, когда "переливались" в разные тела. Теперь, после пройденного пути они получили очистительные тайны и стали светом очищенным. Именно поэтому они станут царями в царстве света. Когда вы выйдете из тел и достигнете места Архонтов, то увидите, что Они будут охвачены стыдом, ибо вы "осады их вещества", который стал светом очищенным более их всех. И тогда вы увидите Места великих Невидимых, пока не войдёте в места царства.

В беседе с учениками Иисус объясняет им процесс соиздания и нисхождение душ людей, скота, пресмыкающихся, зверей, который происходит в высших сферах бытия после чего последние ниспосылаются в человеческий мир. Итак, дух обманчивый выводит душу из Мест Архонтов Середины и ведёт к судящей Деве Света, которая проверяет её. Обнаружив, что душа грешная, она бросает в неё силу света для её исправления, для тела и ощущений. После этого Дева Света запечатывает душу и передаёт её Служителю, который бросает её в тело, достойное грехов, которые душа совершала в предыдущих воплощениях. Спаситель сказал: "И воистину я говорю вам: она не отпустит эту душу из её оболочек тела до тех пор, пока она не отдаст свой последний круг". Соразмерно грехам души бросают в тела. Иисус указывает, что Он принёс в мир тайны, которые развязывают все путы зла и все печати, связавшую душу, те, которые делают её свободной, освобождают от Архонтов, влекут её навеки в царство её Отца, первого её исшествия ["PISTIS SOPHIA" [Электронный ресурс] // Гностические манускрипты / пер. М. К. Трофимовой. – Режим доступа : <http://www.krotov.info/acts/03/3/pistis.htm>].

Фрагменты гностических текстов содержат объяснения Христа своим ученикам последствия грехов прежних жизней в новой. Если человек проклинал других, то в будущем воплощении его душа будет страдать. Заносчивость может привести к воплощению в тело калеки, вызывая презрение у других. Христос учил, что у каждого порока есть своё следствие. Перед каждой инкарнацией многие души пьют из реки забвения. Именно поэтому они не помнят прежние свои инкарнации. В писании гностиков воспроизведён диалог ученика Иоанна с Иисусом, в котором первый задаёт вопрос относительно грешника, нашедшего таинства Света. Сможет ли такой человек спастись? Спаситель ответил, что если такой человек перестал грешить и творить зло, то унаследует Сокровищницу Света. Другой вопрос Иоанна относился к праведнику не согрешившему, но и не нашедшему таинств Света. Иоанн вопрошает: "Может ли спастись в таком случае человек?" Иисус ответил, что такой человек не пьёт из вод забвения. Ему дают выпить чашу мудрых мыслей, в которой содержится здравомыслие. После этого такую душу воплощают в тело, которое не может спать и забывать. Обретённое здравомыслие станет бичом для него, будет ставить перед ним вопрос о таинствах света до тех пор, пока человек не найдёт их по решению Девы Света. Тогда он унаследует навечно Свет. Христос поведал ученикам, что коне-

чная цель настолько высока, что отсутствие грехов не поможет её достижению. Решающим звеном выступает знание таинств. "Аминь, Аминь, говорю вам: даже если праведник не совершил ни единого греха, его никак нельзя взять в царство Света, потому что на нём нет знака царства таинств" [*Крэнстон С. Перевоплощение: новые горизонты в науке и в религии / С. Крэнстон, К. Уильямс. – М.: ИДЛи, 2001. – 464 с.*].

Мария Магдалина, ведя беседу со Христом, спросила: "Господи, если души приходят в мир во множестве кругов и пренебрегают получением таинств, надеясь, что придя в мир в любом другом круге, они их получат, не будут ли они тогда в опасности потерпеть неудачу в получении таинств?" Христос ответил всем людям: "Стремитесь к тому, чтобы получить таинства Света в это время бедствий и войти в Царство Света". Спаситель предупреждает, что существует временное ограничение для достижения духовного совершенства, ибо когда "наберётся число совершенных душ, я закрою врата Света и никто с того времени не войдёт в них, не получит [новое воплощение], ибо будет достигнуто число совершенных душ, ради которых возникла вселенная". Именно тогда наступит время очистительного огня. В учении гностиков – это не конец мира, т. к. миры, так же как и души, перевоплощаются [*Крэнстон С. Перевоплощение: новые горизонты в науке и в религии / С. Крэнстон, К. Уильямс. – М. : ИДЛи, 2001. – С. 272–273*]. Иначе говоря, по мере раскручивания сюжетной линии перед нами открывается вектор эволюции душ посредством реинкарнации, возможность их восхождения по лестнице бытия.

Благодаря найденным манускриптам научный мир получил возможность переосмыслить, открыть новые перспективы в ответе на вопросы, отмеченные в писаниях. Сегодня учёные, подобно ранним христианам, воспринимают эти тексты как существенную альтернативу тому, что даёт ортодоксальная христианская традиция. Вновь всплывают вопросы: "Как нужно понимать воскресение? Что общего в христианстве и других мировых религиях? Возможно ли считать перевоплощение учением, которому учил Христос?" [*Клэр Э. Пророк Реинкарнация. Утерянное звено в христианстве [Электронный ресурс] / Элизабет Клэр. – Режим доступа : <http://www.koob.ru/prophet/zveno>*].

Л. О. Майданевич, здобувач, КНУТШ, Київ
Lmaydanevich@ukr.net

РІЗНОМАНІТНІ ПІДХОДИ ДО ОСМИСЛЕННЯ СУТНОСТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ЕКСПЕРТИЗИ

Релігія в державно-конфесійних відносинах здійснює регулюючий і контролюючий вплив на особисті амбіції, на систему мотивів поведінки людини. Ці регулюючі риси соціальної поведінки людини в державно-конфесійних відносинах проявляються різними способами, але, перш за

все, через механізми соціалізації. Слід зазначити, що сучасні тенденції державно-конфесійних відносин, їх правового регулювання в Україні та інших державах досліджуються В. Єленським, М. Заковичем, С. Качурою, А. Колодним, В. Лубським, О. Предко, П. Рабіновичем, О. Саганом, Ю. Тихонравовим, Л. Филипович, П. Яроцьким та іншими дослідниками.

Вплив релігії на систему державно-конфесійних відносин особливо відстежується на функціональному рівні. Адже внутрішній зміст релігії виражає саме поняття "функціональність релігії". "Функціональність релігії, – слушно зазначає М. Бабій – це певна якісна визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні і інституційні) задовольняти специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот, соціуму, і які на практиці реалізуються через інтегративну сукупність конкретних функцій". І далі говорить, що "функціональна сутність релігії – це усвідомлення того, що вона дає людям, які їх життєві потреби задовольняє" [Бабій М. Функціональність релігії: сутність і проблеми / М. Бабій // Релігійна панорама. – 2005. – № 3. – С. 58].

Релігієзнавча експертиза є процесом, який спрямований: 1) на розуміння релігійного витлумачення людини; 2) на розуміння есхатології світу; 3) на розуміння відношення і власний зміст релігійного феномену; 4) на встановлення культурних особливостей в основі конфесійної диференціації тощо. Завдання релігієзнавчої експертизи в Україні різнопланові. Серед основних: визначення релігійного характеру організації на підставі статутних документів, відомостей про основи її віровчення і відповідних практик; перевірка та оцінка достовірності відомостей, які наявні в наданих релігійною організацією документах щодо основ її віровчення; перевірка відповідності заявлених під час державної реєстрації форм та методів діяльності релігійної організації формам та методам її фактичної діяльності. Під час проведення релігієзнавчої експертизи можуть бути роз'яснені й інші питання, які потребують експертної оцінки, приміром, щодо конкретного майна релігійного призначення.

Чи змінюється сутність релігієзнавчої експертизи в залежності від специфіки державно-конфесійних відносин? Відповідь на це запитання лежить у площині релігійного комплексу. Розуміння його сутності передбачає корегування правил проведення релігієзнавчої експертизи та визначення специфічності об'єктів експертизи державно-конфесійних відносин. Відповідно, сутність релігієзнавчої експертизи має свої специфічні аспекти, розуміння яких створюють структуру. Сутність релігієзнавчої експертизи – це сукупність ознак в конкретних державно-конфесійних відносинах, зумовлених інституціональними, територіальними і функціональними способами організації цих відносин.

Механізмом проведення релігієзнавчої експертизи є процес щодо дослідження обставин конкретних державно-конфесійних відносин в релігійно-психологічній, релігійно-політичній та релігійно-правовій площині. Релігійно-психологічний підхід до проведення релігієзнавчої експертизи включає два аспекти дослідження: 1) внутрішній аспект – це

світоглядні установки експерта; 2) зовнішній аспект – психологічна атмосфера в суспільстві, в релігійному просторі країни тощо.

Релігійно-політичний підхід до проведення релігієзнавчої експертизи враховує: з одного боку, офіційну ідеологію державно-конфесійних відносин в країні (полягає в пізнанні цінностей, без яких не може існувати демократичне суспільство, де стрижнем, на думку М. Бабія, є "людинорічність"); а з іншого – це функціональний зв'язок релігії та політики за обставин, які є об'єктом експертизи та (або) обумовлюють релігієзнавчу експертизу (насамперед, пізнання світоглядної функції за конкретних історичних обставин).

Релігійно-правовий ракурс проведення релігієзнавчої експертизи має два аспекти дослідження: 1) внутрішній аспект – це релігійно-правові процеси які забезпечують організацію та проведення релігієзнавчої експертизи; 2) зовнішній аспект – це релігійно-правові відносини у обставинах, які є об'єктом релігієзнавчої експертизи (насамперед, матеріальні та нематеріальні об'єкти експертного дослідження, які обумовлюють релігійно-правові дії, діяльність релігійних інституцій, релігійну науку життя тощо). Наявність правового поля, яке регулює державно-конфесійні відносини, обумовлене юридичною силою наступних норм: 1) норми Конституції України; 2) загальноновизнані принципи і норми міжнародного права та міжнародні договори, учасником яких є Україна; 3) норми закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"; 4) інші нормативно-правові акти прийняті парламентом та урядом щодо регулювання державно-конфесійних відносин в країні; 5) рішення органів місцевого самоврядування; 6) рішення органів судової влади; 7) канонічні норми і локальні акти різних релігійних організацій; 8) двохсторонні угоди про співпрацю в різних аспектах суспільного життя, які укладено між релігійними інституціями та державними, муніципальними органами.

Таким чином, кожний із підходів має свою функціональну специфікацію, але їх системність конституює релігієзнавчу експертизу, з одного боку, як певну модель, а з іншого – "задає" методологічні та методичні приписи щодо її проведення.

***Р. В. Мартич, канд. філос. наук, доц., КУ ім. Б. Грінченка, Київ**
martichruslana@bigmir.net*

ФОРМУВАННЯ СХІДНОХРИСТИАНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ ОСМИСЛЕННЯ СУТНОСТІ ЖИВОГО

Вивчення ідейних впливів на становлення уявлень про сутність живого в східній патристиці розкриває розуміння його у найвпливовіших релігійних системах. Уявлення про живе в античній філософії розкриває основні підходи до осмислення сутності живого в давньогрецькій традиції. В античності питання про виникнення та становлення всього існуючого розгорталося як пошук першооснови. Першопочатком усіх речей

вважалися різні субстанції. Воду і все, що походить від неї, уявляв наді- леним властивостями життя, одухотвореним Фалес; повітря визнавав джерелом не тільки життя, але й психічних явищ Анаксимен; у взаємодії землі, води, повітря і вогню вбачав начало Емпедокл і т. д. Згодом на зміну якісно субстратному першоначалу приходять більш абстрактне його розуміння. Перші прояви останнього знаходимо вже у давньогре- цьких атомістів. Проте і їх розмисли ще несуть на собі відбиток антро- поморфності, адже всі першоелементи наділялися людськими якостями й рисами: вогонь ототожнювався з логосом-розумом (Геракліт), поєдну- валися і роз'єднувалися першоелементи завдяки "дружбі" й "ворожнечі" (Емпедокл) [Стихотворный перевод фрагментов. Отрывки поэмы "О природе" / [пер. Я. Э. Голосовкера] // Эмпедокл: философ, врач и чародей / Г. Якубанис – Киев, 1994. – С. 76 – 77]. Так в античній філософії намітився перший із двох підходів до осмислення сутності живого – мате- ріалістичний, в основі якого лежало уявлення про те, що живе може вини- кнути з неживого, органічне – з неорганічного під впливом природних чин- ників (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен). Античні філософи стверджували, що походження людини багато в чому було подібне до походження тварин: ті й інші утворилися внаслідок злиття і трансформації початкових стихій у частини й органи, які під дією тепла сполучалися в тіло (Демокріт). Так складалася концепція самозародження живого з неживого.

Нового звучання ця ідея набула у філософії Арістотеля: поруч із на- родженням живих істот від подібних до себе, вказував він, відбувається і завжди відбувалося їх самозародження з неживої матерії. Критерієм відмінності живого від неживого античний мислитель вважав ентелехію – "життєву силу", дієвий чинник, від якого залежать усі прояви життя [Ари- стотель. О частях животных / Аристотель ; [пер. с греч. В. П. Карпова]. – М. : Гос. изд-во биол. и мед. л-ры, 1937. – С. 33, 34]. Але Арістотель не лише описував світ живого, але й заклав традицію систематизації його проявів, зокрема видів тварин. Цілісність, на думку Арістотеля, – головна ознака живого організму. При цьому людина ще й "наділена духом, розумом і здатністю до суспільного життя" [Аристотель. Політи- ка / Аристотель ; [пер. з давньогр. О. Кислюк]. – К. : Основи, 2000. – С. 71].

Твердження, за якими життя вважалось наслідком божественного творчого акту і тому усім істотам властива особлива, не залежна від матеріального світу сила, що і спрямовує усі життєві процеси, склали основу ідеалістичних поглядів на проблему пошуку першооснови. Найя- скравіше дана концепція відстежується у філософії Платона в ідеї "де- міурга" – творця світу та всього живого, який і упорядковує Всесвіт й усіх живих істот у ньому. За Платоном, лише ті істоти набувають статусу живих, які мають душу, що стає причиною саморуху; особливого, мора- льного наповнення надає життя людина.

Світ ідей у Платона являє собою ієрархію, своєрідну піраміду, на верхівці якої перебуває ідея ідей, або ідея Блага, яка фактично тотожна Істині й Красі та самому Богу. Творця світу Платон називає божествен-

ним деміургом, улаштовувачем світу. Деміург як структуротвірний та функціональний принцип має певні властивості: активність, розумність, благість [Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини ХІХ – початку ХХ століть / А. Г. Тихолаз. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 221–222].

У системі поглядів середніх платоніків (Нуменій, Алкіной, Аттік та ін.) синкретично поєдналися ідеї Платона й аристотелівські та стоїчні вчення, а також учення неоплатоніків про Єдине і його еманациї – Ум, Розум, Душу.

Концептуалізацію уявлень про живе у східнохристиянських ученнях дозволяють простежити біблійні ремінісценції у працях 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 – потреба пізнати Творця у його творінні, углядіти в ньому відблиск вищої мудрості. Саме в царині патристичного філософування змінюються орієнтири: авторитет Святого Писання перевершує значення філософських текстів. Ці установки накладають відбиток на східнохристиянські вчення про живе, в яких віддзеркалюється пріоритетність біблійних витлумачень. Зокрема, осмислення ідеї походження живого в східній патристиці здійснювалося через її біблійну інтерпретацію, – вперше виражену ідею творення з "нічого". Творення живого наразі виступає не як природний акт, а як акт волі, який мав своє начало. Так уявлення про творення живого в Біблії розгортається, власне, на двох смислових рівнях: з одного боку, воно включене в процес космогенезу як виникнення частини Всесвіту, з іншого – в складну систему зв'язків з іншими елементами розумно улаштованого світу. Причому в силу свого походження жива істота наділена здатністю змінюватися, переходити з одного стану в інший. Критерієм визначення живого в Біблії є так званий "дух життя". В Біблії запропоновано, як методологічний принцип, визначення живого як наявності у субстанції "духу життя", вселеного в неї Богом, а як головний критерій – здатність жити і продовжувати свій рід. Однак із часом Ігнатій Антіохійський звернув увагу, що поділ живого на видиме й невидиме, тотожний діаді "тілесне – духовне" і може бути представленим у поняттях "плоть" і "дух", що суперечить розумінню "тварного" і "Божественного".

Необхідність розв'язання означеного протиріччя змусила у другій половині ІV століття активізувати процес оформлення концепцій живого у східнохристиянській традиції, щоразу спрямовуючи його до більшої відповідності вірі. У контексті визначення сутності живого коло найбільш обговорюваних проблем у працях представників східної патристики склали: обґрунтування первинності істини Одкровення над чуттєво-раціональним пізнанням; положення про постання живого унаслідок безумовно-довільного створення його Богом; з'ясування характеру взаємовідносин між Богом та іншими живими іпостасями; обґрунтування нетотожності понять "творення" – "народження"; вибудовування ієрархічної структури живого; співвідношення духовного і матеріального в несамоущих живих істотах, передіснування душі.

Унаслідок духовно-релігійних шукань отців церкви у патристичній традиції утвердився погляд на становлення живого як на один із етапів космогенезу; поняття "творення" набуло концептуального значення, оскільки окреслило модус походження; причиною і творцем усього тварного живого утверджувався Бог як Вічне життя; постання живого пов'язувалося із началом, яке передбачало перехід із небуття в буття, тобто змінюваність, плінність, рух; в основі ієрархії вбачалась поступовість, організація від нижчого до вищого, від простішого до складнішого.

Відтак, найбільш характерними особливостями східнохристиянських учень стали креаціонізм, теоцентризм як принципи ієрархічного впорядкування та субординаціонізм як вчення про нерівнозначність складових ієрархії у залежності від ступенів моральної досконалості.

*Д. Є. Предко, асп., КНУТШ, Київ
denyspredko@ukr.net*

ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ПОЧУТТЯ В. ДЖЕМСА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ВПЛИВИ

Американський психолог і філософ Вільям Джеймс (1842–1910) був одним з провідних мислителів кінця дев'ятнадцятого століття. Він навчався в Гарвардській медичній школі (закінчив у 1869), але вчений ніколи не практикував медицину. Подорожі до Європи допомагали йому зрозуміти, що його справжні інтереси лежать не в медицині, а у філософії та психології. У 1868 році він вивчає в Берлінському університеті філософію В. Вундта, І. Канта, Г. Лессінга, В. Шіллера, Е. Ренанна, Ш. Ренувьє. Згодом у 1882 році він знайомиться з Е. Херінгом, Е. Махом, Г. Фехнером, Г. Лотце та ін. Джеймс був голосом своєї епохи – він намагався бути настільки сучасним, що випереджав час.

Саме В. Джеймсу вдалося примирити британську емпіричну традицію з релігією у тій суперечці, що велася між наукою та релігією як у Європі, так і в США. У своїх творах В. Джеймс, як ніхто інший, залучав до своїх співрозмовників тих мислителів, які справили на нього враження. Такий підхід надав філософії В. Джеймса живості та практичності. І хоча важко сказати, хто більше вплинув на формування джемсівського вчення про релігійні почуття стверджувати доволі проблематично – сучасний йому прагматист Ч. Пірс чи емпірична філософія Дж. Берклі, представник позитивізму Е. Мах чи теорія пізнання І. Канта, містик Е. Сведенборг, чи релігійно-філософські ідеї Дж. Едвардса – все ж їх ідеї не залишилися поза увагою мислителя. Безумовно, також різноманітні концепції В. Джеймса мали потужний вплив на настрої сучасників.

Саме в роботі "Різноманіття релігійного досвіду" В. Джеймс розкриває особливості релігійних почуттів: амбівалентність, динамічність, компенсаторність, їх духовний та сенсожиттєвий потенціал. До речі, дану роботу можна віднести до тих творів, які "роблять епоху". У розумінні В. Джеймсом релігійного почуття проглядається багато ідей, які співзвуч-

ні думкам Г. Гегеля, Е. Гуссерля, К. Юнга, З. Фрейда. У цьому контексті цікавим видається думка Г. Гегеля, який, з одного боку, стверджував, що "бог є в почутті. Почуття тим самим стає основою, в якому дано буття бога" [*Гегель Г. В. Ф.* *Філософія релігії*: в 2 т. Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – С. 296], але, з іншого – стверджував, що "якщо релігія існує тільки як почуття, вона згасає, перетворившись на щось, позбавлене уявлення і не пов'язане з діями, і втрачає будь-який певний зміст" [Там же. – С. 308]. Незважаючи на деяку схожість ідей В. Джемса і Г. Гегеля, американський мислитель все ж вважав, що гегелівський абсолют може викликати у нас не людське почуття, а тільки "космічну емоцію". Тому він звертався за натхненням думки до сучасних йому дослідників – Р. Емерсона, Дж. Едвардса – як мислителів, що виступали виразниками американської думки, яка характеризується недовірою до інтелектуалізму, і підтримали наступну ідею: шлях до істини лежить через почуття. Якщо на філософські погляди В. Джемса мали вплив Дж. Локк, Дж. Берклі, Д. Юм, І. Кант, І. Фіхте, які ставили проблему тотожності особистості і прагнули вирватися за межі філософії "здорового глузду" шляхом постановки філософсько-психологічних проблем, то на його переконання, які сприяли формуванню його концепції релігійного почуття, вплинули ідеї Е. Сведенборга, Дж. Едвардса, Р. Емерсона. Однак думки В. Джемса про визначальну роль суб'єктивно-особистісного, психологічно-емоційного у релігії суголосні, скоріше всього, з ідеями М. Лютера, який пов'язував джерело релігійності з серцем віруючого. Дж. Едвардс був тим мислителем, який проклав шлях до вчення американського філософа. До речі, В. Джемс неодноразово згадував про нього у праці "Різноманіття релігійного досвіду" у контексті аналізу релігійних почуттів. Розглядаючи релігійні почуття як основу віри, Дж. Едвардс зазначав, що істинна релігія досить глибоко укорінена в афектах. Дж. Едвардс та Р. Емерсон розглядали релігійні почуття як складову людської душі, які уможливають оновлення внутрішнього світу людини. Проблема свободи волі ними вирішувалась по-різному, зокрема, Дж. Едвардс вказував на відсутність свободи волі, натомість В. Джемс, завдяки працям неокантіанця М. Ренув'є, був переконаний у її існуванні.

Можливо, концепція осмислення релігійного почуття В. Джемса стала джерелом подальших "гуманістичних" інтерпретацій релігії в роботах З. Фрейда, К. Юнга, Е. Фромма. Мається на увазі розроблена в праці "Різноманіття релігійного досвіду" ідея про існування "підсвідомої сфери" в психіці людини, або, як ще називав її В. Джемс, сфера "сублімінального Я", завдяки якій, на його думку, можливе "примирення" наукової та релігійної свідомості людини. Саме сублімінальна свідомість, як підкреслював філософ, проливає світло на багато явищ релігійного життя. Вивчення "підсвідомої" області чи області сублімінального Я пов'язано з тривалими спільними дослідженнями проблеми "духовного навернення", якою займалися В. Джемс і британський філософ Ф. Майерс. Науковому загалу відома стаття В. Джемса "Чи можливо спілкуватися з по-

мерлими?", а також його висока оцінка роботи Ф. Майерса "Ессе про сублімінальну свідомість". Згідно В. Джемсу, підсвідоме не входить безпосередньо в сферу несвідомого, оскільки має дещо іншу конотацію. Хоча йому не вдалося довести всім науковість теорії "сублімінального Я" як примирної гіпотези між наукою і релігією, але все ж він зумів розкрити царину більш глибокого сприйняття людиною світу – сферу зосередження особистісної релігійності на межі між почуттями й інтелектом. Мислитель навіть вводить такий термін як "релігійний запит" (робота "Воля до віри"), як тугу за гармонійним влаштуванням світу і цілковиту відсутність в самому світі розумного начала поза людиною; як тугу за Богом і неможливість довести його буття. Врешті-решт ця туга найкраще виражається в питанні: "Що є сенсом життя?". Плюралістичні і демократичні погляди В. Джемса не передбачали однозначної відповіді на це питання. Але де б не шукала людина сенсу свого існування: в релігії або науці, очевидно одне – це питання пов'язане з пошуком самореалізації, внутрішньої гармонії, щастя, а, отже, з питанням, що для неї є благом і злом.

Таким чином, унікальність концепції релігійного почуття В. Джемса полягає в тому, що в ній знайшли відображення ідеї багатьох як американських, так і західноєвропейських мислителів. Така варіативність впливу дозволила йому "вбудувати" особистісну релігію як релігійне переживання, яка є демонстрацією своєрідного зв'язку між наукою і релігією, між плюралізмом і індивідуалізмом, між філософією, психологією і релігієзнавством, між бажанням людини мати і необхідністю бути.

***О. І. Предко, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
olenapredko@ukr.net***

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД ЯК ОСОБИСТІСНИЙ ПОШУК

Аналіз сутності релігійного досвіду набуває особливої актуальності в зв'язку з аналізом його як основного конструкту та регулятора особистого та суспільного життя, як багаторівневого чинника сенсожиттєвих орієнтирів людини, як особливого напрямку духовного розвитку людини, її індивідуальної своєрідності та внутрішнього світу. Тим паче, являючись складовою культури, релігійний досвід завжди задавав потужний імпульс як філософській, так і теологічній рефлексії.

Які ж існують визначення релігійного досвіду? Підходи до визначення сутності релігійного досвіду доволі різноваріативні: з одного боку, від означення через термін "психопатологія" як негативного явища, що вирізняється деструктивним характером, а з іншого – як духовного феномена, об'єктивного і достовірного прориву свідомості у вищі сфери буття. Відтак палітра підходів до осмислення релігійного досвіду доволі різноманітна: як реальність невидимого (В. Джемс), як почуття божества (Р. Отто), в контексті – стимул, релігійне переживання, відгук (Н. Мелоні), як форма духовної діяльності людини (І. Ільїн). Навіть із цього невеликого екскурсу

можна зробити висновок: з одного боку, релігійний досвід – це сукупність переживань людини, які мають важливе значення для формування, зміцнення і розвитку її релігійного світогляду, а з іншого – це певна "досвідченість" в релігійному житті, здобуття навичок, здібностей, суджень і переживань, що досягаються тривалим перебуванням в релігійному середовищі і завзятістю, систематичною участю в здійсненні релігійних практик.

Безперечно, релігійний досвід розгортається як процес навернення, який уможливорює зміну світоглядних орієнтацій людини, завдяки яким перед нею відкривається можливість пізнати свої приховані глибини. "Навернення, відродження, набуття благодаті і віри, досягнення внутрішнього світу – все це прояви, що позначають повільний або раптовий процес, яким роздвоєна і усвідомлююча себе негідною і нещасною душа приходить до внутрішнього об'єднання, до усвідомлення своєї праведності і до відчуття щастя: вона знаходить тверде опертя у своїй вірі в реальність того, що їй відкрили її релігійні переживання [Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – С. 157]. Релігійному наверненню, як певній життєвій стратегії, передую ситуація фрустрації, обумовлена незадоволеністю індивіда способом вирішення екзистенційних проблем: подібні стани можуть бути пов'язані з віковими кризами і екстраординарними життєвими ситуаціями, які характерні для періоду юнацтва, старості, коли людина є найбільш уразливою з точки зору кризових станів.

Релігійне навернення вирізняється динамічним характером. Спершу "Я-концепція" піддається певній руйнації: відбувається порушення її цілісності, яка охоплюється внутрішніми суперечностями, що призводять до роздвоєння особистості, яка намагається подолати свою недосконалість. Отже, на цьому етапі ідентифікаційне ядро "Я" попадає під тиск суперечностей, які зумовлені духовними пошуками людини, зацікавленістю в тому чи іншому релігійному вченні. При цьому справжнім релігійне знання визнається індивідом тільки в тому випадку, якщо воно відповідає особистісним сенсам суб'єкта релігійного пошуку. Таким чином, релігійний пошук – це складова процесу навернення, отримання довіри до того чи іншого сакрального знання. В подальшому відбувається вихід за межі власного "Я", прорив до царини Божественного – людина стає Богопричетною. Долаючи межі свого "Я", особистість піднімається на новий рівень духовності – перед нею відкриваються двері в трансцендентну сферу. Це відкриття – діалог як спілкування в контексті відношення "людина-Бог".

Релігійний досвід має тенденцію до вираження, яка є універсальною. Й. Вах стверджував, що справжній релігійний досвід завжди є цілісним феноменом. Це означає тільки одне: ми залучені у діалог "людина – Бог" не тільки своїм розумом, не тільки своїми почуттями чи волею, але і як цілісні особистості. І тому розуміння цього релігійного досвіду не буде тотальним і повним без розуміння його мотиваційної та емоційної складової. Й. Вах пропонує наступні критерії релігійного досвіду, які дозволяють провести розмежування між, власне, релігійним та нерелігійним досвіда-

ми: релігійний досвід є відповіддю на те, що переживається як гранична реальність; релігійний досвід є тотальною відповіддю тому, що сприймається нами як гранична реальність, оскільки ми залучені у цю відповідь як інтегративні особистості; релігійний досвід вирізняється найбільш інтенсивними переживаннями, на які здатна людина; релігійний досвід має практичну складову, оскільки він включає якийсь імператив, зобов'язання, яке спонукає людину до дії [Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research Introduction and Anthology / Jacques Waardenburg. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1999. – P. 499–500].

Отже, релігійний досвід як пошук динамізує "Я-концепцію": з одного боку, людина, знаходячись в стані внутрішніх суперечностей, намагається зберегти свою ідентичність, а з іншого – намагається вийти за межі свого "Я" та набутти боголюдських рис. Така зміна сприяє душевному спокою, відкриває можливість виявити і вивчити розмаїття духовного та практичного життя як нерозривних і взаємодоповнюючих моментів єдиного, цілісного утворення, як присутності одного в іншому – людського та божественного. Відтак душевний конфлікт, який пригнічує та поневолює людину штовхає її на пошук такого прихистку, який міститься в тій чи іншій релігійній традиції, цінність якої індивід визначає наявністю в ній необхідних для себе нових смислів. В даному випадку специфіка релігійного досвіду полягає в тому, що він актуалізує глибинні підвалини внутрішнього світу людини, здійснює його оприявлення в доволі різноманітних формах, які конструюють життєві стратегії людини.

Отже, релігійний досвід як особистісний пошук, по-перше, розгортається в системі відношення "людина-Абсолют", тому й проявляється в діалозі людського та божественного; по-друге, вирізняється смислотворчим характером, оскільки надає діяльності людини особистісного сенсу як у контексті смислоутворення, так і в смислоперетворення; по-третє, спонукає до розмислів "над вічними питаннями"; по-четверте, призводить до зміни свідомості, сприяє трансформації всіх рівнів антропоструктури.

***С. І. Присухін, канд. філос. наук, доц., КНЕУ ім. В. Гетьмана, Київ
danillamal@mail.ru***

"СПОКІЙ ДУШІ": ТЕОЛОГО-БОГОСЛОВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТТЯ

З погляду християнського віровчення, сьогоднішнє людське життя проходить у боротьбі між добром (Богом) і злом (дияволом), прекрасним і потворним тощо, а стан душевного спокою, щастя і миру особа досягає через єдність з Богом.

Святе Письмо говорить про те, що людське життя містить періоди спокою, радості, гармонії і оптимізму, настання яких залежить від використання людиною внутрішньої свободи (Бог лишив людину в "руці свого власного рішення" (Сир. 15, 14), і тому вона сама вибирає шлях гріховності або праведності). Через неправильне користування свободою

людина стає на бік гріха, живе ілюзіями спокою душі, накопичуючи матеріальні блага і зосереджуючись на хибних тілесних задоволеннях, внаслідок чого замість блаженства, спокою і щастя отримує драматичні переживання гріховного життя, страх і відчуття нещастя. Неспокій душі поглиблюється морально недосконалим спілкуванням: "Язика ж ніхто з людей не може вгамувати: він – зло, що спокою не знає, наповнений смертельною отрутою" (Як. 3, 8). В проповіді Еклезіяста йдеться про світ, наповнений гріхом, який окрім появи відчуття страху та щоденних переживань спричинює ще й тривожне очікування смерті, яка видається єдиним способом подолання виснажливої марноти життя: "Хоч би прожив той дві тисячі років, та щастя не знав, – хіба не всі в одне простують місце? Вся праця чоловіка лиш для рота, та бажань його все одно не виконати" (Прип. 6, 6–7). Відсутність спокою душі не дозволяє людині досягнути істинний зміст подій, які відбуваються в її особистому житті. Панування соціального гріха викликає драматичні переживання особи, непоборний страх за власне і чуже життя, що робить неспокій душі (відчуття нещастя, смутку, втрати сенсу життя тощо) постійно актуальним. Натомість шлях праведності і покаяння є способом подолання "структури гріха", перетворення неспокою душі, страху, смутку на спокій, радість, щастя.

Загалом неспокій душі, страх і смуток є тимчасовими явищами, які не можуть вічно руйнувати душу, позаяк людське життя залежить від милосердя Бога. Біблія повчає, що праведність (істинна віра, надія і любов) робить реальною присутність в душах вірних Бога – "живе Христос у мені" (Гал 2, 20). Таким чином, освячена Богом душа отримує підстави перемогти гріх та нещастя. "Сказав я вам це, щоб ви мали в мені мир. У світі страждатимете. Та бадьортеся! Я бо подолав світ" (Йо. 16, 33). Ті, хто всупереч усім негараздам життя, невідступно рухається до мети (Євр. 4, 11), найде досконалий спокій від усіх своїх справ (Одкр. 14, 13) під захистом істинного спілкування з Богом (Одкр. 7, 14–17).

Альтернативою гріха неспокою душі та негативних наслідків, які він викликає, мають стати праведні дії і вчинки людей, співвідносні із заповідями блаженства, Декалогу та приписами Катехизму Католицької Церкви. Боротьба за душі, спокій, щастя і мир співпадає із змістовними характеристиками "культури життя", яка поряд із грандіозним за своїм масштабом завданням – захистом і розвитком людського життя в цілому світі (за св. Іваном Павлом II) – опікується й окремо взятою людиною, тому що "ліпше повна жменя спокою, аніж дві пригорщі, повні труду та гонитви за вітром" (Прип. 4, 6). Всупереч трагізму марноти життя (як опосередкованого прояву "культури смерті") вірні мають можливість відчуті присутність Бога в житті через покаяння і праведність, а отже, поновити спокій душі через дотримання заповідей Бога.

Прикладом відновлення спокою душі може бути дотримання заповіді відпочинку, свідченням чого, на думку Венедикта XVI, є радість. Зазичай поняття радість використовують для позначення позитивного психоемоційного стану, який пов'язаний не лише із задоволенням особливо нагальної потреби (наприклад відпочинку), але й з результатом від докладе-

них для досягнення соціально значущої мети зусиль, що для віруючої людини є безкорисливим служінням своїй церкві. Відчуття особистої значущості, впевненості, дарування й прийняття любові, які характеризують переживання радості, супроводжують віруючу людину під час здійснення християнських заповідей і таїнств. Венедикт XVI повчав, "коли Таїнство зберігає свою безумовність і верховенство над усіма суспільними потребами і над усіма намірами будови психіки, воно буде спільноту і приносить радість людині" [*Йосиф Рацінгер (Венедикт XVI)*]. Нова пісня Господеві. Віра і Христа та Літургія у наш час / пер. з нім. Н. Голованової-Романів. – Жовква : Місіонер, 2011. – С. 116]. Саме в контексті радості як процесу позитивного емоційного переживання, який не може бути обмежений часовими межами, проходить розмежування теологічного і психологічного визначення цього поняття.

Розмірковуючи над змістом поняття "радість", Папа Франциск підкреслює, що "радістю Євангелія наповнюється серце й усе життя кожного, хто зустрічає Ісуса. Ті, які приймають його спасіння, звільняються від гріха, смутку, внутрішньої порожнечі, ізольованості. Там де є Ісус Христос, завжди народжується і наново оживає радість" [*Папа Франциск*]. Апостольське повчання "Радість Євангелія" / пер. з італ. О. Бодак ; за ред. о. Т. Барщевського. – Л. : Свічадо, 2014. – С. 5]. Радість від спілкування з Богом формує життєвий стиль окремої людини і позитивно впливає на зміст соціальних взаємовідносин. Ось чому Франциск закликає: "Необхідно прийняти в щоденній роботі за правило те, до чого нас закликає слово Боже: «Радуйтеся завжди у Господі; знову кажу: Радуйтеся» (Флп. 4, 4)" [*Папа Франциск*]. Апостольське повчання "Радість Євангелія" / пер. з італ. О. Бодак ; за ред. о. Т. Барщевського. – Л. : Свічадо, 2014. – С. 19]. Загалом у повчанні Франциск запрошує віруючих християн до нового етапу євангелізації, позначеного відчуттям спокою душі і радості, і вказує шлях, яким має йти католицька Церква найближчі роки.

Отже, в теолого-богословській інтерпретації католицизму "спокій душі" (радість, відсутність страху перед життям) – це не тільки відтворення дій і вчинків Бога в житті особи, але водночас набуття нею істинної свободи (праведності) через відповідальне виконання обов'язків перед Богом, собою та іншими людьми. Спокій душі – це свято, радість, переддень всезагального щастя, яке може здійснитися тільки в умовах відновленої єдності з Богом.

И. С. Решетников, студ., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
goba92@gmail.com

СРЕДИЗЕМНОМОРСКИЕ КУЛЬТЫ СМЕРТИ-ВОЗРОЖДЕНИЯ И ИХ СВЯЗЬ С РАННИМ ХРИСТИАНСТВОМ

Одним из важных религиозно-феноменов является одновременное возникновение культов смерти-возрождения по всему Средиземноморскому бассейну, в Междуречье Тигра и Евфрата, Финикии, Сирии,

Египте и на других локальных участках известного тогда мира. Основная масса мифотворчества, представляющего умирающих и возрождающихся Богов проста до архаичности, и из нее легко выделить объединяющие черты не только мифов, но и ритуалов. Для рассмотрения мне бы хотелось взять несколько культов смерти-возрождения: культ Диониса-Загрея в Греции, Аттиса в Финикии, Озириса в Египте и Таммуза на территории Междуречья, Израиля и Сирии. Культы смерти-возрождения выходят на пик популярности в греко-римскую эпоху, то есть в IV–III вв. до н. э. Классический подход Джеймса Фрейзера опирается исключительно на аграрность культур того времени. Дж. Фрейзер видит в культах смерти-возрождения неустанное поклонение природе и восхищение сменой времен года. Однако, такой подход, на мой взгляд, даже интуитивно, кажется невнятным и слишком однобоким, поэтому в своей работе я буду опираться на книгу известного русского религиоведа – Евгения Торчинова "Религии мира. Опыт запредельного". В этой работе, выпущенной в свет в 1997 г., Е. Торчинов разрабатывает новую методологию для религиоведческих исследований, основой которой служит трансперсональный опыт в контексте психологии религии. Е. Торчинов полагает религиозный опыт первоосновой феномена религии как такового. Еще одним камнем, брошенным в огород фрейзеровской интерпретации культов смерти-возрождения, можно посчитать мысль Абрахама Маслоу, которую приводит Е. Торчинов в своей работе: "высшие потребности представляют собой важный и имманентный аспект человеческой психики и структуры личности и не могут быть сведены к низшим инстинктам или, наоборот, быть выведены из них. С точки зрения Маслоу, высшие ценности и стремление к ним свойственны природе человека и признание этого факта необходимо для любой теории человеческой личности". Исходя из посылки гуманистической психологии А. Маслоу, Средиземноморские культы смерти-возрождения и их ритуалы можно смело причислить к высоким духовным переживаниям, если, конечно, созерцание смены времен года не было для античного грека чем-нибудь вроде звездного неба для И. Канта.

Тезисы:

- 1) сама возможность объединения мифа с религией лежит на глубине их сущностного родства, как двух форм "опыта запредельного";
- 2) трансперсональное переживание языческого мышления рождается из соединения мифа и ритуала;
- 3) христианство, как более сложная религия, зиждется изначально на духовном переживании и, лишь затем, обрастает нарративом мифологии и ритуализируется;
- 4) языческие культы, впрочем, нельзя считать иррациональным проявлением архаичного мышления, так как глубинные душевные переживания есть и там, но они достигаются лишь посредством ритуала и мифа;
- 5) в средиземноморских культах смерти-возрождения уже кроется христианское начало, по крайней мере, на трансперсональном уровне.

ВІРА ЯК ОБ'ЄКТ ПСИХОАНАЛІТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ

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

Підґрунтям психоаналітичної методології дослідження релігії та релігійної віри є філософія З. Фрейда, з якої випливає, що віра є продуктом психічної діяльності людини. До речі, релігієзнавча концепція З. Фрейда ґрунтується на виявленні аналогій між ритуалізмом невротика і віруючого. Засновник психоаналізу приходять до висновку: релігія – це не просто ілюзія, але ілюзія, яка за своїм походженням та функціональністю аналогічна з неврозом нав'язливих станів. Як і невроз, вона виникає внаслідок придушення первинних природних потягів і, подібно неврозу, за допомогою стереотипних дій і ритуалів створює складну систему психологічних компенсацій, які допомагають людям пристосуватися до нестерпних умов свого існування, та виступає певним психологічним захистом від небезпек навколишнього світу. На думку З. Фрейда, релігійні уявлення, вчення – це ілюзії, які на мають доказів, проте ілюзія – не те ж саме, що й омана. "Ми називаємо віру ілюзією, – пише З. Фрейд – коли до її мотивування залучено виконання бажання, і відволікаємося при цьому від її ставлення до дійсності таким же чином, як і сама ілюзія відмовляється від свого підтвердження" [*Фрейд З. Будуще одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – С. 119–120*]. Оскільки релігійна віра за своїм походженням з людського бажання близька до маячних ідей в психіатрії, остільки вона як недоказова, так і незаперечна.

На відміну від З. Фрейда, який вбачав у релігії колективний невроз нав'язливості, К. Юнг невроз вважав неминучим наслідком втрати релігійного погляду на світ. Саме внаслідок порушення рівноваги між свідомістю та несвідомим виникають психічні захворювання – людина перестає чути і розуміти голос свого несвідомого. За К. Юнгом, "«релігія» – це поняття, що означає особливу установку свідомості, змінену досвідом нумінозного" [*Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. – М. : Московский философский фонд "Медиум", 1994. – С. 117*]. Таке зміщення теологічного дискурсу в психологічну площину перетворює релігію на деяку форму кодифікації певних психічних імпульсів. Віра ж в контексті глибинної психології К. Юнга – це відданість, довіра до впливу нумінозного (божественного) і до подальших змін свідомості. Причому,

релігійна віра синтезує, з одного боку, відчуття нумінозного, а з іншого – особисту довіру до об'єкта віри. К. Юнг зазначав, що в умовах прогресуючої раціоналізації сучасного життя віра, не підкріплена розумним обґрунтуванням, не здатна витримати натиск критичної думки. Він також вказував на зв'язок віри та сумніву – чим інтенсивніше віра, тим сильніший сумнів.

Дещо різниться осмислення віри В. Франклом. Її джерелом він вважає трансцендентальний "надсмісл", який суголосний юнгівському нумінозному. Однак "надсмісл" В. Франкла має моральне значення. Говорячи про зв'язок віри зі смисловим сферою особистості, необхідно відзначити, що сенс і віра подібні за багатьма характеристиками. Віра відноситься до надчуттєвих утворень. Так само як і сенс, віра, з одного боку, вирізняється індивідуальними та унікальними характеристиками, а з іншого – її не можна роздобути ззовні та позбавитися від неї. Сенс та віра є як предметними (віра є завжди віра у щось, сенс завжди є сенс чогось), так і некодифікованими (не піддаються прямому втіленню в систему значень). Як зазначав В. Франкл, втрата сенсу завжди пов'язана з втратою віри.

Для В. Франкла питання про те, чи варте життя того, щоб його прожити, представляло не тільки філософський, але й суто професійний інтерес. Працюючи з 1933 року по 1937 рік в кризовому відділенні однієї з Віденських психіатричних клінік, він часто мав справу з пацієнтами, які намагалися покінчити життя самогубством. Його логотерапія – це метод лікування втрати відчуття осмисленості існування, екзистенційного вакууму, в контексті якого релігійна віра обезцінюється. В. Франкл виокремлює наступні типи цінностей: цінності творчості, цінності переживання і цінності відносин. "Цей ряд відображає три основні шляхи, якими людина може знайти сенс у житті. Перший – це те, що вона дає світові у своїх творіннях, другий – це те, що вона бере від світу під час зустрічей і переживань; і третій – це позиція, яку вона займає по відношенню до своєї ситуації в тому випадку, якщо не в змозі змінити свою долю" [Франкл В. Воля к смислу / В. Франкл. – М. : Апрель-пресс; Эксмо-пресс, 2000. – С. 276]. В. Франкл вважав, що органом велінь царини трансцендентного є совість – смисловий орган, який наділений статусом вищої інстанції. Бог, як персоналізована совість, наповнює діяльність людини, а, отже, її віру смисложиттєвими вимірами.

Отже, в контексті психоаналізу релігійна віра пов'язується з інстинктивним несвідомим (З. Фройд), з сферою нумінозного (К. Юнг) як актуалізацією ірраціонального, з методом логотерапії (В. Франкл) як пошуком сенсу життя.

М. М. Стадник, д-р філос. наук, КУ ім. Б. Грінченка, Київ
mstad@mail.ru

УЯВЛЕННЯ ПРО ЖИВЕ ЯК СКЛАДОВА СХІДНОХРИСТИЯНСЬКИХ ВЧЕНЬ

На сучасному етапі, коли відбувається помітне зростання ролі релігійного світосприйняття у житті українського суспільства, а в контексті

християнської цивілізації – перехід до "нового" християнства особливого звучання набувають ідеї мислителів східної патристики. Східна патристика, заклавши основи християнського богослов'я, з одного боку, здійснила синтез релігійних цінностей християнства та античної філософії, з іншого – стала транслятором їх ідей у подальший розвиток духовної культури, гуманістична далекодія яких відчувається і дотепер. Отці східної церкви відстоювали та утверджували ідеї цінності живого як творіння Божого, трепетного до нього відношення, обожнюючи будь-який прояв життя, наділяючи його духовно-моральнісними вимірами. Актуалізація їх вчень має значення для сучасної України, оскільки саме східна патристика безпосередньо пов'язана з православ'ям, яке упродовж століть задавало ритм та вектор розвитку вітчизняної культури.

Осмилення живого "вплетене" в богословську канву праць отців церкви. Східна патристика є етапом у розвитку історії філософії, причому уявлення про живе стає основою осягнення Бога, співвідношення духу, душі та тіла, космології (М. Браш, В. Віндельбанд, Ф. Фаррар, Е. Целлер та ін.). Розуміння особливостей живого східно-християнськими мислителями стало можливим завдяки концептуалізації проблем християнського віровчення в царині онтології, гносеології, антропології (Ф. Владимирський, Філарет (Д. Гумілевський), К. Скворцов, П. Флоренський та ін.). Принципово важливою, є ідея осмилення створеного "сущого", завдяки якій дослідники підійшли до проблеми "живого" (але тільки в якості вияву іпостасі), розрізняючи "живе" в іпостасному вираженні істою та розумне живе в іпостасному вираженні особистістю.

Важливим є осмилення проблеми "живого" ранньохристиянськими мислителями в аспекті визначення його змісту як твірного начала, через встановлені внутрішні взаємовідносини між одухотвореними істогами, через спосіб існування та пізнання, зв'язок душі й тіла, а також питання походження й сутності живого у співвіднесенні з духовним світом людини, гріховністю і падінням, спасінням, першообразною красою людини і, нарешті, цінністю космосу через акт творення (єп. Василій (Родзянко).

Відстежуючи різноманітні підходи до осмилення уявлень про сутність живого як складової вчень східної патристики з'ясовуємо, що дана проблема набуває нового звучання у контексті сотеріологічної (М. Оксіюк), христологічної (О. Давиденков), космологічної (Л. Литвиненко), антропологічної тематики (К. Керн, А. Мартинов, В. Несмєлов, О. Предко). Нові горизонти антропологічного "бачення" живого відкривають наукові розвідки С. Білика, О. Вдовиної, Ф. Владимирського, Н. Жиртуєвої, І. Зізіулуца, С. Лурье, Ю. Чорноморця та ін.

Різнманітні підходи до визначення сутності живого безпосередньо пов'язані зі смисловими нюансами поняття "живого". Останнє, особливо в богословській літературі, охоплює широкий смисловий діапазон та корелюється з іншими поняттями – живительний, живити, живоносний тощо. У Біблії живе пов'язується з життям як активністю існування та духовністю, що конститууються в божественному акті творення, який

конкретизується в триаді – буття, існування, життя. Згодом феномен віри стає основою християнського світо- та життєбачення,

Засвідчуючи два принципові підходи в сучасних концепціях походження живого – креаційний та еволюційний, – акцентовано, що протистояння цих підходів є своєрідним підсиленням наукових творчих пошуків, що уможливило появу та розвиток нових напрямів у дослідженнях живого (біохімічних, мікробіологічних, енерго-інформаційних), нових методів системних досліджень живого – синергетичного та інформаційного, а також диференціювання рівнів організації живого – молекулярно-генетичного, онтогенетичного, біохімічного, біогенетичного. Розмаїття структурних рівнів живого позначає те "мереживо координат", завдяки яким ієрархізується та проявляється світ живого в "життє-буттєвості". Великі можливості в дослідженнях живого відкриваються на атомному та електронному рівнях його організації (Дж. Бернал), в контексті фізики живого (С. Снітко, І. Добронравова, Л. Сидоренко та ін.). Різні концепції походження живого- субтратний (А. Кастлер, С. Фокс і К. Дозе), енергетичний (М. Ейген, М. Волькенштейн та ін.) інформаційний (А. Колмогоров, А. Ляпунов, Р. Розен) свідчать про генетичний зв'язок між його структурованістю та функціональністю.

Широкий спектр осмислення живого, життя відстежується у філософії. Нові горизонти в осмисленні сутності живого відкриваються в 60-ті – 80-ті роки ХХ століття з появою біофілософії – синтезу філософсько-гуманітарних і біологічних узагальнень (Б. Ренш, М. Рьюз, Р. Саттлер, Д. Халл та ін.), в якій живе розглядається як цілісність всіх його природних та соціальних рівнів (С. Деніскін, Р. Карпінська, М. Кисельов, В. Крисаченко та ін.), методологічним підґрунтям якої стає коеволуційна пізнавальна модель, де буття природи та суспільства розглядається як процес і результат взаємозв'язку між рівнями живого і неживого, набуваючи форм взаємозалежності: співвідносності, співпорядкованості, урівноваження, узгодженості.

Різноманітні підходи до визначення живого свідчать про те, що в більшості досліджень смислове наповнення понять "живе", "життя" не завжди розмежовується.

Попри розмаїття як богословських, так і наукових праць, присвячених дослідженню проблеми живого, все ж недостатньо висвітленим залишається комплекс питань, пов'язаних із з'ясуванням його сутності в історичній генезі східнохристиянських вчень.

***О. Ю. Татарникова, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпропетровськ
tatnikova.elena@bk.ru***

ПСИХОФІЗІОЛОГІЧНІ ДЕФОРМАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ГІПЕРТРОФОВАНОГО ВІРОСПОВІДАННЯ

Свідомість є сформованою в антропогенезі специфічною ознакою, притаманною тільки людині. Завдяки їй, членороздільній мові та трудо-

вій діяльності із ряду приматів виділився вид *Homo sapiens*. Проте, містичні орієнтації світогляду, що базуються на давніх біологічних структурах та психологічних властивостях, займають певне місце у підсвідомості і у скрутній ситуації завжди приходять на допомогу й витісняють свідоме сприйняття дійсності, що має величезний психотерапевтичний ефект. На думку А. Шопенгауера у природі на противагу різному злу існує "втіха, компенсація" і рефлексія, що призвела до усвідомлення смерті, допомагає нам створити метафізичні погляди, що втішають нас. Саме цю мету і мають на собі різні релігії [Шопенгауер А. Метафізика половой любви. – СПб., 2013. – С. 27] виникнення яких пов'язане з досить пізніми етапами антропогенезу, а саме припадає на період існування неандертальців, або палеоантропів, оскільки потребує наявності не тільки підкіркових і давніх кіркових структур, але й розвиненого неокортексу (концептуальне мислення) та соціальних відносин, та пов'язано з безліччю процесів: розвитком абстрактного мислення завдяки еволюції різних ділянок головного мозку, виникненню обряду поховання, про що свідчать знахідки, що відносяться до тих часів, розвитком уявлень про потойбічний паралельний світ, що згодом призвело до виникнення магії і тотемізму [Огінова І. О. Основні шляхи антропогенезу : навч. посіб. / І. О. Огінова ; Дніпропетровський нац. ун-т ім. Олеся Гончара. – Дніпропетровськ, 2001. – С. 2]. Спільне виконання певних обрядів створювало ілюзію захищеності та впевненості в собі. Такий ефект створює і виконання ритуалів сьогодні, вже в структурі міцної релігійної системи.

Безумовно, релігія виконує безліч допоміжних функцій при нормальній життєдіяльності людини й при скрутних обставинах, заспокоюючи та надаючи вихід з кризового становища. Дотримання релігійної обрядовості позитивно впливає на психіку людини, створюючи баланс у її житті, деяку дисципліну та надає можливість мати емоційну розрядку чи заспокоєння при необхідності. Але при гіпертрофованому віруванні певні обряди можуть призвести до різних негативних станів людини, включаючи психічні розлади. Фанатична та занадто емоційна віра в магичність і таємничість обрядовості релігії може спонукати людину до крайнощів, при яких критичне мислення вже не є домінуючим у прийнятті рішень та відповідно може нашкодити організму на різних рівнях, як на фізичному, так і на психічному. Мета цієї роботи полягає в виокремленні деяких особливостей релігійного вірування виключно у рамках фанатичного віросповідання, що виходить за межі норми та може призвести до суттєвих психічних деформацій особистості. Одним з найпоширенішим елементом обрядованості є піст. Цікавим є те, що в календарному році його положення є таким, при якому обмежене харчування не є деструктивним. Головні пости проходять в ті періоди, в яких людина не потребувала інтенсивно працювати. Відповідно піст мав лише позитивні наслідки. Але при крайньому віруванні піст може являти собою могутній засіб доведення розладу психічних функцій до екстатичного візіонерства (видіння, галюцинації, які сюжетно пов'язані з причиною посту). Дієта

має велике значення для нормального функціонування нервової системи, тому що багато медіаторів утворюється із амінокислот. Із цього витікає, що незбалансоване за білковим складом харчування за певних обставин може призводити до нестачі деяких нейромедіаторів і аномального функціонування психіки людини [Огінова І. О. Біосоціальний аналіз особливостей антропогенезу : навч. посіб. / І. О. Огінова ; Дніпропетровський нац. ун-т ім. Олеся Гончара. – Дніпропетровськ, 2003. – С. 10].

При фанатичній потребі спілкування з Богом, і, з цієї метою, залишанні на самоті може викликати сенсорну депривація, що також є сильним засобом для провокування різноманітних видінь. Справа в тому, що нормальне функціонування психіки неможливе без певного мінімуму зовнішніх подразників. Дефіцит реальних, природних нервових імпульсів від рецепторів органів чуття зумовлює непереборну потребу в будь-яких подразниках. Це явище, з психологічного погляду, можна порівняти з голодом. Для задоволення такої потреби активуються процеси уяви, які впливають на образну пам'ять (своєрідний ейдетизм). Іноді ступінь впливу ейдетичних галюцинацій на психічний стан людини настільки великий, що їх треба переборювати цілеспрямовано й докладати до цього чимало зусиль. Людина при цьому перебуває в пригніченому, тривожному стані. Тривала сенсорна недостатність і самотність сприяють перетворенню ейдетичних образів у галюцинації, що є ознака психічного розладу. Як тільки людина звикає бачити привиди й розмовляти з ними, звичні образи виникають кожного разу, коли відтворюються першопричини. Подібні галюцинації розповсюджені серед народів з містичною орієнтацією світогляду (зулуси, малайці, індуси, греки, італійці тощо), а також існують у християнських святих, пустельників і монахів, які проводили тривалий час на самоті.

Ще одним феноменом фанатичної віри є стигма. Стигма в перекладі з грецької мови означає клеймо, яке ставили на тілі рабів або злочинців. Пізніше цим терміном стали позначати різні шкірні розлади, що виникають унаслідок емоційно насичених переживань. У разі виникнення стигм провідну роль відіграє уява. Аналогічний механізм спрацьовує і в стані гіпнозу. В основі появи стигм полягають умовно-рефлекторні зв'язки, тобто опіки, набряки, крововиливи під шкіру та на її поверхню можуть виникати тільки в тих людей, які хоча б раз у житті опікалися чи мали синці або кровотечі. Емоційні переживання, особливо в жінок, часто супроводжуються порушеннями функціонування ендокринних залоз (емоційний стрес може змінити менструальний цикл), що призводить до збоїв гормональної рівноваги й може спровокувати виникнення язв і ран. У випадку релігійного екстазу вони можуть моделювати рани Ісуса Христа від розп'яття. Тільки людина здатна до логічного, абстрактного, концептуального мислення, і тільки вона має свідомість. Тому вдаватися у крайнощі і віддавати такі, набуті в надзвичайно важких умовах існування прогресивні досягнення на поталу різним шахраям можуть дозволити собі тільки вкрай знедолені та дезорієнтовані певними подіями люди.

Наша робота виокремила деякі особливості функціонування організму при фанатичній вірі і має напрями до емпіричного дослідження, в результаті якого представляється можливим отримання інформації щодо особливості негативних впливів фанатичних віросповідань на організми а також засобів соціалізації та адаптації до нормальної життєдіяльності Але тільки та людина, яка має достатньо сил та бажання, щоб чітко усвідомлювати всю ілюзорність такого сприйняття дійсності та її невідповідність реальній організації зовнішнього світу, зможе адекватно розвивати свої відносини із найближчим оточенням і суспільством. За нею майбутнє.

*О. О. Фещенко, студ., КНУТШ, Київ
alexvladproject@gmail.com*

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИФІКАЦІЇ ЦЕРКВИ ЯК САКРАЛЬНОГО МІСЦЯ У ПОСТРАДЯНСЬКІЙ СВІДОМОСТІ

Розглядається проблема розуміння релігії, на прикладі православної церкви, на теренах пострадянського простору. Виокремлюється низка причин, через які люди неправильно або абсолютно хибно ідентифікують даний інститут. В ході дослідження буде виявлена специфіка прояву цього явища, аналіз, а також можливі шляхи вирішення і подальшої ліквідації не компетентної пропаганди.

Метою даної доповіді є запропонування нових алгоритмів розуміння та розшифрування базових кодів, які дадуть змогу людині "Ното Sovieticus" зрозуміти роль та суть релігійної установи на більш адекватному та доцільному рівні.

*К. Э. Шамансурова, магистр психологии, препод., ГБОУ ВПО
"Академия социального управления", Москва, Россия
shamansurova.ke@gmail.com*

РЕЛИГИЯ КАК СТРАТЕГИЯ СОВЛАДАЮЩЕГО ПОВЕДЕНИЯ В ПЕРИОД ОНКОЛОГИЧЕСКОГО ЗАБОЛЕВАНИЯ

Болезнь возвращает пациента к вопросам смысла и экзистенции – смерть и жизнь, потеря и приобретение, горе, ошибка, вина, дружба, любовь, Я, Мы и многое другое, что выводит человека из материального бытия повседневной жизни. С подобными темами здоровый человек сталкивается в период определенных возрастных кризисов, жизненных событий или опосредованно, помогая кому-либо или просто находясь рядом, в общем и целом эти встречи происходят постепенно, в то время как болезнь погружает больного и его окружение практически сразу после постановка диагноза. И именно в этот момент с человеком происходит трансформация – меняется внутренний мир, круг общения, деятельность, статус, происходит столкновение со страхами, стереотипами

и медицинской системой, все семантическое поле жизни человека негативизируется. В подобной ситуации актуальны вопросы совладающего поведения, направленного на поиск смысла жизни, построение жизненных перспектив, мотивацию на прохождение лечения. Однако, именно в этом и состоит ключевая сложность онкологии – заболевание несет в себе потенциальную угрозу жизни, оно травматично, как с точки зрения психологии, так и медицины. Не имея же подобного опыта в собственном анамнезе или анамнезе семьи (или имея чаще всего негативный опыт) у пациента отсутствуют очевидные для него психологические стратегии совладания, весь фокус внимания направлен на решение медицинских вопросов. Ситуация потенциально осложняется для больного ограниченностью моделей совладающего поведения в культуре или определенном сообществе, где здоровье является материальной ценностью, а болезнь и ее переживание замалчиваются и табуируются.

С 2013 по 2014 год мы принимали участие в инициативном научно-исследовательском гранте №13–06–0057914, выданном в Российском Фонде Фундаментальных Исследований, где нами выделялись Значимые Другие, которые способствуют лучшей адаптации к заболеванию и изменению смысловых установок. В ходе исследования проводились интервью, в которых наряду с исследуемой темой, респонденты старались представить самоотчет о характере переживаний, сопоставляя их с хронологией развития болезни. Полученный материал и позволил нам выделить специфику темы отношения к религии в период заболевания.

Социально-психологическая структура ситуации онкологического заболевания приводит пациента к темам поиска Я, принятия, горевания, прощения, отпускания, испытания, смирения, любви. Рассматривая перечисленные темы можно отметить, что они являются основополагающим для духовных практик, в узком смысле, и религии – в широком. Однако, медицинская сфокусированность на лечении и здоровье, как физиологически детерминированных, приводит к тому, что психологическая сфера, травмированная в равной или даже в большей степени, начинает влиять на характер адаптации к лечению. Отсрочивая переживания или чрезмерно их контролируя, пациент приходит к депрессивным состояниям, астении и потери способности психологически сопротивляться болезни. Именно в этот момент, по рассказам испытуемых, начинается переоценка отношений с религией и верой: "Вера становится глубже...", "Я больше стала понимать про свои переживания, когда было особенно плохо и я просто молилась...", "Я верила только в чудо, молилась Богу и просила...". Пациенты вступают во внутренний монолог с Богом, его наделяют совершенно "земными" ролями обвинителя ("за что ты меня наказал") и обвиняемого ("мне было сложно продолжать верить, как он мог допустить, чтобы я заболел такой страшной болезнью"). Рассмотрение себя и Бога, как причины заболевания, указывает на элементы магического мышления, однако именно в эти моменты и начинается процесс осмысления переживаний, то есть пациент

запускает переживание в работу, делает его актуальным, обдумываемым и осмысляемым. Структурно рассматривая ситуацию переживания и отношения к религии, можно посмотреть на данную тему под совершенно другим углом – сдерживая и контролируя эмоции, негативные переживания, страхи боли и смерти пациент сталкивается с вакуумом и молчаливым согласием общества и культуры с подобной линией поведения, а поведение и переживания, становятся легитимными только в больнице и малой группе, постоянно поддерживаемых контактов. Информационное поле болезни насыщено негативными примерами и проблемными темами, имеется множество мифов о заболевании, а пласт позитивной информации о вариантах решения, преодоления и психологического совладания практически отсутствует, что указывает на отсутствие или малую представленность в культурных практиках моделей канализации эмоций, презентации себя, как пациента и как человека определенным образом справляющегося с болезнью. В данном случае религия начинает выполнять функцию единственно доступного и единственно приемлемого и понятного другим средства совладания, что указывает на дефицит культурных практик общения с собой, своими переживаниями, с окружением в период заболевания.

ЗМІСТ

Секція "ПОРІВНЯЛЬНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ, ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"

Бардин М. Я. Методи інтерпретації "Одкровення Іоанна Богослова".....	3
Бибик А. Н. Сакралізація слова в національно-державних і світових релігіях	5
Бойчук Н. В. Феноменологія релігії М. Шелера і католицизм	8
Воробйов В. Сімейно-історична діяльність Церкви Ісуса Христа святих останніх днів. Вчення і практика	10
Гамшеєва В. М. Значення і місце жінки в історії російського старобрядницького розколу	14
Ганущин І. І. Синкретизм етичного і юридичного в шариаті та його роль в сучасних ісламських спільнотах.....	16
Дем'яненко Ж. В. Релігійно-екстремістські мотивації сучасного тероризму	18
Засць О. В. Проблеми і перспективи викладання релігієзнавчих дисциплін у сучасній школі і вузі	21
Заруцька О. А. Заборони (харам) в ісламській економічній моделі.....	23
Ішук Н. В. Етатистський дискурс візантійської ідеології	25
Козар К. В. Жертвоприношення у релігіях світу: компаративний аналіз.....	28
Лапчевська А. Л. Ісламізація Європи. Проблема співіснування релігій в сучасному світі	30
Мельник Л. М., Мельник Б. В. Особливості віровчення Всеросійського суспільного руху сприяння духовному розвитку населення "За державність і духовне відродження Святої Русі".....	33

Мороз О. В. Гуманістична концепція православних діячів Волині кінця ХІХ – початку ХХ століття у контексті сучасної релігієзнавчої думки	35
Панич О. І. Церква і дискурс Майдану	38
Паньков Д. В. Питання смерті очима філософів і мислителів	40
Пасічник О. С. Ініціації за віковою ознакою як обряди переходу	42
Пилецкий Е. А. Виртуальна архаїка "русского мира"	45
Рачитских Д. О. Аналогія феноменів "бардо" і "клиническая смерть"	46
Ремез О. В. Відношення до держави в доктрині Церкви Ісуса Христа святих останніх днів (мормони)	48
Святенко О. А. Ідеї Ф. Ніцше в релігійній доктрині сатанізму А. Ш. Ла Вея	49
Тетеря Я. І. Синтез релігії та медицини давніх слов'ян. Втрата сакральності медицини у наш час	51
Фенно І. М. Модернізм в історії Римо-католицької церкви	53
Фіалковська А. І. Роль психотропних засобів у шаманських практиках Сибіру	56
Харьковщенко Є. А. Актуальні проблеми реалізації принципу свободи совісті в законодавчій та освітянській сферах	57
Черненко А. О. "New atheism" як прояв сучасного вільнодумства	59
Чувашова Д. Д. Уявлення про нечисту силу в українській традиції	62
Шостацкая К. С. Биоэтические проблемы в вероучении Церкви последнего завета: вопросы аборта, клонирования и искусственного оплодотворения	65

**Секція
"ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ"**

Бакаєв М. Ю. Неоплатонічна інтерпретація гоетії	67
Богдановський І. В. Екстрасенсорика: від нетрадиційної релігійності до науки	69
Бродецький О. Є. Смислові інтенції етики конфуціанства та їх ментально-соціальна значущість	71
Голотін С. І. М. Гайдеггер: поміж філософією та релігією	74
Горсвой Д. О. "Антропоморфізм" та проблема виникнення релігії в історії релігієзнавчої думки.....	76
Дубина О. О. Постметафізична свідомість: аналіз Юргена Габермаса	78
Ємельяненко Г. Д. Реформація та протестанська теологія в Західній Європі: від XVI до XX століття.....	79
Капріцин І. І. Сутність феномену релігійної культури.....	81
Мельничук В. В. Особливості співвідношення екологічної етики і православного віровчення.....	83
Mozgovyi L. Philosophical reflection of anthropomysticism	85
Мудраков В. В. "Концепція релігійності" Ф. Ніцше: методологічно-ціннісний аспект	86
Попович В. М. Духовні цінності в свідомості студентів ВНЗ.....	88
Сарнавська О. В. Філософські аспекти осмислення проблеми релігійної віри П. Тілліхом.....	90
Швед З. В. Теорія релігійного мистецтва в системі релігієзнавчого знання	91

Секція "СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

Боброва А. О. "All you need is love", або реклама як квазірелігія.....	94
Владиченко Л. Д. Верифікація понятійно-категоріального апарату проблематики відносин між державою та релігійними організаціями.....	96
Гамшесва В. М. Виховання дитини у світлі православної традиції.....	98
Денисенко А. В. Аналіз соціальної дійсності як першочергова задача герменевтики теології визволення.....	100
Задоянчук О. О. Засоби масової інформації упц як об'єкт релігієзнавчих досліджень	105
Запорожець В. А. Держава і церква: взаємовідносини в Україні.....	107
Кліш А. Б. Поняття соціальної справедливості у папських енцикліках "Rerum novarum" та "Graves de communi".....	109
Коваленко О. Ю. Діяльність Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій під час Революції гідності в листопаді 2013 – лютому 2014 років.....	111
Ломачинська І. М. Сакральність владного правління в ідеології російського православ'я	113
Мартинчук К. О. Можливість реформування ортодоксальних релігій згідно феміністичних уявлень	115
Оржехівська І. Г. Відношення феміністичних ідей з ідеями раннього християнства	117
Середа Г. В. Релігійна соціологія, особливості її вияву.....	119
Яроцька О. В. Визнання гідності людини як особистості – секулярна парадигма сучасного католицизму	121

**Секція
"ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"**

Буряк Н. Б. Рецепції осмислення релігії Еріхом Фроммом в сучасній релігієзнавчій науці ...	123
Смельяненко Г. Д. Методологічні новації К. Барта в сучасній теології.....	125
Компаниец Л. В. Идея реинкарнации в корпусе текстов "Pistis sophia"	127
Майданевич Л. О. Різноманітні підходи до осмислення сутності релігієзнавчої експертизи	129
Мартич Р. В. Формування східнохристиянської традиції осмислення сутності живого	131
Предко Д. Є. Формування концепції релігійного почуття В. Джемса: історико-філософські впливи	134
Предко О. І. Релігійний досвід як особистісний пошук	136
Присухін С. І. "Спокій душі": теолого-богословська інтерпретація поняття	138
Решетников И. С. Средиземноморские культы смерти-возрождения и их связь с ранним христианством.....	140
Соломаха І. Г. Віра як об'єкт психоаналітичного осмислення	142
Стадник М. М. Уявлення про живе як складова східнохристиянських вчень	143
Татарникова О. Ю. Психофізіологічні деформації особистості в контексті гіпертрофованого віросповідання	145
Фещенко О. О. Проблема ідентифікації церкви як сакрального місця у пострадянській свідомості	148
Шамансурова К. Э. Религия как стратегия совладающего поведения в период онкологического заболевания	148

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 квітня 2015 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 7

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 9,07. Наклад 90. Зам. № 215-7285.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл21.
Підписано до друку 30.03.15

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02