

ISSN 2521-6570

DOI:10.17721/sophia.2019.14

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

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Шкіль Світлана Олександрівна, д-р філос. наук, проф.,
Національний університет біоресурсів
та природокористування України

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

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

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
23.12.19 (протокол №5)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

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

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

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

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

Редакційна колегія

Вергелес Костянтин Миколайович, д-р філос. наук, проф.,
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
Конта Ростислав Михайлович, д-р істор. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Оболевич Тереза, д-р філософії (PhD), проф.,
Папський університет ім. Іоанна Павла II (Польща)
Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Рогінська Марія, д-р філософії (PhD), ад'юнкт,
Краківський педагогічний університет, Польща
Тормахова Анастасія Миколаївна, канд. філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Харьковченко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Цвих Володимир Федорович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

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 електронні носії не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Владиченко Л. Д. Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій – понад двадцять років діяльності: здобутки та перспективи	5
Гаврилюк Т. В. Культуротворчий потенціал православної антропології сучасного грецького богослова Хрисостомоса Стамулїса	10
Гудима І. П. Явище неодетермінізму та його осмислення в сучасній християнській теології	13
Колібан О. О. Сучасне неоязичництво в контексті медіатизації релігії в Україні	18
Мороз О. В. Квінтесенція духовних храмів Волині кінця XIX – початку XX століття у проповідях архієпископа Волинського і Житомирського Дмитрія	21
Стадник М. М. Ірраціональне та раціональне в релігійному і науковому пізнанні	25
Харьковщенко Є. А., Козар К. В. Біблійні образи і жіноче служіння у християнській церкві	30

ФІЛОСОФІЯ

Виговський Л. А., Виговська Т. В. Екологічна свідомість як основа екологічної культури особистості	35
Петік Я. О. Філософські проблеми менталістської логіки	38
Савченко В. А. Ідеї кантівської філософії в рецепції української думки (у дослідженнях П. Копніна, В. Шинкарука, М. Булатова, О. Савченко)	43

ПОЛІТОЛОГІЯ

Ткач О. І. Еволюція ідеї національного самовизначення в латиноамериканському політичному дискурсі	48
Наукові повідомлення	53
Наші автори	105

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Владыченко Л. Д. Всеукраинский совет церквей и религиозных организаций – более двадцати лет деятельности: достижения и перспективы	5
Гаврилюк Т. В. Культуротворческий потенциал православной антропологии современного греческого богослова Хрисостомоса Стамбулиса	10
Гудыма И. П. Явление неопределенности и его осмысление в современной христианской теологии	13
Колибан О. А. Современное неоязычество в контексте медиатизации религии в Украине	18
Мороз Е. В. Квинтэссенция духовных храмов Волыни конца XIX – начала XX века в проповедях архиепископа Волынского и Житомирского Димитрия	21
Стадник Н. Н. Иррациональное и рациональное в религиозном и научном познании	25
Харьковщенко Е. А., Козар К. В. Библейские образы и женское служение в христианской церкви	30

ФИЛОСОФИЯ

Выговский Л. А., Выговская Т. В. Экологическая сознание как основа экологической культуры личности	35
Петик Я. А. Философские проблемы менталистской логики	38
Савченко В. А. Идеи кантовской философии в рецепции украинской мысли (в исследованиях П. Копнина, В. Шинкарука, М. Булатова, А. Савченко)	43

ПОЛИТОЛОГИЯ

Ткач О. И. Эволюция идеи национального самоопределения в латиноамериканской политической мысли	48
Научные сообщения	53
Наши авторы	105

RELIGIOUS STUDIES

Vladychenko L. D. The All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations. over twenty years of operation: achievements and prospects.....	5
Havryliuk T. V. Culture formative potential of the orthodox anthropology of the contemporary greek theologian Chrysostomos Stamoulis.....	10
Gudyma I. P. The phenomenon of neo-determinism and its comprehension in modern Christian theology	13
Koliban O. O. Modern neo-paganism in the context of mediatization of religion in Ukraine	18
Moroz O. V. Quintessence of the spiritual temples of Volyn at the end of xix – early xx centuries in the sermons of Volynskiy and Zhytomyrskiy archbishop Dimitriy.....	21
Stadnyk M. M. Irrational and rational religious in scientific cognition	25
Kharkovshchenko Ye. A., Kozar K. V. Biblical images and christian church women's ministration.....	30

PHILOSOPHY

Vyhovsky L. A., Vygovska T. V. Ecological consciousness as the basis for person's ecological culture.....	35
Petik Ia. O. Philosophical problems of the mentalistic logic	38
Savchenko V. A. Ideas of Kantian philosophy in the reception of Ukrainian thought (in the studies of P. Kopnin, V. Shinkaruk, M. Bulatov, A. Savchenko).....	43

POLITOLOGY

Tkach O. I. Evolution of the idea of national self-determination in sociopolitical thought of Latin America	48
Scientific reports	53
Our authors	105

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2-67

DOI:10.17721/sophia.2019.14.1

Л. Д. Владиченко, д-р філос. наук

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

larysa.vla@gmail.com

**ВСЕУКРАЇНСЬКА РАДА ЦЕРКОВ І РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ –
ПОНАД ДВАДЦЯТЬ РОКІВ ДІЯЛЬНОСТІ:
ЗДОБУТКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ**

Розглянуто специфіку інституційної сфери міжрелігійних та міжконфесійних відносин в Україні. Висвітлено передумови виникнення одного з міжрелігійних об'єднань в Україні – Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій. Здійснено огляд структури та статутних документів ВРЦіРО. Досліджено специфіку діяльності та особливості організаційної структури цієї Ради. Проаналізовано співпрацю Ради з державними установами та виокремлено проблемні аспекти міжконфесійної та державно-конфесійної сфер.

Ключові слова: Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, міжрелігійні об'єднання, міжрелігійні та міжконфесійні відносини, релігійні організації державно-конфесійні відносини.

У 2016 році виповнилось 20 років від створення Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій (далі ВРЦіРО). Можливість існування даного формату ВРЦіРО надає сучасна модель державно-конфесійних відносин України.

Якщо звернутися до теоретичної площини проблематики відносин між державою та релігійними організаціями, то зауважимо, що існує доволі розмаїта кількість їх класифікацій, в основі яких закладено різні критерії. Автор статті як класифікаційний критерій у відносинах між державою та релігійними організаціями пропонує розглядати якість суб'єктної взаємодії учасників цих відносин. У результаті чого можна виокремити три типи комунікативної взаємодії у цих відносинах, а саме – паритетний, індивідуальний та непряний. Таким чином, виходячи із потенційної варіативності можливих взаємодій між суб'єктами відносин, можна екстраполювати та виокремити три вищезазначені типи відносин між державою та релігійними організаціями. В Україні впроваджується паритетна модель таких відносин.

Відповідно, суб'єктами, які репрезентують державний компонент у даних відносинах, можуть виступати уповноважені державні органи центрального та регіонального рівня підпорядкування у структурі органів виконавчої влади, до компетенції яких входить формування та реалізація державної політики у релігійній сфері. Суб'єктами, що представляють релігійний компонент вказаних відносин, можуть виступати окремі релігійні організації, які діють в тій чи іншій державі, а також міжрелігійні та міжконфесійні інституційні об'єднання.

Отже, в Україні, як і в інших європейських країнах, у сфері міжрелігійних/міжконфесійних та державно-конфесійних відносин здійснюють свою діяльність відповідні інституційні об'єднання які виступають повноправними суб'єктами у вказаних відносинах. Такі об'єднання утворюються в Україні в період з 1991 по 2015 роки і діють за принципом спільної діяльності або ж за принципом реалізації проектів соціального спрямування. Одними з першоутворених міжрелігійних та міжконфесійних об'єднань спрямованих на реалізацію проектів соціального спрямування були Українське біблійне товариство – засноване у 1991 році та Міжцерковна рада з питань душпастирської роботи у збройних формуваннях України – заснована у 1994 році.

Утворення ВРЦіРО відбулося у 1996 році. Необхідно наголосити на тому, що вказане міжрелігійне об'єднання в Україні, серед інших, об'єднує найбільше інституцій церков і релігійних організацій в Україні і є одним з ак-

тивних суб'єктів у державно-конфесійних відносинах які репрезентують релігійну сферу держави.

Зазначимо, що дослідженням інституційної складової міжрелігійних/міжконфесійних та державно-конфесійних відносин в Україні займаються В. Бондаренко, В. Єленський, С. Здіорук, Ю. Кальниш, А. Колодний, Л. Филипович, У. Хаварівський та інші. Слід зазначити, що в наукових доробках бракує комплексного аналізу діяльності міжрелігійних об'єднань, зокрема ВРЦіРО. Автор статті акцентує увагу саме на безпосередньому дослідженні діяльності ВРЦіРО в контексті інституційної складової міжрелігійних та державно-конфесійних відносин в Україні.

Метою статті є розгляд діяльності та структурних особливостей одного з міжрелігійних об'єднань в Україні – Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій. Для реалізації окресленої мети необхідно виконати наступні завдання: окреслити передумови створення ВРЦіРО; з'ясувати організаційну специфіку ВРЦіРО; проаналізувати особливості статутної діяльності ВРЦіРО; проаналізувати практичну діяльність ВРЦіРО.

Побудова та впровадження саме партнерської моделі державно-конфесійних відносин є одним із пріоритетних напрямів у реалізації державної політики у сфері релігії. Принаймні такі меседжі лунають у спічах керівників держави впродовж всієї незалежності України. Дискусивна взаємодія суб'єктів відносин між державою та релігійними організаціями у партнерському типі в ідеалі має відтворювати цілісну роботу на зразок живого організму, в якому злагоджено працюють всі складові, що втілюється у механізмі взаємодії останніх.

Повертаючись до висвітлення практичної площини діяльності ВРЦіРО, зазначимо, що цю діяльність можна умовно виділити на два періоди. Перший, від заснування ВРЦіРО у 1996 р. до 2004 р., відповідно другий з 2005 р. до теперішнього часу включно. Критерієм щодо виділення цих періодів виступає організаційна складова ВРЦіРО.

Якщо звернутися до історичної ретроспективи, то як відомо, створення ВРЦіРО стало можливим за ініціати-ви керівників держави (Л. Кучми) у грудні 1996 р. безпосередньо та за підтримки керівництва Державного комітету України у справах релігій (В. Бондаренка). Отже ВРЦіРО розпочала свою діяльність при новоствореному, на той час, державному органу України у справах релігій, що діяв з 1995 до 2004 року включно.

Зауважимо, що впродовж незалежності України таких профільних держорганів існувало сім, які послідовно змінювали один одного в структурі виконавчої влади

і існування цих держорганів передбачено нотою закону. Наприклад, згідно з текстом статті 30 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" у редакції від 1996 р. "Державний орган України у справах релігій покликаний забезпечувати проведення державної політики щодо релігій і церкви" [3].

Необхідно підкреслити, що попереднім держорганом, який забезпечував проведення державної політики щодо релігій і церкви, з липня 1994 р. по жовтень 1995 р., було Міністерство України у справах національностей, міграції та культів. Звернемо увагу на те, що, по-перше, в назві даного органу фігурує згадка про "культу"¹, яка в принципі є некоректною і носить образливий характер для представників релігійної спільноти (на цьому представники останньої свого часу неодноразово наголошували).

По друге, фактично завданням цього міністерства в контексті реалізації державної політики в сфері релігій було подолання конфліктних ситуацій попередніх років у релігійному середовищі, зняття "гарячих точок" між УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ. "Подальше життя показало об'єктивну неефективність даного органу для розв'язання складних, особливо в середині 90-х років, міжцерковних відносин, а також для налагодження ефективних державно-церковних відносин" [10, с. 9].

Отже, недолугість назви, поєднання декількох стратегічних напрямів держполітики, а також практична неефективність призвела до ліквідації цієї держструктури і утворення окремого профільного держоргану у справах релігій – Державного комітету у справах релігій (який діяв за президенства Л. Кучми). За час свого існування Держкомрелігій послідовно забезпечував державну політику щодо релігій, сприяв вирішенню конфліктних ситуацій у релігійному середовищі, процесу реституції церковного майна тощо.

Враховуючи, на той час, конфліктогенність релігійного середовища, тенденцію зростання релігійної мережі було прийнято політичне рішення щодо створення при Держкомрелігій представницький міжконфесійний консультативно-дорадчий орган – ВРЦіРО. Ідея створення ВРЦіРО полягала в у тому, щоб ВРЦіРО сприяла веденню діалогу між владою і релігійними організаціями і залучала представників релігійної спільноти до вирішення проблемних питань міжконфесійної державно-релігійного комплексу.

Таким чином, можна констатувати, що у 1996 р. в Україні виникає чергове міжконфесійне об'єднання, однак перше, яке діє на громадських засадах при центральному органі виконавчої влади України. До складу ВРЦіРО ввійшли на той час керівники православних, католицьких, протестантських, іудейського та мусульманського релігійних центрів інституційна мережа яких на той час становила близько 90 %.

Принцип роботи ВРЦіРО полягав у тому, що з відповідною періодичністю у приміщенні Держкомрелігій відбувалися засідання цього міжрелігійного консультативно-дорадчого об'єднання на яких були присутні перші особи релігійних організацій та представники держоргану у справах релігій і де обговорювалися шляхи вирішення актуальних проблемних питань державно-конфесійних відносин.

Зазначений формат співпраці держоргану і представників релігійних організацій в період з 1996 до 2004 року включно, як відзначають представники релігійних організацій, так і експерти у сфері державно-конфесійних відносин, привів до поступового вироблення та накопичен-

ня позитивного та продуктивного досвіду співпраці представників державних та релігійних інституцій.

З 2004 р. після президентських виборів (президентом обирають В. Ющенка), відповідних змін політичної конфігурації держави, проведенню кон'юнктурних трансформацій у виконавчій гілці влади, зокрема, відбувається чергова ліквідація державного органу України у справах релігій. Функції щодо реалізації державної політики у сфері релігій передають до Міністерства юстиції України де створюється Департамент у справах релігій. Таким чином відбувається пониження статусу цього держоргану. Також зазначимо, що керівництво згаданого вище Департаменту при Мінюсті не актуалізувало питання щодо діяльності при ньому міжконфесійного об'єднання.

Таким чином, у 2005 р. відбувається організаційне переформатування ВРЦіРО. З цього часу представники Ради наголошують на новому форматі своєї діяльності, який ґрунтується на принципах "незалежності від органів державної влади України, політичних партій, інших громадських формувань та їх керівників" [5].

Отже, через дев'ять років свого існування ВРЦіРО набуває статусу незалежного міжрелігійного та міжконфесійного об'єднання. Як вказано в установчих документах Ради, ВРЦіРО створена "з метою об'єднання зусиль релігійних організацій по національно-духовному відродженню України: координації міжконфесійного діалогу як в Україні, так і поза її межами; участі у розробці проектів законодавчих та інших нормативних актів з питань відносин між державою та релігійними організаціями; здійснення колективних заходів добродійного характеру" [6, с. 13].

Зазначимо, що ВРЦіРО ні з моменту свого існування, так і до нині не набувала статусу юридичної особи, тобто не здійснювала реєстрації свого положення (статуту), а діє на громадських засадах. Однак необхідно підкреслити, що до членів Ради згідно з п. 8.2 її Положення входять "релігійні центри діючих в Україні релігійних об'єднань (конфесій), статuti яких зареєстровані у встановленому законодавством України порядку" і які "представлені в Раді своїми керівниками" [7].

Головування у Раді є почерговим серед її представників. З березня 2019 р. до тепер головує в ВРЦіРО є єпископ Римсько-Католицької Церкви в Україні, Ординарій Київсько-Житомирський **Віталій Кривицький**. Згідно з пунктом 10 положення засідання ради відбуваються не рідше одного разу на квартал.

На початок 2019 р. до складу ВРЦіРО входило сімнадцять церков та релігійних організацій (православні, католицькі, протестантські, мусульманська та іудейська) та одне міжконфесійне об'єднання.

Станом на початок 2019 р. в Україні діють 36739 релігійних організацій [4]. Безпосередньо до складу ВРЦіРО входять²:

релігійні організації

- Українська православна церква (12774 інституцій – 34,7 % від загальної кількості релігійної мережі);
- Українська православна церква Київського патріархату (5515 – 15 %);
- Українська автокефальна православна церква (1219 – 3,3 %);
- Українська греко-католицька церква (3642 – 9,9 %);
- Римо-католицька церква (1130 – 3 %);
- Всеукраїнський союз церков євангельських християн баптистів (2658 – 7,2 %);

¹ Зазначимо, що подібна згадка фігурувала в назві державного органу у справах релігій в 1944 р. – Рада у справах релігійних культів при Раді Народних Комісарів.

² Наведений список релігійних організацій вказано за конфесійним угрупованням. В дужках подана кількість релігійних об'єднань та їх відсотковий показник від загальної кількості релігійної мережі.

- Українська церква християн віри євангельської (1736 – 4,7 %);
- Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня (1041 – 2,8 %);
- Союз вільних церков християн євангельської віри України (130 – 0,3 %);
- Українська християнська євангельська церква (148 – 0,4 %);
- Закарпатська реформатська церква (118 – 0,3 %);
- Українська лютеранська церква (34 – 0,09 %);
- Німецька євангелічно-лютеранська церква України (29 – 0,07 %);
- Українська єпархія вірменської апостольської церкви (29 – 0,07 %);
- Духовне управління мусульман Криму (членство у ВРЦіРО призупинено з 24.01.2013 р.)¹;
- Духовне управління мусульман України (124 – 0,3 %);
- Об'єднання іудейських релігійних організацій України (76 – 0,2 %);

міжконфесійне об'єднання

- Українське біблійне товариство.

Отже, ВРЦіРО об'єднує (станом на початок 2019 р.) приблизно 82 %² всієї інституційної релігійної мережі країни.

Звернемо увагу, що на офіційному сайті ВРЦіРО подано наступну інформацію: "Станом на лютий 2019 року до складу ВРЦіРО входять 16 церков і релігійних організацій та 1 міжцерковна організація, серед яких православні, греко- і римсько-католицькі, протестантські та євангельські церкви, а також іудейське та мусульманське релігійні об'єднання. Отже, Рада Церков представляє більше ніж 90 % усіх релігійних організацій України" [5]. Нагадаємо, що 90 % інституцій релігійної мережі ВРЦіРО об'єднувала у 1996 році, на початок свого створення.

Зазначимо, що показники релігійної мережі не є сталими величинами і вони мають специфіку щодо своєї динаміки. Зокрема за двадцять три роки (з 1996-го до 2019 року включно) з'явилися на релігійні мапі України інші релігійні об'єднання. Отже інформація відносно 90 % щодо об'єднання у ВРЦіРО інституційної релігійної мережі є актуальна на другу половину 90-х. Та частка церков і релігійних організацій яка входить до ВРЦіРО в статистичних показниках за двадцять три роки показує тенденцію щодо її зменшення на 18 %.

Таким чином, бачимо, що ВРЦіРО подає на своєму офіційному сайті застарілу/неактуальну інформацію щодо статистичних даних інституційної мережі тих релігійних організацій, які входять до її складу, таким чином гіперболізує їх кількість.

Наведення гіперболізованої статистичної інформації притаманно не тільки для представників релігійних організацій України. В цьому контексті можна як приклад навести специфіку подачі інформації статистичних даних щодо кількості віруючих в Польщі.

Якщо звернутися до джерел статистичної інформації про релігійну мережу Польщі, які видає Головне статистичне управління (далі ГСУ), а саме довідника "Малий статистичний щорічник Польщі" та видання "Релігійні організації, національні та етнічні об'єднання", то звертає на себе неузгодженість показників щодо кількості віруючих як домінуючої, так й інших релігійних організацій Польщі.

Зокрема, за даними, оприлюдненими ГСУ у згаданих вище довідниках, де міститься статистична інформація за 2011 р., відсоток віруючих, які ідентифікують себе із Римсько-католицькою церквою, становить 95,5 % [12] від загальної кількості населення Польщі. Зауважимо, що джерелом цих даних є Інститут статистики католицької церкви (надалі ІСКЦ), який щорічно надає відповідну інформацію ГСУ.

Також привертає увагу той факт, що ІСКЦ (як офіційна структура Римо-католицької церкви Польщі) в своїх інформаційних довідниках подає застарілу інформацію відносно даних щодо кількості населення Польщі, зазначаючи, що воно становить близько 33,4 мільйона осіб, тоді як численні критики діяльності зазначеної інституції підкреслюють, що, наприклад, "35 мільйонів мешканців Польща перевищила у 1978 році" [14]. Також за даними ГСУ, які наводяться у Малому статистичному щорічнику Польщі, станом на 2011 р. населення Польщі становило 38 538 4 тис. [12, с. 214]. Отже, надаючи занижену кількість населення Польщі, ІСКЦ таким чином штучно підвищує відсоток віруючих католицької церкви. Залишається незрозумілим, навіщо ГСУ дублювало неточну інформацію, отриману від ІСКЦ, маючи у своєму розпорядженні об'єктивні дані, за що власне і було критиковане науковцями і громадськістю. Звернемо увагу, що в подальшому ГСУ врахувало критику і наприклад у виданні 2018 року у "Статистичному щорічнику Польщі" інформація щодо відсотку кількості віруючих католицької церкви надається з урахуванням актуальних даних щодо кількості населення, що, відповідно, у 2017 році становить 93,7 % вірних католицької церкви [13, с. 198].

Таким чином, зазначаючи неактуальну на той чи інший період інформацію щодо інституційної мережі релігійних організацій у будь яких країнах, цим надається привід для різної спекуляційної інформації, пов'язаної з релігійною сферою та релігійними процесами. Це заплутує як дослідників, так і тих, хто цікавиться релігійною ситуацією, оскільки не всі володіють повною інформацією щодо статистичних джерел. Як рекомендацію для ВРЦіРО зазначимо надалі в офіційних джерелах надавати актуальну статистичну інформацію.

Далі з'ясуємо специфіку організаційної структури ВРЦіРО.

Згідно зі статутною інформацією, членство у ВРЦіРО є добровільним і Рада декларує відкритість щодо вступу до її складу нових представників. Однак практика показує, що після 2005 р. упродовж чотирнадцяти останніх років до її складу ввійшло не так багато нових членів, хоча прецеденти на вступ були від протестантських, мусульманських та іудейських організацій. Це пояснюється специфікою визначених умов процедури вступу нових членів до ВРЦіРО, оскільки згідно з пунктом 8.2.2 Положення про ВРЦіРО, питання про надання статусу члена певному релігійному об'єднанню (конфесії) вирішується чинними членами Ради шляхом консенсусу [7], тобто всі члени мають проголосувати позитивно. За цей пункт, власне, ВРЦіРО піддають критиці як представники релігійних організацій, так і експертне середовище.

Зазначимо, що одними із характеристик поліконфесійності України є достатньо велика кількість релігійних організацій які діють в межах ста релігійних напрямів,

¹ У 2015 р. відбулася перереєстрація Духовного управління мусульман Криму по законодавству РФ. Після перереєстрації ДУМК змінив назву і тепер (за законодавством РФ) має назву Духовне управління мусульман Криму та міста Севастополь. Станом на 1 січня 2019 року релігійні громади ДУМУ поза АР Крим представлені в Україні у Запорізькій (1 громада) та Херсонській (4 громади) областях. З часу анексії АР Крим, представник ДУМУ не бере участь у засіданнях ВРЦіРО.

² В офіційній державній статистиці інституційної мережі релігійних організацій з 2015 р. не подаються відомості про мережу релігійних організацій в Автономній Республіці Крим (у зв'язку із анексією АР Крим Російською Федерацією).

що власне породжує високу конкурентність у відносинах між релігійними організаціями. Враховуючи ці особливості деякі релігійні організації намагаються затвердити за собою статус винятковості серед інших як в міжрелігійних/міжконфесійних, так і в державно-конфесійних відносинах, тому і лобіюють принцип консенсусу щодо прийняття тих чи інших рішень.

Зазначимо, що в 2017 р. було створено чергове міжрелігійне об'єднання – Всеукраїнська рада релігійних об'єднань (ВРРО) до складу якої частково увійшли ті релігійні організації які, свого часу, виявляли бажання увійти до складу ВРЦіРО. І у своїх статутних принципах ВРРО задекларувала: "Відкритість для представників усіх релігійних груп (а не лише авраамічних релігій), прийняття нових членів переважною більшістю голосів (а не одностайним рішенням), участь у засіданнях не лише постійних та асоційованих членів, а й гостей" [11], цими принципами ВРРО опосередковано піддає критиці специфіку принципів ВРЦіРО.

Ще в 2005 р. в організаційній структурі ВРЦіРО було створено секретаріат ради. "Секретаріат ВРЦіРО, що складається з представників кожної конфесії, створено у 2005 р. для попереднього опрацювання актуальних питань перед їх винесенням на засідання для розгляду членами Ради. Також у складі ВРЦіРО функціонують профільні групи – Комісія з питань соціального служіння, Комісія медіа служіння, Робоча група з питань релігійної майна релігійних організацій" [5].

Безпосередньо на засіданнях ВРЦіРО обговорюються питання, актуальні для релігійних організацій України, та приймаються спільні звернення до керівників держави та відповідних інституцій. Як правило, у своїх зверненнях до керівництва держави ВРЦіРО звертає увагу на найбільш актуальні проблеми, що виникають у сфері діяльності релігійних організацій і які потребують спільного опрацювання (наприклад, див.: [1; 2]), ці питання в більшості стосуються в пропозиції від ВРЦіРО стосовно отримання релігійними організаціями певних преференцій порівняно з іншими інститутами громадянського суспільства, наприклад, збільшення пільг, імплементації релігійно-етичних норм до законодавства та посилення присутності релігійних організацій у публічній сфері.

Як приклад наведемо деякі з питань які порушувала ВРЦіРО у своїх зверненнях: "1. Активізувати діяльність Комісії з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій при Кабінеті Міністрів України задля вирішення окремих проблемних питань, означених у цьому Переліку, а також регіональних рад Церков і релігійних організацій при обласних державних адміністраціях. 2. Відновити механізм оперативних міжвідомчих узгоджень під час надання вантажам із гуманітарною допомогою належного офіційного статусу, який було ліквідовано разом із Комісією з питань гуманітарної допомоги при Кабінеті Міністрів України. 3. Спростити документообіг під час здійснення благодійної діяльності серед малозабезпечених верств населення, безпритульних дітей і осіб без постійного місця проживання. 4. Надати сприяння у проведенні зустрічей із Міністром юстиції України, Міністром закордонних справ України та Міністром доходів і зборів України з питань вдосконалення законодавства та правозастосовчої практики, пов'язаної з діяльністю релігійних організацій, а також налагодження постійного діалогу з Церквами і релігійними організаціями" [1; 2, с. 42].

Тут доцільним буде провести кореляцію з пропозиціями інституцій релігійних організацій щодо думки населення відносно ставлення до цих пропозицій. Згідно з результатами соціологічного опитування Центру Разумкова проведеного у 2018 р., більшість респондентів у питанні щодо надання Церквам і релігійним організаціям податкових та інших пільг, то необхідно

зазначити, що більшість (42 %) вважають, що "державна має ставитися до релігійних організацій так само, як і до інших громадських організацій", тобто не надавати їм жодних пільг [9, с. 10].

Треба зазначити, що періодично відбуваються офіційні зустрічі представників ВРЦіРО з першими особами держави, також уповноважені представники ВРЦіРО на паритетних засадах входять до громадських консультативно-дорадчих органів у сфері державно-конфесійних відносин при центральних та регіональних органах виконавчої державної влади в Україні. Це значною мірою сприяє налагодженню конструктивного дискурсу у державно-конфесійній сфері.

Зазначимо, що ініціатива такої співпраці та включеності на громадських засадах уповноважених представників релігійних організацій до консультативно-дорадчих органів, які діють при органах державної влади виходила від релігійної спільноти.

Наприклад, саме за ініціативою представників ВРЦіРО такі консультативно-дорадчі органи (існування яких у виконавчій гілці влади передбачено Конституцією України) було утворено при Міністерстві освіти і науки України (2008 р.), Міністерстві охорони здоров'я України (2008 р.), Міністерстві оборони України (2009 р.), Міністерстві закордонних справ (2015 р.). Основна ідея механізму їх діяльності є принцип паритетності при формуванні складу відповідних органів від держави та релігійних організацій.

Однак не завжди під час формування таких консультативно-дорадчих органів принцип паритетності зберігається в міжрелігійній сфері, оскільки в деяких випадках не представники ВРЦіРО не могли увійти у склад таких структур.

Незважаючи на деякі моменти, що піддаються критиці, загалом аналіз діяльності цих консультативно-дорадчих органів демонструє рівень їх ефективності зрушень у сферах прийняття владними структурами важливих рішень для діяльності релігійних організацій. Власне, практика цих діяльності цих консультативно-дорадчих органів показує, що вони на сьогодні є одним з дієвих майданчиків спільної платформи для співпраці державних та релігійних інституцій. У такий спосіб, відбувається поступове спорадичне посилення, за ініціативою ВРЦіРО представлення деяких релігійних організацій при державних інституціях України.

Загалом діяльність ВРЦіРО можна охарактеризувати як плідну та активну, що приносить позитивні результати для діяльності релігійних інституцій.

Також "Члени Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій проводять регулярні робочі зустрічі з Президентом України, Прем'єр-міністром України, керівництвом профільних міністерств та парламентських фракцій" [5]. Зазначимо, що такі зустрічі відбувалися з: Президентом В. Ющенком, В. Януковичем, П. Порошенком, В. Зеленським; Прем'єр-міністрами Ю. Тимошенко, А. Яценюком, В. Гройсманом.

4 грудня 2019 року відбулася зустріч Президента В. Зеленського та представників релігійних організацій. Необхідно зазначити, що за своїм форматом ця зустріч передбачала, щоб з боку релігійної спільноти були присутні не виключно члени ВРЦіРО, а також члени інших міжрелігійних об'єднань (ВРРО) і релігійних організацій (мусульманських, іудейських), що не входять в жодне міжрелігійне об'єднання. Цей формат забезпечує залучення до дискурсу з представниками держави зі сторони релігійних організацій більш широкого кола суб'єктів, які хоч частково але репрезентують ті 7 % релігійної спільноти, яка досить довгий час була поза полем державно-конфесійного дискурсу.

Безпосередньо на зустрічі було акцентовано увагу "на неприпустимості переслідування вірян різних кон-

фесій на окупованих територіях Донбасу та Криму, а також судових рішень про ліквідацію культових споруд ... необхідності співпраці для підтримки безпеки всередині країни [8] тощо.

Наразі потрібно враховувати, що події кінця 2013 та 2014–2019 рр. посилили в Україні міжконфесійні протистояння (міжправославні майнові суперечки, дроблення релігійних спільнот традиційного протестантизму, внутрішні суперечності в іудаїзмі та ісламі, суперечності між традиційними і новітніми релігійними утвореннями тощо), поглибили рівень конфліктогенності релігійного середовища та, окрім уже наявних (реституційні питання тощо), ще й додали додаткових проблемних питань державно-релігійного комплексу (легітимація діяльності релігійних організацій в окупованій АРК, утворення інституцій капеланства з збройних сил України, питання проходження альтернативної служби віруючих в окремих конфесіях, порушення основоположних прав людини в анексованих і окупованих територіях тощо).

Розв'язання системи окреслених вище проблем, у свою чергу, потребує комплексного підходу, а також злагодженої, конструктивної, консолідованої співпраці на всіх можливих рівнях між державними та релігійними інституціями.

Отже, на сьогодні в умовах складної соціально-політичної ситуації в державі, підвищеного ризику конфліктогенності в релігійному середовищі, у зв'язку з накопиченням додаткових проблемних питань у сфері державно-конфесійних відносин, збільшенням звернень представників релігійних організацій до державних структур щодо вирішення нагальних питань актуалізується новий формат співпраці представників державних і релігійних інституцій та представників міжрелігійних об'єднань між собою.

Зазначене надасть можливість: поглиблення співпраці між державними та релігійними інституціями у сфері державно-конфесійних відносин; оперативного інформування релігійними організаціями державних інституцій щодо актуальних проблемних питань діяльності релігійних організацій; нагального та конструктивного реагування профільного державного органу щодо можливості вирішення поточних питань державно-конфесійного комплексу; напрацювання спільними зусиллями ефективних механізмів щодо вирішення проблемних питань у сфері діяльності релігійних організацій.

Враховуючи вищезазначені позитивні та критичні моменти діяльності ВРЦіРО необхідно констатувати, що ця рада від моменту свого створення до теперішнього часу, є найбільшим інституційним міжрелігійним об'єднанням та водночас одним із найвпливовіших суб'єктів у державно-конфесійних відносинах з боку релігійної спільноти в Україні.

Список використаних джерел:

1. Додаток до листа від 23.04.2013 р. Перелік актуальних питань державно-конфесійних відносин в Україні [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Офіційне інтернет-представництво. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/206-zvernennya-vseukrayinskoyi-rady-cerkov-do-prezydenta-ukrayiny-vyauanukovucha> (Дата звернення: 09.12.2019).
2. Заява ВРЦіРО щодо недопустимості порушення принципу автономності релігійних організацій // Держава і церква в Україні-2019: підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали). – К., 2019. – 70 с.
3. Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України / Редакція від 01.01.1996, підстава – 498/95-ВР [Електронний ресурс] // Законодавство України. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/ru/987-12/ed19960101?lang=uk> (Дата звернення: 09.12.2019).
4. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2019 року (Форма №1) / [затверджено наказом Міністерства культури України від 29 березня 2019 р. № 257]. – К. [б.в.], 2019. – 42 с.
5. Інформація про ВРЦіРО // Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Офіційне інтернет-представництво [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/council/info> (Дата звернення: 09.12.2019).

6. Положення про Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій // Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій : Збірник офіційних документів. – К. [б.в.]. – 101 с.

7. Положення про Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Офіційне інтернет-представництво. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/documents/13-polozhennya-pro-radu> (Дата звернення: 09.12.2019).

8. Президент зустрівся з представниками церков і релігійних організацій України [Електронний ресурс] // Президент України. Офіційне інтернет-представництво. – Режим доступу: https://www.president.gov.ua/news/prezident-zustrivsya-z-predstavnikami-cerkov-i-religijnih-or-58725?fbclid=IwAR2Pu2UCfp9YmVih-2d_lh_Ee6ykgNqL374y0VTB7TJfXO1wxgdKXfRAE (Дата звернення: 09.12.2019).

9. Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження-2018 // Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010–2018 рр. (інформаційні матеріали). – К., 2018. – 78 с.

10. Решетніков Ю. Хто і навіщо буде управляти / Ю. Решетніков // Бюлетень релігійної інформації. – 2006. – № 12 (146). – С. 8–11.

11. У державі не має бути "улюбленців" серед релігійних організацій: створено всеукраїнську раду релігійних об'єднань [Електронний ресурс] // Духовне управління мусульман України. – Режим доступу: <https://umma.in.ua/ua/node/1730> (дата звернення: 09.12.2019).

12. Rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2012 / red. H. Dmochowska. – Warszawa : ROK LXXII. – 899 s.

13. Rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2018 / pod kierunkiem Renaty Bielak. – Warszawa : ROK LXXII. – 915 s.

14. GUS: 33,399,328 ochrzczonych katolików, własnych deklaracji brak [Electronic resource] // Wystep.pl. – Mode of access: <http://wystap.pl/gus-33399328-ochrzczonych-katolikow/> (Дата звернення: 09.12.2019).

References:

1. Dodatok do lysta vid 23.04.2013 r. Perelik aktualnykh pytanj derzhavno-konfesiynykh vidnosyn v Ukraini [Elektronnyj resurs] // Vseukrajinsjka Rada Cerkov i religijnnykh organizacij. Oficijne internet-predstavnyctvo. – Rezhym dostupu: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/206-zvernennya-vseukrayinskoyi-rady-cerkov-do-prezydenta-ukrayiny-vyauanukovucha> (Data zvernennja: 09.12.2019).
2. Zajava VRCiRO shhodo nedopustymosti porushennja pryncypu avtonomnosti religijnnykh organizacij // Derzhava i cerkva v Ukraini-2019: pidsumky roku i perspektyvy rozvytku vidnosyn (informacijni materialy). – K., 2019. – 70 s.
3. Pro svobodu sovisti ta religijni orghanizaciji : Zakon Ukrainy / Redakcija vid 01.01.1996, pidstava – 498/95-VR [Elektronnyj resurs] // Zakonodavstvo Ukrainy. – Rezhym dostupu: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/ru/987-12/ed19960101?lang=uk> (Data zvernennja: 09.12.2019).
4. Zvit pro meretzu cerkov i religijnnykh orghanizacij v Ukraini stanom na 1 sichnja 2019 roku (Forma #1) / [zatverdzheno nakazom Ministerstva kultury Ukrainy vid 29 bereznja 2019 r. # 257]. – K. [b.v.], 2019. – 42 s.
5. Informacija pro VRCiRO // Vseukrajinsjka Rada Cerkov i religijnnykh orghanizacij. Oficijne internet-predstavnyctvo [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: <http://vrciro.org.ua/ua/council/info> (Data zvernennja: 09.12.2019).
6. Polozhennja pro Vseukrajinsjku Radu Cerkov i religijnnykh organizacij // Vseukrajinsjka Rada Cerkov i religijnnykh organizacij : Zbirnyk oficijnykh dokumentiv. – K. [b.v.]. – 101 p.
7. Polozhennja pro Vseukrajinsjku Radu Cerkov i religijnnykh organizacij [Elektronnyj resurs] // Vseukrajinsjka Rada Cerkov i religijnnykh organizacij. Oficijne internet-predstavnyctvo. – Rezhym dostupu: <http://vrciro.org.ua/ua/documents/13-polozhennya-pro-radu> (Data zvernennja: 09.12.2019).
8. Prezydent zustrivsja z predstavnykamy cerkov i religijnnykh orghanizacij Ukrainy [Elektronnyj resurs] // Prezydent Ukrainy. Oficijne internet-predstavnyctvo. – Rezhym dostupu: https://www.president.gov.ua/news/prezident-zustrivsya-z-predstavnikami-cerkov-i-religijnih-or-58725?fbclid=IwAR2Pu2UCfp9YmVih-2d_lh_Ee6ykgNqL374y0VTB7TJfXO1wxgdKXfRAE (Data zvernennja: 09.12.2019).
9. Religija i Cerkva v ukrajinsjkomu suspilstvi: sociologichne doslidzhennja-2018 // Osoblyvosti religijnogho i cerkovno-religijnogho samovyznachennja ukrajinsjkykh ghromadjan: tendenciji 2010–2018 rr. (informacijni materialy). – K., 2018. – 78 p.
10. Reshetnikov Ju. Khto i navishho bude upravljaty / Ju. Reshetnikov // Bjuleten religijnij informacij. – 2006. – # 12 (146). – pp. 8–11.
11. U derzhavy ne maje buty "uljublenciv" sered religijnnykh orghanizacij: stvoreno vseukrajinsjku radu religijnnykh ob'jednanj [Elektronnyj resurs] // Dukhovne upravlinnja musulman Ukrainy. – Rezhym dopusku: <https://umma.in.ua/ua/node/1730> (data zvernennja: 09.12.2019).
12. Rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2012 / red. H. Dmochowska. – Warszawa : ROK LXXII. – 899 p.
13. Rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2018 / pod kierunkiem Renaty Bielak. – Warszawa : ROK LXXII. – 915 p.
14. GUS: 33,399,328 ochrzczonych katolików, własnych deklaracji brak [Electronic resource] // Wystep.pl. – Mode of access: <http://wystap.pl/gus-33399328-ochrzczonych-katolikow/> (Data zvernennja: 09.12.2019).

Л. Д. Владыченко

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ – БОЛЕЕ ДВАДЦАТИ ЛЕТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ДОСТИЖЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Рассмотрена специфика институциональной сферы межрелигиозных и межконфессиональных отношений в Украине. Освещены предпосылки возникновения одного из межрелигиозных объединений в Украине – Всеукраинского совета церквей и религиозных организаций. Осуществлен обзор структуры и уставных документов ВСЦУРО. Исследована специфика деятельности и особенности организационной структуры этого Совета. Проанализировано сотрудничество Совета с государственными учреждениями и выделены проблемные аспекты межконфессиональной и государственно-конфессиональной сферах.

Ключевые слова: Всеукраинский совет церквей и религиозных организаций, межрелигиозные объединения, межрелигиозные и межконфессиональные отношения, религиозные организации государственно-конфессиональные отношения.

Larysa Dmytrivna Vladychenko

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE ALL-UKRAINIAN COUNCIL OF CHURCHES AND RELIGIOUS ORGANIZATIONS. OVER TWENTY YEARS OF OPERATION: ACHIEVEMENTS AND PROSPECTS

This article reviews the specificity of the institutional area of interreligious and interconfessional relations in Ukraine. It highlights the preconditions for the emergence of one of the interreligious associations of Ukraine – the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations. The structure and the statutory documents of the AUCCRO are reviewed in the article. The author investigates the specifics of the activity and peculiarities of the organizational structure of the Council. The Council's cooperation with state institutions is analyzed and the problematic aspects of the interconfessional and state-confessional spheres are identified.

Two periods in the existence of the AUCCRO are highlighted in the article: from 1996 to 2004 and from 2005 to the present. Particular attention is given to the prerequisites and the possibility of the emergence of the AUCCRO in correlation to the cooperation with the State body of Ukraine for religious affairs in the context of the current religious situation and interreligious/interconfessional relations at the beginning of Ukraine's independence. The formation of the AUCCRO under the central executive authority was prompted by the need to resolve property conflicts among religious organizations. The AUCCRO facilitated the dialogue between the authorities and religious organizations and involved representatives of the religious community in solving the problematic issues of the interconfessional state-religious complex at that time.

The article draws attention to the change of the organizational form of the AUCCRO after the political changes in the country in 2004 and the reduction of the status of the State body of Ukraine for religious affairs.

The AUCCRO has been acquiring a new format of activity, which is specified in the Regulation on the AUCCRO, since 2005. Attention is drawn to some of the inaccuracies of the statistical nature and internal organization of the AUCCRO, which is criticized by other religious communities.

The practical activities of the AUCCRO and the organizational mechanism of its activity are analyzed. The author emphasizes on the topical issues for the religious community that AUCCRO raises in its appeals to the government officials.

The AUCCRO's mechanism of the cooperation with the state authorities through the formation and further activity of the advisory bodies of the Ministry of Education and Science of Ukraine, the Ministry of Defense of Ukraine, the Ministry of Health of Ukraine, the Ministry of Foreign Affairs, and the penitentiary system is shown.

Key words: the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, inter-religious associations, inter-religious and inter-confessional relations, religious organizations, state-confessional relations.

УДК 130.2:23

DOI:10.17721/sophia.2019.14.2

Т. В. Гаврилюк, д-р філос. наук, доц.

Національна академія статистики, обліку та аудиту, Київ, Україна

ORCID 0000-0002-8525-9470

tatianagavryliyk@gmail.com

КУЛЬТУРОТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПРАВОСЛАВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ СУЧАСНОГО ГРЕЦЬКОГО БОГОСЛОВА ХРИСОСТОМОСА СТАМУЛІСА

Досліджено новітнє розуміння місця і ролі культури в християнській антропології. Автор виходить із відсутності перекладу робіт Хрисостомоса Стамуліса та відсутності в середовищі українських релігієзнавців та богословів уявлень про діапазон трансформацій основоположних ідей православної теології в сучасній грецькій теологічній думці. З'ясовано місце та роль культури в трансформаціях сучасної грецької православної антропології. Доведено, що новітній підхід до розуміння культури як вияву божественного в людині надає православній антропології нових векторів розвитку. Культура, у всіх формах її прояву, постає не лише формою духовного світського буття, а глибинною сутністю людини, одним із аспектів образу та подоби Бога, що і спонукає людину до виходу за межі буденності, через здатність захоплюватись Красою, до стану Любові.

Ключові слова: православна антропологія, культура, Хрисостомос Стамуліс, першорідний гріх, спасіння, розум, свобода, творчість, любов.

Вступ. Православ'я більшістю дослідників розглядається як найбільш консервативна традиційна течія християнства. Перебуваючи в певній опозиції до проблем та процесів секуляризованого світу, воно, як правило, пропонує власні форми та способи діалогу з ним, більшою мірою акцентуючи увагу на вже давно проголошених істинах. У зв'язку з цим, поява теології, яка намагається вийти за межі усталених правил, безумовно є подією, яка заслуговує на увагу. Заклик сучасного грецького богослова Хрисостомоса Стамуліса "вперед, Отці" лунає на протипагу домінуванню неопатристики з її гаслом "назад до Отців", що задає новітній напрям розвитку як православної теології загалом, так і православної антропології.

Мета. Із урахуванням вище наведеного, метою статті є виявлення новітнього розуміння місця і ролі культури в християнській антропології на прикладі теології Хрисостомоса Стамуліса.

Виклад основного матеріалу. Напрямок теологічних пошуків Хрисостомоса Стамуліса¹ водночас і складно, і просто визначити. Складно тому, що діапазон його міркувань досить широкий і його теологію можна визначити і як естетичну теологію, і як теологію діалогу, і як нарративну теологію, і перелік можна продовжити. Водночас тема, яка розкривається в такому широкому діапазоні підходів є одна – людина перед Богом. Людина, яка оточена різноманітними зв'язками, в сутності своїй направлена на один пошук – пошук Бога, пошук основ свого буття.

Цей пошук для грецького богослова не може бути вичерпаний догматами Церкви. І ті питання, які виходять за межі догматів, спонукають людину до живого

¹ Хрисостомос Стамуліс – сучасний грецький богослов, професор теологічного факультету університету імені Арістотеля в місті Салоніки.

пошуку Істини. Вічні запити людського духу – що таке життя, смерть, краса, любов, святість – не можуть бути виголошені як догма, як щось визначене раз та назавжди. Вони спонукають людину до виходу за межі суб'єктивності, до повного розкриття її творчого духу через відчуття присутності Бога в усьому та скрізь.

Хрисостомос Стамуліс, розмірковуючи над історичним перебігом взаємовідносин між культурою та православ'ям, вказує на те, що з самого початку вони складались доволі помірковано, оскільки проблемним було вирішення питання про те, чи здатен людський розум відкрити істину поза божественним одкровенням, тобто питання про наявність в творах мистецтва будь-яких елементів істини. Богослов зауважує на тому, що ранні християнські письменники, які добре знали на античній культурі та філософії мали позитивне рішення щодо цих питань, зокрема Юстиніан та Климент Александрійський.

Також він посилається на відому теорію Юстина Мученика про те, що "семена розуму" посіяні серед усіх людей [3]. Згідно з цим поглядом, і античні філософи наближались до християнської таїни. І ті з них, які жили, базуючись на власній інтуїції, згідно зі Словом, можуть вважатися християнами. Відповідно Хрисостомос Стамуліс доходить висновку про те, що "зерна істини" поширені усюди.

Богослов зазначає, що в середні віки відсторонення від культури відбувалось з причини акцентування на тому, що філософія і культура "не спасуть". Але захоплення культурою та філософією ніколи не зникали, оскільки це важлива складова людського духу, людського запиту щодо надприродних складових її існування.

На противагу вкоріненому у православ'я баченню секулярних процесів як чогось чужого, хибного, а подекуди і бездуховного, Стамуліс вказує на те, що Бог розкривається людині в усіх формах її буття. Та лише від людини залежить чи зможе вона Його побачити. Людина – це певне дзеркало свого Бога [3]. На думку богослова, людина Православ'я повинна вміти приймати конкретну реальність та мати мужність не заперечувати її в ім'я ідеалізованого минулого. Буття людини, як і буття Церкви – це певна "метаісторія (від грец. *μεταϊστορία* – продовження історії), тобто певне зусилля щодо трактування розуміння та продовження історії" [4, с. 47]. В цьому процесі ніщо не повинне сприйматися як належне, ніщо не гарантоване і людина повинна вміти прийняти виклик. Оскільки, "людина не є якийсь "процес" без істинного існування, який мандрує як дрейфуючий човен в історичному нігілізмі" [4, с. 48–49]. Бог закликає людину до свободи та відповідальності і вона повинна сміливо займатися преображенням світу.

Значну роль в цьому процесі відіграє Церква. Вона справляє значний вплив на формування життєвої позиції віруючого. Церква, яка занадто сконцентрована на минулому та догматах має великий ризик перетворитися на одну із ідеологічних систем. Книга ΕΡΩΣ ΚΑΙ ΘΑΝΑΤΟΣ, *Докірмі үя ёван толтісрб тһс сёркωсһс*" (ЛЮБОВ ТА СМЕРТЬ, Випробування для культури втілення) починається з переказу відомого твору Ф. Донесмарка "Життя інших". На прикладі його героїв, які стали жертвами комуністичної тоталітарної системи, богослов показує силу ідеології, яка з необхідністю породжує два типи людей – підкорених та тих, хто бореться. Стамуліс виділяє декілька рис, які є спільними для будь-яких систем: вони завжди носять месіанських характер; обіцяють процвітання, але за умови повного підкорення людей та капітуляції їхньої свободи; обіцяють принести любов та мир, але використовують примус та насильство; в ім'я абстрактної та майбутньої людини, вони знищують конкретну та дійсну людину; офіційні доктрини недоторкані, та кожен, хто намілиться мати сумнів щодо них буде оголошений ворогом. У таких системах усі не мають справжнього життя, навіть

ті, хто живуть та діють на користь системи. Вони живуть і не живуть одночасно, оскільки життя їхнє не належить їм. В системі людина втрачає здатність жити своїм життям. І такий стан, у якому віра та любов відірвані від свободи людини, обов'язково породжує "монстра асимільованого ідопоклонства та лицемірства" [4, с. 72].

На думку Стамуліса, Церква як інститут іноді має спокусу слідувати таким шаблонам. Він використовує твір Донесмарка як метафору, через яку розкриваються певні релігійні установки, які призводять до помилок. Найголовніша із них – формування такого типу людини, яка не здатна жити своїми життям, а лише під контролем; загроза авторитарної церкви, яка перетворює живу віру в категоричну доктринальну систему; страх діяти вільно та відповідально тощо. Натомість покликання Церкви – мати живий діалог зі світом. Поезія, музика, наука, філософія – це все форми людського буття, через які людина шукає та розкриває сенс світу. І, оскільки світ є спільним для усіх нас, то неможливо розкрити його значення поза діалогом між усіма цими сферами, між різними поглядами [4, с. 294, 310]. На думку богослова, ми є членами одного людського співтовариства і повинні підтримувати діалог один з одним [4, с. 310].

Сам Хрисостомос Стамуліс сміливо приймає участь в такому діалозі. Можливо причиною тому є те, що богослов є одночасно і композитор, і диригент. Людина, яка в собі поєднує і релігійний, і мистецький світогляд, дивиться на світ більш широко. Богослову, який пише музику властиво бачити та чути Бога в гармонії її звуків. Його чуттєвій, творчій натурі природно почути Бога в голосах пташок, побачити Його в усіх проявах навколишнього світу.

Стамуліс цитує грецького поета Нікоса Пентзікіса "той, хто знає, як дивитися, знаходить красу усюди" [4, с. 340]. Певною мірою цей вираз є серцевиною його богослів'я. Його теологія направлена проти песимістичних тенденцій бачити навколо лише недоліки та ворогів [3]. Богослов намагається відкривати всюди прекрасне як вираз вищої Краси. Подібно до Сократа, життя якого, власне, і була його філософія, Стамуліс відкриває красу навіть в повсякденних речах в усіх формах його буття – в музиці, в теології, у фотографії, оскільки це становить стрижень його внутрішнього буття. Вміння побачити красу в пересічній події, в пересічному факті – є, безумовно, є великий дар, але ще більшим талантом є вміння показати це іншим. Хрисостомос Стамуліс ділиться зі світом своїм екзистенційним досвідом і прослідковує присутність Краси від маленьких, не важливих речей, до великих та значущих.

Як богослов Стамуліс розкриває Бога "як Прекрасного та як Красу, як Любов та як Улюбленого, а також усіма іншими Божественними титулами, які відповідають Його прекрасній та милосердній справедливості" [1, с. 138]. Бог також є "Над-сутнісною Красою" і людина покликана брати участь у Ньому.

Досить сміливим, можемо сказати, несподіваним, є припущення Стамуліса щодо природи першорідного гріха. Богослов вважає, що родовий гріх полягає в руйнуванні спілкування з вищою красою. Посилаючись на Кирила Александрійського, він припускає, що падіння людини в Раю відбулось не тому, що людина ослушалась Бога, а тому, що вона не дивувалась Творцю. Дерево життя являло собою видиму красу невидимої вищої Краси і людина повинна була підтримувати з нею зв'язок [3]. Але людина не дивувалась своєму Богові, не могла сприймати Його красу і через це трапось її падіння.

На думку богослова, втілення Ісуса Христа відбулось з метою відновлення порушеної єдності, саме для цього божественний Логос стає людиною. Стамуліс звертається до слів Достоевського "краса спасе світ" і для нього ці слова мають христологічне значення. Хри-

стос як втілена краса, відновив в собі красу людства, відкрив її багатству божественності. Але і людина, для того щоби бути спасенною, повинна бути відкритою. Вона повинна відновити здатність до здивування. Людина повинна мати невинність дитини, бачити красу творіння та хреста Ісуса. Вона повинна мати чисті почуття, щоб усюди відчувати присутність Бога. Людина повинна здобути нові очі та новий зір, які будуть здатні сприймати есхатологічне преображення світу, щоб віднині сприймати з "початку", з "кінця" кінцеву мету Творіння. Цю думку Стамулїс виражає фразою: "В моєму початку мій кінець, в моєму кінці – мій початок" [1, с. 41].

У контексті власної парадигми Хрисостомос Стамулїс переосмислює і усталене в православному середовищі вчення про смертні гріхи. Для богослова очевидним є те, що тут невірно виставлені акценти. Історично так склалося, що у православ'ї більшою мірою говориться про гріхи ніж про добродетельність. Це породжує невірну антропологію – формування людини пригніченої усвідомленням гріха та постійним відчуттям провини і, в такий спосіб, на думку богослова, світ Божий перетворюється на світ маніхейський. Визначальне значення означеного для сучасності, богослов виражає словами: "Все це відбувається в цивілізації, яка шукає, воістину з маніакальною завзятістю, демонструє, а іноді і створює девіантну – тобто таку, яка відхиляється від соціальних норм – поведінку, витісняючи на задній план добро, про існування якого вона згадує лише в певні дні" [6]. Означене положення речей, коли мова про добро, позитив, іде лише під час Паски чи Різдва, чи інших свят, є ознакою цивілізації девіантності, яка "даючи нам порцію зворушливих картин, подібних музичній паузі, отримує алібі для того, щоб продовжити свій шлях, своє існування повністю виправданою та без усіляких проблем" [6].

Богослов акцентує увагу на тому, що не існує нічого поза любов'ю Бога, отже, весь простір заповнений Його присутністю. Виходячи з означеного, простір Церкви необмежений. Стамулїс наводить приклад із одного грецького роману про хлопчика, який на свято П'ятидесятниці не пішов до церкви, а, натомість, пішов до моря. Під час прогулянки, він був надзвичайно сумним, оскільки відчував провину, що вибрав море, а не церкву. В певний момент він починає збирати кістки риб і краса висушених білих кісток викликає у хлопчика гімн славі Божій в ім'я усіх існуючих речей та істот [1, с. 249–250].

Отже, усе в природі заслуговує на любов і все може стати знаком та засобом спілкування: тварини, птахи, квіти, гори, ліса тощо. Той, хто не любить творіння, не може любити Творця. Слушною є думка теолога із університету Арістотеля (Греція) Флорін Тоадера Томоіага (Florin Toader Tomoioga) про те, що "в своєму естетичному підході грецький професор хоче охопити усе між землею та небом. Ніщо не повинне бути залишене зовні, ніщо не повинне бути викинуто" [3]. Теологію Стамулїса він слушно характеризує як цілісну теологію. На відміну від українського дослідника Андрія Баумейстера, який вважає, що "Теологічна естетика" – це один з проявів тенденції, яка полягає у намаганні видати частину теології за її ціле" [5], грецький богослов показує, що теологічна естетика Хрисостомоса Стамулїса може бути зрозумілою лише в контексті інших

його підходів та лише всі разом вони становлять цілісність. Радість переповнює християнина в тому випадку, коли він впевнений в безкінечній присутності Бога і ця впевненість виходить далеко за межі естетики. Для Стамулїса не існує різниці між святом та буденним, більше того він вважає таке розрізнення хибним. Музика, поезія, театр, кіно, філософія, наука – це не світська частина життя, а спроби надати значення цьому світові, особливо його найважливішим питанням – любові, життю та смерті. Стамулїс акцентує увагу на тому, що "сила Церкви полягає у здатності змінювати світ" [7].

Пригадуючи перші століття становлення християнства, на думку спадає залученість пересічних греків в обговорення складних теологічних проблем. Можливо це Сократ посіяв зерно живого пошуку Істини в генах цього народу. Але від тоді і до сьогодні греки жваво обговорюють непересічні питання не лише на симпозіумах, але і в буденних зустрічах. І оскільки Церква займає вагомий роль у формуванні свідомості греків та в їхньому повсякденному житті, то межі секулярного та релігійного життя тут доволі розмиті.

Наукова новизна. Уперше в українській релігієзнавчій та богословській думці розкрито новітні уявлення про місце та роль культури в православній антропології на прикладі робіт грецького богослова Хрисостомоса Стамулїса.

Висновки. Як засвідчує проведений аналіз, православ'я продовжує відігравати вагомий роль у формуванні грецької нації. В цьому контексті, започаткований Хрисостомосом Стамулїсом діалог з культурою виступає важливим фактором цього формування та пошуку ідентичності. Сам богослов дає чудовий приклад цьому діалогові, він виходить за межі університетських аудиторій, зустрічається з поетами, композиторами, акторами тощо. Його теологія є живою теологією, яка народжується не лише в кабінеті чи в бібліотеці, але й під час конкретної зустрічі в діалозі, іноді, по різному мислячих людей. Характерною рисою богослова є відкритість щодо Іншого. А головним напрямом пошуку є розкриття та показ викривленої реальності сучасної людини.

Богослов намагається показати, що присутність Христа в людині не вимірюється лише мірою її присутності на літургії чи залучення до церковного життя, але вагомим фактором також є міра її свободи. Людина не є янголом, призначення якого полягає лише у творінні волі Божої. Людина є образом та подобою Бога, вона наділена розумом, свободою, творчістю та любов'ю. Через це людина є творцем нашого світу, через культуру, мистецтво та науку, та через численні суспільні та особистісні стосунки [2]. Хрисостомос Стамулїс розкриває вагомий культуротворчий потенціал православної антропології, яка покликана перетворити цей світ на світ Любові і культура та мистецтво відіграють в цьому процесі вагомий роль.

Сам Стамулїс визначає свою теологію як "теологію ризику", водночас єдиний ризик, який в ній є – це вміння говорити про добро, любов, красу, а також про гострі питання сьогодення, отже, більшою мірою його теологію радше можна визначити як позитивну теологію, яка направлена на показ позитивних сторін сучасного людського буття, формування позитивної життєвої позиції, розкриття вміння бачити красу навколо, тобто формування такого типу людини, яка здатна буде бачити добро, красу, любов навколо себе і через себе буде утверджувати це в навколишньому світі, сміливо вступаючи з ним в діалог.

Список використаних джерел:

1. Stamoulis Chrysostomos. The Beauty of Holiness. Prolegomena to an Aesthetic Philology of Orthodoxy / Chrysostomos Stamoulis. – Athens : Akritas Publishing House, 2005. – 326 p.
2. Stamoulis Chrysostomos. The exercise of Eucharistic love [Electronic resource] / Chrysostomos Stamoulis. – 2016. – Mode of access: <https://pemptousia.com/2016/05/the-exercise-of-eucharistic-love/>
3. Tomoioga Florin Toader. The Dialogue between Orthodox Theology and Culture: the Contemporary Paradigm of Professor Chrysostomos Stamoulis (Greece) [Electronic resource] // SOBORNOST INCORPORATING EASTERN CHURCHES REVIEW. – 2017. – Vol. 37:2 92015. – с. 47–64. – Mode of access: <https://antidosis.wordpress.com/2017/01/03/florin-toader-tomoioga-the-dialogue-between-orthodox-theology-and-culture-the-contemporary-paradigm-of-professor-chrysostomos-stamoulis-greece-sobornost-incorporating-eastern-churches-review-volu/>
4. Σταμούλης Χρυσόστομος Α. ΕΡΩΣ ΚΑΙ ΘΑΝΑΤΟΣ, Δοκίμιο για έναν πολιτισμό της σάρκωσης. – Εκδόσεις : ΑΚΡΙΤΑΣ, Σελ. – 2009. – С. 434.
5. Баумейстер А. Три хибні тенденції західної теології в другій половині XX століття: [Електронний ресурс] / А. Баумейстер. – 2015. – Режим доступу: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/30182-tri-xibni-tendenciyi-zaxidnoyi-teologiyi-v-drugij-polovini-xx-stolitlya.html

6. *Стамулис Хрисостомос*. В рай с дерзновением [Електронний ресурс] / Хрисостомос Стамулис. – 2016. – Режим доступа: www.pravoslavie.ru/93542.html

7. *Стамулис Хрисостомос*. Автокефалия и православное единство [Електронний ресурс] / Хрисостомос Стамулис. – 2019. – Режим доступа: <https://globalaffairs.ru/number/Avtokefaliya-i-pravoslavnoe-edinstvo-19970>

References:

1. Stamoulis Chrysostomos. The Beauty of Holiness. Prolegomena to an Aesthetic Philology of Orthodoxy / Chrysostomos Stamoulis. – Athens : Akritas Publishing House, 2005. – 326 p.

2. Stamoulis Chrysostomos. The exercise of Eucharistic love [Electronic resource] / Chrysostomos Stamoulis. – 2016. – Mode of access: <https://pemptousia.com/2016/05/the-exercise-of-eucharistic-love/>

3. Tomoioagă Florin Toader. The Dialogue between Orthodox Theology and Culture: the Contemporary Paradigm of Professor Chrysostomos Stamoulis (Greece) [Electronic resource] // SOBORNOST INCORPORATING EASTERN CHURCHES REVIEW. – 2017. – Vol. 37:2 92015. – σ. 47–64. – Mode of access: <https://antidosis.wordpress.com/>

2017/01/03/florin-toader-tomoioagathe-dialogue-between-orthodox-theology-and-culture-the-contemporary-paradigm-of-professor-chrysostomos-stamoulis-greece-sobornost-incorporating-eastern-churches-review-vol-37-2

4. Σταμούλης Χρυσόστομος Α. ΕΡΩΣ ΚΑΙ ΘΑΝΑΤΟΣ, Δοκιμή για έναν πολιτισμό της σάρκωσης. – Εκδόσεις : ΑΚΡΙΤΑΣ, Σελ. – 2009. – 434 σ.

5. Baumejster A. Try khybni tendenciji zakhidnoji teologhiji v drugij polovyni KhKh stolittja: [Elektronnyj resurs] / A. Baumejster. – 2015. – Rezhym dostupu: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/30182-tri-xibni-tendenciji-zaxidnoji-teologiji-v-drugij-polovyni-xx-stolittja.html

6. Stamulis Hrisostomos. V raj s derznovieniem [Elektronnyj resurs] / Hrisostomos Stamulis. – 2016. – Rezhim dostupa: www.pravoslavie.ru/93542.html

7. Stamulis Hrisostomos. Avtokefaliya i pravoslavnoe edin-stvo [Elektronnyj resurs] / Hrisostomos Stamulis. – 2019. – Rezhim dostupa: <https://globalaffairs.ru/number/Avtokefaliya-i-pravoslavnoe-edinstvo-19970>

Надійшла до редколегії 11.11.19

T. B. Гаврилюк

Национальная академия статистики, учета и аудита, Киев, Украина

КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ГРЕЧЕСКОГО БОГОСЛОВА ХРИСОСТОМОС СТАМУЛИСА

Исследовано новейшее понимание места и роли культуры в христианской антропологии. Автор исходит из отсутствия перевода работ Хрисостомоса Стамулиса и отсутствия в среде украинских религиоведов и богословов представлений о диапазоне трансформаций основоположных идей православной теологии в современной греческой теологической мысли. Определено место и роль культуры в трансформациях современной греческой православной антропологии. Доказано, что новейший подход к пониманию культуры как проявления божественного в человеке дает православной антропологии новые векторы развития. Культура, во всех формах ее проявления, является не только формой духовного светского бытия, а глубинной сущностью человека, одним из аспектов образа и подобия Бога, и побуждает человека к выходу за пределы обыденности, благодаря способности восхищаться Красотой, к состоянию Любви.

Ключевые слова: православная антропология, культура, Хрисостомос Стамулис, первородный грех, спасение, ум, свобода, творчество, любовь.

Tetjana Viktorivna Ghavryljuk

National Academy of Statistics, Accounting and Audit, Kyiv, Ukraine

CULTURE FORMATIVE POTENTIAL OF THE ORTHODOX ANTHROPOLOGY OF THE CONTEMPORARY GREEK THEOLOGIAN CHRYSOSTOMOS STAMOULIS

The study aims to determine the latest understanding of the place and role of culture in Christian anthropology. The author proceeds from the lack of translation of the works of Chrysostomos Stamoulis and the absence among Ukrainian religious scholars and theologians of ideas about the range of transformations of the fundamental ideas of Orthodox theology in modern Greek theological thought. Scientific novelty lies in defining the place and role of culture within the transformations of contemporary Greek Orthodox anthropology. The newest approach to understanding of culture as an expression of the divine in man provides the Orthodox anthropology with new vectors of development. The study indicates that the Orthodoxy continues to play significant role in formation of the Greek nation. Within this context, the dialogue with culture initiated by Chrysostomos Stamoulis becomes an important factor of this formation and search for identity. Culture, in all forms of its expression, appears not only as a form of spiritual secular being, but also as the deep essence of man, one of the aspects of the image and the likeness to the God, that encourages man to go beyond the boundaries of everyday routine, and with the ability to admire Beauty, to reach the state of Love. The theologian is trying to demonstrate that presence of Christ in man cannot be measured only by man's presence at the liturgy or involvement in the life of the church, but that extent of man's freedom is also an important factor. Man is not an angel whose mission is solely to perform the will of the God. Man is the image and the likeness of the God, man is graced with mind, freedom, creativity and love. With them, man is the creator of our world, through culture, art and science, as well as through multiple social and personal relationships. Chrysostomos Stamoulis unveils significant culture formative potential of the Orthodox anthropology, in which is formed the kind of man who is able to see good, beauty, love of the world created by the God, and through herself she affirms them in the outside world boldly starting a dialogue with it. And both culture and art play important role in this dialogue.

Key words: orthodox anthropology, culture, Chrysostomos Statulis, original sin, salvation, mind, freedom, creativity, love.

УДК 280:2

DOI:10.17721/sophia.2019.14.3

I. П. Гудима, д-р філос. наук, доц.

Донецький національний медичний університет, Кропивницький, Україна

igorgudyma67@gmail.com

ЯВИЩЕ НЕОДЕТЕРМІНІЗМУ ТА ЙОГО ОСМИСЛЕННЯ В СУЧАСНІЙ ХРИСТІАНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

Дослідницьку увагу зосереджено на сучасних наукознавчих інтерпретаціях явища неопредетермінізму та спробах богословського переломлення їх через призму релігійного світогляду. Основним завданням цієї статті є дослідження оновленого розуміння фундаментального принципу науки – принципу причинності, особливостей вияву останнього в науковій та гуманітарній проєкціях. Особливу увагу зосереджено також на вивченні специфіки відображення в сучасній релігійній свідомості питань божественної каузальності, проявів іманентності божественного буття, тих компонентів релігійного вчення, де автори, які пишуть на теми релігії, намагаються локалізувати точку зосередження зусиль Бога під час реалізації ним своєї волі і промислу. Вибір і застосування її теоретико-методологічних підходів обумовлені самим предметом думки і характером поставлених завдань. Використано такі методи пізнання: загальнофілософські, спеціальні загальнонаукові теоретичні методи. Дослідження здійснено за принципом об'єктивності, із застосуванням каузального аналізу. Кінцеві результати вивчення теми приводять до висновку, що саме в питанні божественної іманентності зусилля навіть найдопитливішого розуму розбиваються об перешкоди, обумовлені самою вірою і межею тієї царини, у яку не може втручатися розум, зроблено спробу торкнутися увагою божественної каузальності, вивчити питання знаходження точок доступу, через які Бог змінює природний світ в актах чудотворення.

Ключові слова: Бог, теологія, наука, неопредетермінізм, причинність.

Глибока зацікавленість людини навколишнім світом, намагання відкрити завісу таємниці над тим, що перебуває за межею її розуміння завжди було характерним

для пізнання. Вічний та невинний пошук людини, спроби зазірнути за грань відомого відкривали перед людиною величний світ у його взаємозв'язках та, понад

це, дозволяли глибше осягнути саму себе. Однак увесь світ неосяжний і дійсними достовірними знаннями про себе він у свідомості людини презентований лише частково. Ці достовірні знання, як спосіб теоретичного оволодіння дійсністю, надає людині, як відомо, наука.

Наука як утворення, що постійно розвивається, у власній історичній динаміці та відтворенні останньої в науковій картині світу, завжди "корелює на пошук нових світоглядних ідей, які продукуються у різних сферах культури (філософії, релігії, мистецтві...)" [4, с. 499–500]. Націленість науки на поступове розкриття Істини та поглиблення набутих істинних знань, її величні сучасні відкриття на шляху розкриття таємниці геному людини, вивченні ближнього і далекого космосу, її спостережень й експериментів в царині мікросвіту не відмінюють того, що наука, намагаючись збагнути світ в його об'єктивності, усе ж розкриває лише окремих аспект реальності, "вона, – за словами фахівця з філософських проблем науки В. Стьопіна, – не вичерпує собою усієї культури, а становить лише одну зі сфер, котра взаємодіє із іншими сферами культурної творчості – мораллю, релігією, філософією" [8, с. 497–499]. І все ж у західній культурі завдяки приголомшливим здобуткам в царині космології, квантової фізики, нерівноважної термодинаміки, мікробіології, генетики, кібернетики, наука набуває все більшого впливу на свідомість.

Своєчасність та важливість обраної теми звідси обумовлюється тим, що, попри гостру зацікавленість сучасних фахівців до фізикалістських та гуманітарних експлікацій новітніх наукових здобутків, потужна інфільтрація останніх в релігійну проблематику, окремі обновленські тенденції в теології, покликані осучаснити релігійну віру, часом проходять повз увагу відповідних дослідників, не стають об'єктом спеціальної уваги науковців. А отже, головною метою автора статті є спроба поповнення тієї прогалини, яка утворилася у сфері вітчизняного студіювання названої вище теми, а також у вивченні тих прийомів та способів аргументації, що використовуються різними авторами в теоретичному виправданні та обґрунтуванні обновленських тез богослов'я. Поміж праць, які виступили важливими теоретичними джерелами для автора та дозволили йому визначитись щодо тих пізнавальних прийомів та принципів організації дослідження, які б сприяли ефективному й адекватному вивченню названої вище наукової проблеми, слід виокремити численні дослідження та публікації закордонних та вітчизняних вчених і мислителів: І. Пригожина, І. Стенгерс, С. Хоукінга, Л. Кузнецової, В. Стьопіна, І. Добронравової, О. Гриба, К. Коллінза, А. Пікока, Ф. Лелотта та інших.

Одним з найбільш розумних набуток науки останнього часу є оновлене розуміння її фундаментального принципу – принципу причинності. Він, визначаючи припустимі межі взаємовпливу одних подій на інші, вказує на те, що причина неодмінно передуює наслідку та що майбутнє не чинить впливу на минуле. Таким чином, на підставі знань про явища, що відбуваються, стає можливим висновковувати про прийдешні події, передбачати їх надходження у майбутньому. Назване положення академічної науки в сфері філософії розгорнуте у вчення детермінізму. Відомо, що філософські концептуалізації детермінізму постулюють наявність об'єктивного взаємозв'язку й взаємообумовленості речей, явищ і процесів світу, до того ж причинність постає в них лише і тільки як момент всезагальної взаємозалежності. Шерегу об'єктивно наявних взаємозв'язків явищ дійсності не притаманна причинна обумовленість (скажімо, не спричиненими, у звичайному розумінні цього терміна, є відношення симетрії, функціонування елементів в системах тощо). Детермінізм у науці і філософії ідейно протистоїть індетермінізму, де не визнається

об'єктивна причинна обумовленість явищ світу; останній, часом зводиться до телеології, коли джерелом та основою розвитку світу вважається активний телеономічний (від. грец. *telos* – мета) принцип або закон.

Ревіталізація ідейних уподобань індетерміністів відбулася в 1-й чверті минулого століття, з акцентуванням в фізиці ролі статистичних закономірностей. І хоча їх претензії показати ідейне банкрутство концепцій детермінізму та переглянути об'єктивність причинних зв'язків не виправдалися, відкриття тогочасних фізиків та подальший поступ науки примусили дослідників внести примусові істотні корективи в наукове розуміння причинності. Зокрема, виявилось, що чимало динамічних систем – фізичних, хімічних, біологічних, що потрапляють під нелінійні динамічні рівняння, набувають непередбачуваного характеру, в разі прояву на макрорівні. Адже окремі системи вважаються "нормальними" і функціонують в узгодженості з детерміністськими законами лише до певного часу – між ситуаціями біфуркації; тут їхню "поведінку" можна цілком передбачити. Проте під час тяжіння у власному розвитку до певних екстремальних змін для подальшого додання їм, з'являються два варіанти стану якості, кожен з яких може статися першим, під час проходження через так звані критичні точки, до того ж спрогнозувати – який саме варіант набуде онтологічної легітимациї увіч неможливо. Деякий час об'єкт зазнає мікрофлуктуацій поміж цими двома фізичними альтернативами, але зі збільшенням значення ключового параметра однієї з альтернатив відбувається подальше ускладнення стану – послідовна біфуркація, як чергування двох наявних станів, періоди нестабільності, коли прогнозувати стан розвитку об'єкта загалом неможливо.

Ще більш результативним вивчення феномену неідетермінізму виявилось щодо просторово-часових моделей поведінки систем. Наприклад, засобами наукового дослідження було достеменно встановлено, що в точках біфуркації такого середовища послідовні мікроміні сягають таких значень, що їх масштаб зіставляється з самою системою, яка упродовж флуктуацій змінюється, аж до появи нової якості. Дослідження в царині термодинаміки науковців Брюссельської школи – Іллі Пригожина та Ізабель Стенгерс [7, с. 432], а саме параметрів змінюваності відкритих дисипативних систем, з їх внутрішніми характеристиками нерівноваженості й не лінійності, дозволило відкрити нові горизонти розуміння питання виникнення нових "упорядкованих" систем, що було зумовлено термодинамікою таких систем.

Глибоке усвідомлення значення нового стилю наукового мислення тісно пов'язано з докорінним переглядом проблеми самоорганізації речовини у природі, здатності якої змінюватися раніше вивчалися лише в межах макроскопічних статистичних рівноважних станів. Програми вивчення нелінійних процесів самоорганізації складних систем сфокусовані на умовах нестійких станів вихідних систем та неодмінному студіюванні феномену появи стійких новоутворень, дозволяють по-новому побачити глибинні причини здатності природного світу породжувати нові форми організації. Такий стиль наукового мислення та зумовлена ним нова картина світу, пов'язані з вивченням нелінійних і невідновжених відкритих систем, демонструє нетривіальне розуміння самої матерії, її здатності до самоорганізації, аж до набуття матерією нових форм існування, поява яких зумовлена її власними внутрішніми силами і властивостями. Піднесені до світоглядних узагальнень ці приголомшливі наукові прозріння та величні академічні відкриття дають змогу більш ясно побачити світ, як такий, що самоорганізується загалом і на різних рівнях свого існування.

Зміщення фокусу уваги в межах синергетичної парадигми на феномен нестабільності й випадковості в

протіканні процесів світу спричинило закладання підвалин нового нелінійного стилю мислення та, відповідно, артикуляцію положень нелінійного детермінізму в основних дисциплінарних практиках – науці, філософії та релігії. Зміна онтологічних філософських ідей щодо характеру вихідної номології (фундаментальної закономірності світобудови) та перегляд традиційних поглядів на однозначність зв'язків та відносин у природі загалом завдячувало розвитку нерівноважної термодинаміки та запровадження у наукові студії статистичних прийомів і операцій дослідження. Для переусвідомлення місця випадковості в протіканні процесів об'єктивного світу велику роль зіграла поява квантової механіки, де основною темою наукової зацікавленості була ймовірнісна (випадкова) поведінка мікрооб'єктів.

Абсолютизація динамічних законів, скажімо у період становлення й розвитку класичної науки, які описують поведінку ізольованих й ідеалізованих об'єктів, продукувала положення механістичного детермінізму, де Всесвіт зіставлявся з годинниковим механізмом, дію якого можна цілком збагнути звернувшись до законів динаміки Ньютона. Натомість вивчення випадковості у квантових процесах показало, що передбачення науковця набувають не достовірного, а тільки ймовірнісного характеру. Такий стан речей зумовлений функціонуванням низки випадкових чинників, яке існує в статистичних множинах, наприклад в масових заходах.

Виявлення фізичної природи процесів самоорганізації в світі загалом та його окремих елементах вимусило дослідників звернути пильну увагу на біфуркаційні моделі розвитку. У них, як відомо, вихідне середовище, що підпадає під лінійні рівняння, за умов зміни значення ключового параметра (температури, тиску) може позбаватися стану стабільності. Характер взаємодії між його (середовища) елементами стає настільки інтенсивним, що саме середовище стає нелінійним. Нелінійна характеристика взаємодії елементів середовища породжує в вузлах біфуркації кілька варіантів розвитку. Одне з рівноймовірнісних рішень реалізується завдяки флуктуації, яка і визначає випадковий вибір, що зумовлює існування нової макроструктури. А отже, природа світу показала науковому мисленню новий, більш складний рівень власної організації, який за переконанням І. Пригожина, може бути глибоко осягнений з позицій "фізики становлення". Коли для епохи класичної і не-класичної науки характерними були методологічні засади "фізики буття", з її онтологізацією незмінної субстанції, як сутності й єдиної основи буття, то постнекласична наука, зосередившись на інших – квантових або релятивістських реальностях, здійснила концептуальну перебудову в науці, шляхом переходу від усвідомлення сутності, як незмінної – до динамічної стійкості в розумінні матеріальних взаємодій.

Феномен нестабільності породжує проблему, яка очікує на своє з'ясування в сфері академічної науки, і в царині гуманітарної традиції, – проблему прогнозування. Знання вихідних станів системи, де впродовж процесів самоорганізації діє чинник випадкової флуктуації, не передбачає високу ймовірність умовиводів прогностичного ґатунку щодо майбутніх станів системи загалом. Позаяк тут на авансцену виходить "його величність випадок", яким в нерівноважних станах системи не можна нехтувати, оскільки співвідношення між випадковістю й необхідністю, між флуктуаціями та детерміністськими алгоритмами, інше, аніж в стаціонарному середовищі. Поблизу вузлів біфуркації безроздільно панують мікрофлуктуації або випадковості, в той час, коли в віддалених від них позиціях існує детерміністський стан речей. Для дослідження в межах синергетики об'єктів, випадковість не менш вагома, аніж необхідність, коли "значущість флуктуації, і сама ситуація ви-

бору об'єктивно обґрунтовані, а випадковість виявляється доповненням необхідності" [2, с. 106].

Світоглядна цінність такого штибу узагальнень нині виражена через те, що об'єктивність необхідності завжди була беззаперечною, в той час, коли об'єктивність випадковості подекуди не знаходила визнання. Оцінка випадковості, як чинника виповнення прогадин власного незнання сягає ще студій Демокрита. Схожі витлумачення, з незначними, несуттєвими доповненнями, надавалися в працях філософів і природознавців – Б. Спінози, П. Гольбаха, Х. Вольфа, Ж. Ламарка та ін. Позірні підстави для міркувань, де заперечувалася об'єктивність випадковості виникали на ґрунті банальної підміни понять – коли подекуди необхідність неправомірно ототожнювалася з причинністю, а, позаяк, в дійсності все спричинено, то в ній наявна лише і тільки необхідність, а отже випадковості не має, не існує.

Концепції нерівноважної термодинаміки й теорії самоорганізації нелінійного середовища спричинили парадигмальні зрушення в сучасному природознавстві. Широке застосування статистичних прийомів дослідження відкрило нові, більш складно організовані рівні реальності, дозволило побачити випадковість як самостійний чинник, необхідну складову самоорганізації матеріального світу. В процесі становлення нелінійного середовища необхідність торує свій шлях через шерег випадковостей, коли автономна самоорганізація речовини, досягнення нею більшої упорядкованості, постає з хаотичних станів, у кінцевому підсумку зменшуючи ентропію.

Академічна наука, відкриваючи більш глибокий діалектичний зв'язок між необхідністю й випадковістю, коли перша здобуває собі свій особливий статус, дозволила переосмислити усталені положення окремих галузей знань. Наприклад, коли в межах лінійних експлікацій чинник випадковості, скажімо в концепціях еволюції, не брався до уваги, як зовнішній, неістотний, то нелінійне розуміння дійсності, де випадкові флуктуації внутрішньо властиві середовищу, дозволяє побачити його, як вирішальну складову еволюції. Дополюючи стереотипи лінійного бачення світу, як об'єданого причинно-наслідковими зв'язками детерміністського характеру, С. Хоукінг спростовував думку А. Ейнштейна, де ймовірність випадковості вважалася вкрай мізерною – "Бог не кидає жереб". З цього приводу він зауважував наступне: "Ейнштейн був двічі неправий, коли твердив, що Бог не кидає жереб, насправді Бог не тільки напевно кидає жереб, про інколи й заплутує нас, закидаючи його туди, де його неможливо побачити" [9, с. 5].

Як уже йшлося вище, істотною ознакою минулого століття став бурхливий розвиток природничо-наукових знань, техніки і технології. Очевидним також є те, що наука нарешті, здається, отримує змогу переконаливо пояснити світобудову з точки зору найменших і найбільших частин матерії. Не стоїть остеронь культурних здобутків сучасності і релігія. Її нинішнє становище стимулює релігійних ідеологів до того, аби якомога більше зусиль докладати до оновлення традиційних релігійних уявлень, зокрема й через богословське витлумачення даних сучасної науки. Новітні теологічні інтерпретації передових наукових теорій покликані засвідчити здатність релігії опанувати принципи сучасного наукового мислення і дати останньому правильне витлумачення та, врешті-решт, підтвердити значущість релігії в сучасному суспільному житті.

На шляху включення результатів природничо-наукового вивчення світу в сферу релігійного світорозуміння, теологи сподіваються отримати потужний теоретичний ресурс для нового розуміння промислительної діяльності Бога, його специфічних дій у чуді тощо. Одним із таких напрямів, який відкриває деякі апологетичні перспективи оновленого бачення чуда, є вивчення

так званих хаотичних систем, а, точніше, непередбачуваної поведінки систем, підпорядкованих закону причинності. Як йшлося вище, за певних умов динамічні системи (фізичні, хімічні, біологічні та ін..) можуть переходити у хаотичний стан, в якому їх поведінка на макроскопічному (такому, що спостерігається) рівні принципово непередбачувана (прикладом є ситуація з кліматом, зростанням популяції тварин та ін.). Найменші зміни вихідних параметрів хаотичних систем врешті-решт зумовлюють виникнення якісно нових варіантів розвитку. Схожі процеси, пов'язані з посиленням мікрозмін (мікрофлуктуацій), представлені у погоді; вони відомі під назвою "ефекту метелика" Едварда Лоренса – коли коливання крил метелика в нетрях африканської савани може виступити реальною причиною торнадо на узбережжі Північної Америки, через процеси мікрофлуктуацій, що відбуваються в ланцюжках складних взаємодій. Слід зазначити, що рівняння, які фіксують параметри змінюваності хаотичних систем, носять детерміністський характер, а це вказує на те, що коли вихідні дані тут відомі точно, достовірний прогноз майбутнього доводиться мати справу з нескінченно малими величинами, значення яких піддається встановленню тільки до певної межі, а тому стосовно цих систем завжди бути має місце так звана "евентуальна непередбачуваність". Вона пов'язана з природною неспроможністю спостерігача врахувати всі можливі мікрофлуктуації, особливо в вузлах біфуркації того чи іншого процесу, а отже, і дати більш-менш точний прогноз розвитку і зміни об'єкта дослідження.

Для теологів, які перебувають в пошуку прийнятної моделі виразу дієвості Бога у світі та одночасно виявляють зацікавленість сучасними здобутками науковців, горизонт евентуальної непередбачуваності ставив хаотичних систем виступає місцем, де вони вбачають "перст Божий", фокус зосередження його божественної сили. Нові відкриття науки в царині досліджень природи мікросвіту для них відкривають двері на шлях нового осмислення та викладу вчення про особливий промисел Бога та чудо. "Невизначеність, відкрита квантовою механікою і теорією хаосу в рамках мікросвіту, – зауважує з цього приводу протестантський теолог Джон Коллінз, – помітно надихнула деяких християнських мислителів. Позаяк світ не підпорядковується суворим законам, міркують вони, то залишається місце для чудес і свободи волі" [3, с. 274].

Російський дослідник О. О. Гриб, характеризуючи процес перегляду аристотелівської концепції причинності, вдається до поняття "квантовий індетермінізм", оперує ним та розкриває його зміст. Проте, по-суті здійснює неправомірне ототожнення цього поняття із іншим – поняттям неадетермінізму. Він також звертає увагу на те, що існуючі в середовищі релігійних інтелектуалів ідеї квантового індетермінізму дають нові творчі імпульси для богословських роздумів про канали зв'язку Бога зі світом та чудо. "Чи можливо вважати квантовий індетермінізм "вікном" в... світ божественного?" У такий спосіб ставить питання О. О. Гриб та відразу надає власної аргументованої відповіді: "Сьогодні детермінізм Лапласа скинуто з його п'єдесталу і це відкриває нові можливості для подальших богословських студій.

...Саме через квантовий індетермінізм і відбувається контакт однієї свободи з іншою. Серед різноманітних випадкових образів, статистика яких визначається хвильовою функцією, є такі, котрі під час їх ідентифікації визначаються людиною як божественні, як слова Божі. Коли ж цей образ втілено в діях, людина, через наявні в

неї релігійні відчуття та досвід церкви, все більш переконується в божественності вихідного образу" [1, с. 55].

Загалом же в історії стосунків теології та природничих наук неспроможність останніх пояснити явище з точки зору причини, що його породжує, практично завжди використовувалася релігійними діячами на користь ідеї присутності Бога у світі власного творіння. А тому практична неможливість відслідковувати найдрібніші мікрофлуктуації в певних системах, непередбачуваних і таких, що не спостерігаються людиною, виступає основою для теологічного використання постулату Бога, який пояснює та прояснює не пояснюване і незрозуміле людиною. Особливо, коли прийняти до уваги те, що результати подібних заходів навряд чи колись будуть відкриті розвитком науки, а Бог завжди залишатиметься зберігачем таємниць бо нині, як і колись, залишається правомірною латинська сентенція – *omne ignotum pro magnifico* – все невідоме вважають за чудесне.

Залучення знань неадетермінізму, аж до примусового уведення окремими теологізаторами науки принципу індетермінізму в царину пояснення низки фізичних процесів, надало широкому співтовариству теологів концептуальні підстави знову вести мову про чудо, як про вплив Бога, котрий діє на долю випадковості в природних законах з метою бути почутим, розпізнаним і, зрештою, прийнятим сучасною людиною. Католицький теолог Ф. Лелотт, зваживши на перегляд застарілих положень детермінізму, кінець кінцем заявив: "...Сучасна наука дійшла до заперечення суворого детермінізму законів і визнає в їх дії деяку царину випадковості – царину, де мають місце виключення з закономірності. В такому розумінні чудо здійснювалося б саме в цій царині, розширюючи її чи, навпаки, звужуючи. Диво виявилось б тоді втручанням Божим, що діє на долю випадковості в природних законах, задля того, щоб вплинути на нашу свідомість" [5, с. 118].

Протестантський теолог Артур Пікок, аналізуючи різні варіанти розуміння божественної промисливості, котрі скориговані на сучасні наукові здобутки, вимушений визнати наступне: "На прикладі дещипативних систем, макроскопічні стани яких виникають в результаті посилення флуктуацій на мікрорівні, Бога можна уявити як активний початок, котрий скеровує мікроподії в оточуючому світі з метою отримання великомасштабних результатів, що відповідали б його Божественній волі" [6, с. 184].

Однак продовження цієї лінії богословського опрацювання особливого промислу, чуда, тим же Пікоком визнається неперспективним. Головна богословська вада такого розуміння божественного промислу криється у тому, що дієвість Бога за таких тлумачень завжди буде усвідомлюватися лише як окремий випадок втручання та описуватися в термінах інтервенціоналізму, чого сучасна теологія намагається уникати. Нова ж риса, яка додається до інтервенціональних витлумачень, в разі залучення теоретичного ресурсу непередбачуваності в хаотичних системах, полягатиме у тому, що дієвість Бога в таких випадках завжди буде непомітною для людей. З іншого боку, побудова релігійної картини світу, яка б урахувала і використовувала дані досліджень у цій галузі науки, буде неефективною також з-за того, що на нинішній час не існує розвинутої і тим більш завершеної теорії хаотичних систем, а тому продовження богословської розробки особливого промислу, чуда в цьому напрямі поки що позбавлено сенсу бо за будь яких обставин воно буде тяжіти до того аби *obscurum per obscurius* – пояснювати незрозуміле через неясне (лат.).

Теолог Пікок власноруч оцінює стан богословського опрацювання цього питання наступним чином: "На

перший погляд уведення якостей непередбачуваності, гнучкості та відкритості в наше бачення оточуючого світу допомагає визначити можливу точку прикладення зусиль Бога, котрий діє в "провалах" причинності, закритих для зовнішнього спостереження. Проте... така Божественна діяльність буде всього лише різновидом постулату про Божественне втручання, якого ми намагаємося уникати...

Усе це приводить до висновку про те, що усвідомлення непередбачуваності, гнучкості та відкритості багатьох природних процесів і систем саме по собі не допомагає відшукати "причинний стик" або точку прикладання сили Бога в оточуючому світі" [6, с. 186].

Як видно, один із напрямів, яким намагається працювати теологія, що воліє по-новому усвідомити і пропагувати промислительну діяльність Бога, пов'язаний із залученням наукових даних. Серйозні сумніви в теологічній ідентичності пошуків присутності Бога в ізольованих актах втручання у світ або ж в прогалинах наших знань про нього, вимушують частину авторів звертати свої погляди до науки, яка (сподіваються вони) збагатить раціональні основи специфічно-християнських тверджень про Бога, способи його дій у світі тощо. В їх теоретизуваннях присутність Бога у світі пояснюється переважно в тих подіях, значна частина яких істотно змінюється через наслідки, що виявляються на макрорівні.

Центральним пунктом християнської доктрини дива завжди була відданість традиції, що, утім, не перешкоджало теологам час від часу здійснювати серйозні кроки в справі оновлення даного вчення та вести продуктивно-критичний діалог з сучасним науковим світоглядом. Такого роду відкритість до осучаснення і водночас неодмінний намір теологів протистояти згубним для віри новаціям у всі часи надавали змогу релігійній доктрині зберігати повноту власної ідентичності в межах істотного і водночас бути привабливою в очах нових поколінь вірян. Нині стало очевидним те, що наголошування теологами на методологічній обмеженості природничо-наукових дисциплін на значну міру втратило свій резонанс, а твердження про неспроможність науки до широких світоглядних узагальнень вже не так гостро акцентується релігійними теоретиками. Ці заходи невпинно відходять у минуле, поступово поступаючись місцем намаганням теологів утримувати під своїм контролем царину природничо-наукових проблем та навіть у найсміливіших намаганнях показати поступову конвергенцію наукових знань та істин божественного Одкровення.

На відміну від розуміння каузальності класичної науки, у картині світу якої Бог, який кидає жереб, був чужим та зайвим, експліковане сучасним природознавством нове бачення світу є заснованим на нелінійності розвит-

ку та плюралістичності буття. Фактор нестабільності, що виникає в вузлах біфуркації того чи іншого процесу внаслідок флуктуацій уподібнює прогноз розвитку системи підкиданню монети, коли перед об'єктом відкриваються вектори декількох варіантів майбутнього. А отже, теологи, які опрацьовують здобутки сучасної науки, знову отримали змогу вести мову про Бога, який в чергуванні необхідності та випадковості діє на долю випадку з метою миттєвої реалізації своїх нових визначень щодо світу та людини.

Список використаних джерел:

1. Грїб А. А. Квантовая физика, случай и религиозный опыт / А. А. Грїб // Наука и богословие. Антропологическая перспектива / ред. Владимир Порус. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 52–60.
2. Добронравова И. С. Синергетика: становление нелинейного мышления / И. С. Добронравова. – К.: Либідь, 1990. – 152 с.
3. Коллинз К. Джон. Наука и вера. Враги или друзья? / Джон Коллинз. – Черкассы: Коллоквиум, 2005. – 560 с.
4. Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира / Л. Ф. Кузнецова // Всемирная энциклопедия. Философия XX век / гл. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Москва: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 499–500.
5. Лелотт Ф. Решение Проблемы Жизни. Христианское мировоззрение / Ф. Лелотт. – Брюссель: Изд. "Жизнь с Богом", 1984. – 390 с.
6. Пикок А. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии / А. Пикок; пер. с англ. К. Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.
7. Пригожин И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
8. Степин В. С. Наука / В. С. Степин // Всемирная энциклопедия. Философия XX век / гл. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Москва: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 497–499.
9. Hawking S. W. Does God Play Dice? [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.hawking.org.uk/pdf/dice.pdf>.

References:

1. Grib A. A. Kvantovaya fizika, sluchaj i religioznyj opyt / A. A. Grib // Nauka i bogoslovie. Antropologicheskaya perspektiva / red. Vladimir Porus. – M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andrey, 2004. – pp. 52–60.
2. Dobronravova I. S. Sinergetika: stanovlenie nelinejnogo myshleniya / I. S. Dobronravova. – K.: Libid, 1990. – 152 p.
3. Kollinz K. Dzhon. Nauka i vera. Vragi ili druz'ya? / Dzhon Kollinz. – Cherkassy: Kollokvium, 2005. – 560 s.
4. Kuznecova L. F. Nauchnaya kartina mira / L. F. Kuznecova // Vsemirnaya enciklopediya. Filosofiya XX vek / gl. nauchn. red. i sost. A. A. Gricanov. – Moskva: AST; Minsk: Harvest, Sovremennij literator, 2002. – pp. 499–500.
5. Lelott F. Reshenie Problemy Zhizni. Hristianskoe mirovozzrenie / F. Lelott. – Bryussel: Izd. "Zhizn s Bogom", 1984. – 390 p.
6. Pikok A. Ot nauki k Bogu: Novye grani vospriyatiya religii / A. Pikok; per. s angl. K. Saveleva. – M.: FAIR-PRESS, 2002. – 304 p.
7. Prigozhin I. Poryadok izhaosa: novyj dialog cheloveka s prirodoj / I. Prigozhin, I. Stengers. – M.: Progress, 1986. – 432 p.
8. Stepin V. S. Nauka / V. S. Stepin // Vsemirnaya enciklopediya. Filosofiya XX vek / gl. nauchn. red. i sost. A. A. Gricanov. – Moskva: AST; Minsk: Harvest, Sovremennij literator, 2002. – S. 497–499.
9. Hawking S. W. Does God Play Dice? [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.hawking.org.uk/pdf/dice.pdf>.

Надійшла до редколегії 28.11.19

И. П. Гудыма

Донецкий национальный медицинский университет, Кропивницкий, Украина

ЯВЛЕНИЕ НЕОДЕТЕРМИНИЗМА И ЕГО ОСМЫСЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Исследовательское внимание сосредоточено на современных науковедческих интерпретациях явления неопределенности и попытках богословского преломления их через призму религиозного мировоззрения. Основной задачей данной статьи является исследование обновленного понимания фундаментального принципа науки – принципа причинности, особенностей проявления последнего в научной и гуманитарной проекциях. Особое внимание сосредоточено также на изучении специфики отражения в современном религиозном сознании вопросов божественной каузальности, проявлений имманентности божественного бытия, тех компонентов религиозного учения, где авторы, пишущие на темы религии, пытаются локализовать точку сосредоточения усилий Бога при реализации им своей воли и промысла. Тематизация статьи, выбор и применение ее теоретико-методологических подходов обусловлены самим предметом мысли и характером поставленных задач. Использовались следующие методы познания: общеполитические, специальные общенаучные теоретические методы. Исследование проведено по принципу объективности, с применением каузального анализа. Конечные результаты изучения темы позволяют сделать вывод, что именно в вопросе божественной имманентности усилия даже самого пытливого ума разбиваются о препятствия, обусловленные самой верой и пределом той области, в которую не может вмещаться разум; сделаны попытки затронуть вниманием божественную каузальность, изучить вопрос нахождения точек доступа, через которые Бог изменяет естественный мир в актах чудотворения.

Ключевые слова: Бог, теология, наука, неопределенность, причинность.

Ighor Petrovych Ghudyma
Donetsk National Medical University, Kropyvnytskyi, Ukraine

THE PHENOMENON OF NEO-DETERMINISM AND ITS COMPREHENSION IN MODERN CHRISTIAN THEOLOGY

The author's research attention is focused on modern science-historical interpretations of the phenomenon of neo-determinism. The author also turned his attention to attempts at a theological interpretation of such ideas through the provisions of a religious worldview. The main objective of this article is to study an updated understanding of the fundamental principle of science – the principle of causality. In addition, the author studied the features of the manifestation of the causality principle in scientific and humanitarian projections. The author's special attention is also focused on the study of the specifics of reflection in the modern religious consciousness of the ideas of divine causality. In addition, the author focused on certain manifestations of the immanence of divine being. The author was particularly interested in the specific components of religious teaching. These are the positions in which theologians try to imagine the point of concentration of God's efforts when God carries out his will and providence. It is on the question of divine immanence that the efforts of even the most inquiring mind are broken up into obstacles caused by faith itself. The limit of that area into which the mind cannot intervene is an attempt to touch the divine causality. The question of finding access points through which God changes the natural world in acts of wonderworking also remains incomprehensible.

The topic of the article, the choice and application of its theoretical and methodological approaches are determined by the very subject of thought and the nature of the tasks posed. The following cognition methods were used in the article: general philosophical, general scientific theoretical methods. The author followed the principle of objectivity, applied causal analysis. The final results of the study of the topic lead the thought to the following proposition.

Within the synergetic paradigm, the focus of scientists has shifted to the phenomenon of instability and randomness in the course of the processes of the world. This led to the foundation of a new non-linear way of thinking. It also led to the penetration of the provisions of nonlinear determinism in the main disciplinary practices – science, philosophy and religion. Ontological philosophical ideas about the nature of the original nomology (about the essence of the fundamental laws of the universe) have changed. The traditional views on the uniqueness of connections and relationships in nature are revised. This was favored by the development of nonequilibrium thermodynamics and the introduction into the scientific knowledge of statistical techniques and research operations.

In understanding the causality of classical science, as well as in the picture of the world that this science offered, God, who casts lots, was a stranger and superfluous. However, modern science offers a new vision of the world. It is based on the nonlinearity of the development of the world and the pluralism of being. The instability factor arises at the bifurcation nodes of a particular process. As a result of fluctuations, the instability factor makes the forecast for the development of the system similar to the "coin toss".

In this case, the vectors of several future options open in front of the object. Theologians carefully study the achievements of modern science. And here the theologians again got the opportunity to talk about God in a new way. God acts in alternating necessity and chance for a fraction of chance. The main goal of God is the instantaneous realization of new divine plans for the world and man.

Key words: God, theology, science, non-determinism, causality.

УДК 257.2:316.774:004(477)
DOI:10.17721/sophia.2019.14.4

О. О. Колібан, канд. філос. наук, асист.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID 0000-0002-1930-0260
kolibanoksana@gmail.com

СУЧАСНЕ НЕОЯЗИЧНИЦТВО В КОНТЕКСТІ МЕДІАТИЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

Аналізуються особливості сучасного неоязичництва в Україні та рівень представленості його організацій (Релігійного центру Об'єднання релігійних громад Рідновірів України, Руського Православного Кола та Київської громади українських рідновірів) в інформаційному просторі України. У ході дослідження було проаналізовано рівень представленості діяльності релігійних громад неоязичницького спрямування у світських, поліконфесійних та моноконфесійних засобах масової інформації й обґрунтовано його низький рівень насамперед у світських ЗМІ, визначено причини, що спонукають використання релігійними громадами неоязичників власних ЗМІ.

Ключові слова: неоязичництво, релігійна громада, ЗМІ, контент-моніторинг, медіатизація, Україна.

У питаннях розгляду процесу медіатизації релігії ми не можемо говорити про його універсальність у різних культурах та суспільствах. Аналіз діяльності окремих релігійних організацій та особливостей їх залучення до даного процесу дає змогу не лише виокремити специфіку прояву, а ще й окреслити та проаналізувати тенденції та особливості процесу медіатизації для різних релігійних громад, напрямів та конфесій.

Феномен неоязичництва в сучасній Україні, його особливості та специфіку детально описав професор **А. Колодний**. У роботах дослідниці **К. Качан** було розглянуто причини появи неоязичництва у світі та діючі неоязичницькі організації сучасної України, тоді як історик **О. Сморжевська** досліджує сучасне язичництво у міській культурі. Релігієзнавець **Є. Смульський** вивчав ідеологічні аспекти вчення Руського Православного Кола відносно питань національно-культурної ідентичності. До питання класифікації, специфіки діяльності та поширення неоязичницьких організацій звертається у своїх роботах релігієзнавець **Д. Базик**.

Водночас питання діяльності неоязичницьких організацій в Україні в розрізі медіатизації релігії не було розглянуто. Саме тому ми ставимо собі **за мету** проаналізувати рівень представленості ряду неоязичницьких орга-

нізацій (Релігійного центру Об'єднання релігійних громад Рідновірів України, Руського Православного Кола та Київської громади українських рідновірів) в інформаційному просторі України, специфіку та особливості їхньої діяльності в засобах масової інформації (далі – ЗМІ).

Як зазначалося у наших попередніх дослідженнях, медіатизацію релігії ми визначаємо як процес, що характеризується активним використанням медіа в релігійній сфері з метою виконання ряду функцій: комунікативної, культурно-освітньої, ідеологічної, пізнавальної, маніпулятивної, соціально-організаторської, рекламно-інформаційної тощо. У такий спосіб представники релігійних громад використовують ЗМІ та через них звертаються до об'єктивного/необ'єктивного висвітлення новин, подій і тенденцій тощо [3].

Зауважимо, що сучасне українське неоязичництво є неоднорідним феноменом. Ми поділяємо точку зору українського дослідника Д. Базики про виокремлення у ньому двох основних напрямів і беремо її за основу.

Перший напрям – це **українські язичники**. До їх числа входять громади Українських Язичників "Православ'я" та Релігійний центр Об'єднання релігійних громад Рідновірів України на чолі з Волхвиною Зореславою (в миру Г. Лозко), "Руське Православне Коло", очолюване

Світовитом Пашником (в миру – Віктором), та громада "Трійця" у м. Києві, яку очолює Е. Добжанський, громада "Руси" на чолі з Відій Арсенією (в миру – О. Туз).

Другий напрям – це **ведисти** – Родове Вогнище Рідної Православної Віри (далі РВ РПВ) або Відичне Православ'я, офіційно зареєстроване з центром у м. Києві на чолі з Верховним Волхвом В. Кіровським [1].

Детальніше в нашому дослідженні ми зосередимо свою увагу на висвітленні у ЗМІ діяльності Релігійного центру Об'єднання релігійних громад Рідновірів України, "Руського Православного Кола" та Київської громади українських рідновірів з огляду на їх поширеність та наявний матеріал, наданий їх представниками у ході засідання круглого столу "Сучасне язичництво (неоязичництво) у міській культурі: український та європейський контексти" (18.10.2019, м. Київ).

Як зазначалося у наших попередніх дослідженнях, засоби масової інформації, що висвітлюють релігійні питання, можна умовно поділити на світські та конфесійні. Останні, у свою чергу, поділяються на поліконфесійні та моноконфесійні. Поліконфесійні медіа інформують про події різних релігійних організацій, у їх матеріалах наявний плюралізм [3].

Оскільки на етапі становлення незалежної української держави у 90-х роках ХХ століття конфесійні видання і видавництва були практично відсутні, то з прийняттям у 1992 році Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" розпочався процес активного розвитку і релігійних громад, і їх друкованих ЗМІ, зокрема преси. Релігійні організації отримали право самостійно займатися видавничою діяльністю та проводити незалежну від держави інформаційну роботу. На сучасному етапі української державності релігійні засоби масової інформації як сегмент національного інформаційного простору здебільшого моноконфесійні.

Поліконфесійні релігійні інформаційні проекти на сьогодні представлені лише у мережі інтернет. Серед них найбільш відомим та авторитетним є "Релігійно-інформаційна служба" України (далі – РІСУ), авторські матеріали якої здебільшого виступають прикладом дотримання толерантності та віротерпимості до всієї релігійної палітри, що представлена на теренах нашої держави.

Контент-моніторинг та аналіз світських ЗМІ (зокрема електронних) засвідчив наступне: релігійні організації неоязичницького спрямування досить рідко з'являються у матеріалах всеукраїнських видань. Трохи частіше про них пишуть в обласних виданнях, проте, як правило, це пов'язують з язичницькими обрядами та звичаями, що збереглися в Україні. Наприклад, на громадському медіа Львова "Твоє Місто" [7] розповіли про львівських рідновірів, про відзначення свята Івана Купала у Запоріжжі на Хортиці [2]. Також знаходимо новини з життя досліджуваних релігійних громад у вигляді прецедентів, зокрема, коли сільська рада на Житомирщині відібрала у рідновірів трьох дітей (випуск новин ТСН каналу 1+1, серпень 2017), невідомі поглинулися над святилищем рідновірів на Хортиці, чи спалили дерев'яну скульптуру Перуна [6]. Отже, як бачимо, висвітлення діяльності неоязичницьких організацій, що діють в Україні, не набуває широкого розповсюдження в світських електронних ЗМІ.

Водночас у поліконфесійних проектах, зокрема на інформаційній платформі РІСУ міститься інтерв'ю з лідером неоязичницької організації – Г. Лозко, у якому вона дає наукове висвітлення теми неоязичництва в сучасній Україні, стаття С. Грабовського "Новоязичництво і проект "української України" та декілька новин про діяльність релігійного центру за 2013 рік, матеріал Олени Піддубної про давньослов'янські святилища на

Хортиці. Інших свідчень про діяльність неоязичницьких організацій контент-моніторинг не дав.

Таким чином, ми констатуємо відсутність широкого представлення у світських та поліконфесійних ЗМІ новин та матеріалів про неоязичницькі організації та їхню діяльність в Україні.

Варто зазначити також, що неоязичництво у сприйнятті українського соціуму має неоднозначну оцінку. Як зазначає Д. Базик, "процес формування неоязичницького руху в Україні не набув належної кристалізації, тобто своєї як віроповчальної, так і організаційної завершеності. А отже, українське рідновірство репрезентує себе не як традиційний, а швидше як штучно створюваний неорелігійний феномен" [1].

На думку представників релігійних громад, їх низька представленість у світських ЗМІ пов'язана з низкою взаємообумовлених чинників. З-поміж найбільш суттєвих зазначають нечисленність громад, відсутність прес-служб організацій як таких та ініціативи віруючих давати інтерв'ю, представляти свої погляди та світоглядні установки, особливості проведення обрядів та ставлення до представників інших релігійних громад, відсутність фінансової можливості участі у різного роду поліконфесійних заходах, непорозумінням організаційного характеру, пов'язаних з небажання журналістів зазначати їх у світських ЗМІ як "жреців", "волхвів" тощо).

Саме з цих вищезначених причин тема медіатизації релігії в неоязичницьких організаціях розкривається найбільшою мірою через діяльність моноконфесійних ЗМІ, тобто через власні канали.

Контент-моніторинг моноконфесійних ЗМІ розпочнемо з розгляду діяльності **Релігійного центру Об'єднання релігійних громад Рідновірів України**. Рішення про його створення було прийнято на Першому Всеукраїнському соборі Рідної віри 25 серпня 1998 р. Відповідно до даних Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України, у звіті про мережу церков та релігійних організацій зафіксовано реєстрацію п'яти релігійних громад та одного друкованого видання.

На сьогодні Центр має офіційний веб-сайт (<http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/stati.html>), що вміщує інформацію про діяльність організації, етичні засади її функціонування, новини з життя громад, контакти всіх діючих центрів в Україні тощо. На сайті також розміщено інформацію про обряди та звичаї, культу та рідних богів, календар та свята поточного місяця тощо. Таким чином, змістовне наповнення відповідає основним напрямкам роботи релігійної організації та висвітлює актуальні новини з життя представників.

Релігійна організація з 1995 року видає часопис "Сварог". З 2014 року видання носить назву "СВАРОГ. Філософія. Етнологія. Релігієзнавство. – Журнал Релігійного центру Об'єднання рідновірів України. Засновником та головним редактором якого є доктор філософських наук, професор Галина Лозко. Видання містить статті послідовників руху та розкриває актуальні питання з життя релігійної громади. Часопису додають сталості **традиційні рубрики**. Наприклад, **"Сторінка головного редактора"** містить коротку історію видання та вітання, що надходять від читачів і шанувальників "Сварога". Рубрика **"Події"** висвітлює поточні новини, **"Богознавство"** – це матеріали адептів про рух. Також є відповідні рубрики, де розміщують історіографічні джерела з історії рідної віри слов'ян – критичні матеріали щодо чужовір'я (**"Бий, Перуне!"**), рідновірську поезію, філософську поему (**"Велесич"**), календар рідних свят, обряди і т. ін. (**"Коло Свароже"**), казки, приказки, загадки для дітей (**"Божатко"**). У рубриці **"Світовид"** розміщено інформацію про інші народи, у яких нині іс-

нує або ж відроджується рідна віра, а **"Книжковий огляд"** – це про нові видання, які вийшли протягом останнього періоду; та підрубрика **"Арійська музика"** з оглядом порівняно нових аудіо-альбомів, які можуть бути цікавими сучасним рідновірським меломанам.

Таким чином, можна стверджувати, що цільовою аудиторією, до якої більшою мірою звернений проект є як молодь, так і старше покоління й діти. Ми пов'язуємо це з успішною реалізацією створення універсального видання. Більше того, змістовне наповнення та актуальність інформації на офіційному сайті та у власному журналі "Сварог" все ж свідчить про зацікавленість adeptів бути представленими в інформаційному просторі України.

Наступна організація – **Руське Православне Коло** – утворена у 2007 р. внаслідок розколу Родового Вогнища Рідної Православної Віри. Очолює об'єднання верховний волхв С. Пашник, а центр розміщується в місті Запоріжжі. Релігійна організація має офіційний веб-сайт (<https://svit.in.ua/>), де розміщена історична довідка про організацію та її документація, юридичні адреси та телефони громад. Окремими рубриками представлені символи віри, обряди, молитви, календар, святині, книги. Варто відзначити оперативне оновлення рубрики "Новини" та змістовне наповнення сайту. Є активне посилання на діючу сторінку в соціальній мережі Facebook (Руське Православне Коло), чотири канали на відеохостингу YouTube, проте вони ще перебувають у стадії розробки та орієнтовані на подальший розвиток і наповнення. Також діє інформаційний ресурс "Вісник рідновіра" (<http://ridnovir.in.ua/>), що містить новини, оголошення та інтерв'ю волхвом Руського Православного Коло – Світвитом. Власними силами, без офіційної реєстрації, щорічно видається календар та розповсюджуються листівки про діяльність релігійної організації.

І третя організація, діяльність якої ми ставимо собі за мету розглянути у даній статті – це **Київська громада українських рідновірів**, що утворена 2015 р. та діє на чолі зі жрецем Зореславом (Віктором) Фіалковським. Власна моноконфесійна діяльність більшою мірою орієнтована на соціальну мережу – Facebook, де діє сторінка Київської громади українських рідновірів (<https://www.facebook.com/pg/pravoslavnya/posts/>), Шаяна Володимира Петровича – українського філософа, основоположника Відродження Рідної віри українців, Віри Предків, та одного з перших дослідників "Велесової Книги" (<https://www.facebook.com/ShayanVolodymyr/>), Велесової книги ("послання Пращурів, що навчає нас відстоювати рідну землю, шанувати пам'ять про своїх Предків, зберігати свою віру та розбудовувати самостійну національну державу"). На вищезгаданих сторінках можна знайти інформацію про діяльність релігійної організації, звіти про проведені заходи, особливості культової практики та матеріали, патріотично налаштовані статті та заклики. Загалом констатуємо достатню активність цих ресурсів.

Отже, здійснивши контент-моніторинг світських видань у питанні висвітлення діяльності релігійних організацій неоязичницького спрямування та проаналізувавши їх представленість в електронних ЗМІ України (як всеукраїнських об'єднань, так і локальних; таких, що діють з 90-х років ХХ ст. та утворені внаслідок розколу кілька років тому), а саме Релігійного центру Об'єднання релігійних громад Рідновірів України, Руського Православного Коло та Київської громади українських рідновірів, ми підтвердили, що рівень представленості у світських ЗМІ досить низький. На нашу думку, це пов'язано насамперед з нечисленністю громад порівняно з іншими релігійними організаціями, що діють в Україні.

Окрім того, ми вважаємо, що журналісти світських ЗМІ поширюють інформацію про діяльність тих релігійних громад, що мають відповідні прес-служби, охоче надають інформацію про життя своїх громад у контексті підтримки релігійними громадами того чи іншого напрямку державної політики. Варто враховувати також і той факт, що нечисленні релігійні організації (як новостворені, так і ті, що існують) належним чином не взаємодіють між собою та з іншими релігійними громадами і не завжди формують громадську думку щодо позитивного спрямування своєї діяльності, а переважно задовольняють конституційне право особи на свободу переконання та свободу віросповідання. Водночас особливість входження неоязичницьких організацій в інформаційний простір України характеризується створенням власних каналів, наповненням їх актуальною, на їхній погляд, інформацією, нечисленністю з огляду на загальну кількісну представленість. Можна простежити, що більш давні релігійні організації мають власний сайт, тоді як новоутворені громади більшою мірою орієнтовані на уже діючі соціальні мережі та проводять свою інформаційну діяльність на окремо створених сторінках.

Таким чином, на нашу думку, сьогодні зарано стверджувати про тотальність медіатизації релігії в Україні. Для визначення ж загальних особливостей цього явища вченим-релігієзнавцям доцільно звернутися до аналізу офіційних інформаційних ресурсів релігійних громад, а також до представленості інших зареєстрованих, але менш поширених та нечисленних неоязичницьких організацій у різних ЗМІ, та продовжити аналіз особливостей входження кожної з них до інформаційного простору України.

Список використаних джерел:

1. Базик Д. Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/15158-neoyazichnictvo-v-suchasnix-religijnix-shukannayah-ukrayinciv.html>. – Назва з екрана (22.10.2019).
2. Вогняне колесо, стрибки, вінкоплетення: на Хортиці відзначили свято Івана Купала [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.5.ua/regiony/vohniane-koleso-strybky-vinkopletennia-na-khortytsi-vidznachyli-sviato-ivana-kupala-172363.html>. – Назва з екрана (22.10.2019).
3. Задоянчук О. (Колібан О.) Mediatization of religion in Ukraine / О. Задоянчук (О. Колібан) // Вестн. КазНПУ ім. Абая, серія "Соціологічне і політичне науки" № 1(61) – 2018. – С. 108–111.
4. Качан К. Є. Явище сучасного українського неоязичництва / К. Є. Качан // Нова парадигма. – 2014. – Вип. 121. – С. 134–144.
5. Колодний А. Неоязичництво-рідновірство України у його суті і перспективах / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48. – С. 239–252.
6. На запорізькій Хортиці невідомі вандали спалили дерев'яного Перуна [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zp.depo.ua/ukr/zp/na-zaporizkij-khortici-nevidomi-vandali-spallili-derev-yanogo-peruna-20171013657722>. – Назва з екрана (22.10.2019).
7. Сварог на знесінні. Як живуть львівські рідновіри [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://tvoemisto.tv/exclusive/svarog_na_znesinni_yak_zhyvut_lvivski_ridnoviry_90562.html. – Назва з екрана (22.10.2019).
8. Сморгевська О. Постмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті) : монографія / Оксана Сморгевська. – Київ : Олег Філюк, 2017. – 196 с.

References:

1. Bazyk D. Neoyazychnictvo v suchasnykh religijnnykh shukannakh ukrayinciv [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/15158-neoyazichnictvo-v-suchasnix-religijnix-shukannayah-ukrayinciv.html>. – Nazva z ekrana (22.10.2019).
2. Vohniane koleso, strybky, vinkopletennia: na Khortytsi vidznachyli sviato Ivana Kupala [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.5.ua/regiony/vohniane-koleso-strybky-vinkopletennia-na-khortytsi-vidznachyli-sviato-ivana-kupala-172363.html>. – Nazva z ekrana (22.10.2019).
3. Zadojanchuk O. (Koliban O.) Mediatization of religion in Ukraine / O. Zadojanchuk (O. Koliban) // Vestn. KazNPU im. Abaja, seryja "Sotsyologicheskyye u polytycheskyye nauky" # 1(61) – 2018. – pp. 108–111.
4. Kachan K. Ye. Javyshhe suchasnogho ukrayinskogho neoyazychnictva / K. Ye. Kachan // Nova paradyghma. – 2014. – Vyp. 121. – pp. 134–144.

5. Kolodnyj A. Neojazychnyctvo-ridnovirstvo Ukrainy u jogho suti i perspektivakh / A. Kolodnyj // Ukrainsjke religijeznavstvo. – 2008. – # 48. – pp. 239–252.

6. Na zaporizkij Khortyci nevidomi vandaly spalylы derev'janogho Peruna [Elektronij resurs]. – Rezhym dostupu: <https://zp.depo.ua/ukr/zp/na-zaporizkij-khortyci-nevidomi-vandali-spalili-derev-yanogo-peruna-20171013657722>. – Nazva z ekrana (22.10.2019).

7. Svarogh na znesinni. jak zhyvut' l'vivskij ridnoviry [Elektronij resurs]. – Rezhym dostupu: http://tvoemisto.tv/exclusive/svarog_na_znesinni_yak_zhyvut_lvivski_ridnoviry_90562.html. – Nazva z ekrana (22.10.2019).

8. Smorzhevsjka O. Postmodernistsjki viziji religijnosti: suchasne jazychnyctvo u misjij kulturi (Ukraina v zaghalnojevropejskomu konteksti) : monohrafija / Oksana Smorzhevsjka. – Kyjiv : Oleg Filjuk, 2017. – 196 p.

Надійшла до редколегії 28.10.19

О. А. Колибан

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

СОВРЕМЕННОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО В КОНТЕКСТЕ МЕДИАТИЗАЦИИ РЕЛИГИИ В УКРАИНЕ

Анализируются особенности современного неоязычества в Украине и уровень представленности неоязыческих организаций (Религиозного центра Объединение религиозных общин родноверов Украины, Русского Православного Круга и Киевской общины украинских родноверов) в информационном пространстве Украины. В ходе исследования был проанализирован уровень представленности деятельности религиозных общин неоязыческого направления в светских, поликонфессиональных и моноконфессиональных средствах массовой информации и обоснован его низкий уровень, прежде всего, в светских средствах массовой информации, установленны причины, побуждающие религиозные организации неоязычников использовать собственные СМИ.

Ключевые слова: неоязычество, религиозная община, СМИ, контент-мониторинг, медиатизация, Украина.

Oksana Oleksandrivna Koliban

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

MODERN NEO-PAGANISM IN THE CONTEXT OF MEDIATIZATION OF RELIGION IN UKRAINE

In the article analyzes the features of modern neo-paganism in Ukraine and the level of its organizations representation in the information space of Ukraine. The study analyzed the level of representation of neo-pagan religious communities in secular, multi-religious and mono-religious media. Content monitoring and analysis of the secular media (including electronic media) has shown that religious organizations of neo-pagan orientation rarely appear in the materials of all-Ukrainian editions. They are written about little more often in regional editions, however, as a rule, it is related to pagan rites and customs that have been preserved in Ukraine. Thus, coverage of activities of neo-pagan organizations operating in Ukraine is not represented widespread in the secular electronic media. The low level of representation in the secular media causes a number of reasons, namely: the small number of communities, the absence of press services of organizations, the lack of initiative of believers to give interviews, the lack of financial opportunity to participate in various multi-religious events, etc. However, in a multi-religious projects, particularly in the information platform "Religious Information Service" of Ukraine, rare materials and appeals to life issues of neo-pagan organizations are contained. Thus, we note the lack of widespread coverage of news and materials of neo-pagan organizations and their activities in Ukraine in secular and multi-religious media. Due to above named reasons, theme of mediatization of neo-pagan religion organizations revealed more through activity multi-religious media, ie through their own channels. The feature of joining the information space of Ukraine of neo-pagan organizations is characterized by creating their own channels, filling them with relevant information, based on their view, and lack of overall numerical representation. It can be traced that older religious organizations have their own site, while newly created communities are more oriented to already existing social networks and conduct their informational activities on separately created pages.

Keywords: neo-paganism, religious community, media, content monitoring, mediatization, Ukraine.

УДК 27-523

DOI:10.17721/sophia.2019.14.5

О. В. Мороз, канд. філос. наук

Кременецька обласна гуманітарно-педагогічна академія ім. Тараса Шевченка, Кременець, Україна

КВІНТЕСЕНЦІЯ ДУХОВНИХ ХРАМІВ ВОЛИНИ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ У ПРОПОВІДІЯХ АРХІЄПІСКОПА ВОЛИНСЬКОГО І ЖИТОМИРСЬКОГО ДИМИТРІЯ

У контексті проповідей архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія, виголошених під час урочистостей з нагоди відкриття православних храмів Волині кінця ХІХ – початку ХХ століття, проаналізовано та розкрито символічно-сутнісні ознаки православного храму, його роль у житті православних адептів. Зазначається, що духовний храм є Царством Божим на землі, джерелом і споконвічним охоронцем духовно-релігійних цінностей. Він постає символом поривань людської сутності до небесного, вічного, сакрального. Духовний храм виступає святим і соборним місцем: святість цього осереддя розкривається через концентрацію могутньої та величної сили Духа Святого, соборність храму полягає в об'єднувальній силі віруючих усіх народів. Цінність духовного храму, на переконання архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія, визначається не зовнішньою оздобою, а через здійснення в ньому святих Таїнств православної церкви. На сучасному етапі справжнім раєм для людини стає Божий храм – своєрідний дім Господа, у якому душа віруючої людини знаходить спокій і утихомирення. Збагачення людського існування відбувається не через матеріальні статки і багатства, а через праведну молитву – вона є прикрасою і оздобою будь-якого храму, скарбницею і джерелом Божої благодаті, що зміцнює душу людини. Світоглядно-релігійні погляди архієпископа Димитрія апелювали до навернення тогочасних православних віруючих на істинний вірний шлях осмислення Божої сутності, акцентування уваги на присутності Бога в кожному з моментів людської екзистенції. Водночас сакральність буття виражалася через зв'язок людини з Богом, Ісусом Христом та Дівою Марією.

Ключові слова: православний храм, архієпископ, душа, віра, смиренність, праведність, Боже Слово, молитва, православний адепт.

Сакральньо-символічним місцем єдності людини та Бога виступає духовний храм, який є Царством Божим на землі в єдності трьох його сфер – Божественної, небесної та земної. Духовний храм – осередок історії та архітектури, освіти і культури, джерело й споконвічний охоронець духовно-релігійних цінностей. Він відкриває людині шлях до віри, Вищої Істини, Добра, спасіння та вічного життя людської душі. Об'єднуючи правдивих усіх часів і народів, духовний храм, вибудовуючись із земних потреб і життєвих проблем, постає символом

поривань людської сутності до небесного, вічного, сакрального. Цей релігійно-духовний осередок об'єднує смертних і гріховних людей єдиною вірою, спрямовує їх духовні зусилля до небесного.

Відкриття нового духовного храму завжди було радісною подією для місцевих жителів, зокрема мешканців Волинського краю кінця ХІХ – початку ХХ століття. Духовні храми як осередки релігійно-культурного вогнища відігравали важливу роль у житті регіону, який здавна відзначався високою релігійністю своїх мешкан-

ців. Визначна подія супроводжувалася виступами провідних духовних наставників, носіїв одвічних християнських чеснот, одним із яких був тогочасний архієпископ Волинський і Житомирський Димитрій (Климент Іванович Муретов). Актуальність аналізу текстів проповідей цього православного церковного діяча є беззаперечною, оскільки дасть змогу не тільки осмислити сутність смислово-символічних форм архітектурних компонентів тогочасних храмів, розкрити їх сакральні особливості, але й у контексті сьогодення відстежити єднання світоглядно-релігійних поглядів сучасних православних адептів і духовної спадкоємності попередніх поколінь в осмисленні сутності православного храму, визначенні його місця у життєтворчості людини, її навернення до споконвічних християнських чеснот.

Мета та завдання цієї роботи полягають в аналізі основного символічного змісту архітектурних форм православного храму кінця XIX – початку XX століття Волинського регіону в контексті проповідей архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія, щоб з'ясувати їх змістове наповнення, донести до сучасного покоління духовно-сакральне значення релігійного храму.

Здавна вважалося, що духовний храм виступає святим і соборним місцем. Святим, тому що в ньому зосереджена сила Духа Святого; соборним, оскільки об'єднує собою віруючих усіх народів. Божий Храм – це місце існування Бога, куди людина приходить для молитви, що є свідченням її щирої та істинної любові до Бога. "Християнський храм величний не своєю зовнішньою красою, а через здійснення в ньому святого Таїнства спокутної жертви Тіла і Крові Єдиного Сина Божого" [5, с. 1478]. Возвеличення сутності здійснення святих Таїнств православної церкви, постійна пам'ять про них – обов'язок будь-якого православного віруючого.

Архієпископ Волинський і Житомирський Димитрій, аналізуючи історію становлення християнства, стверджує: "Спочатку істинні християни молилися в підземеллях і печерах, однак їх молитви проходили через небеса небес і лінули до самого престолу Божого. На шляху свого удосконалення людство спорудило культові споруди, де спілкування з Богом набуло особливої величчя та значущості, таємничості та відвертості. Тому духовний храм сприяє піднесенню людських сердець до неба та Бога, утихомиренню душі та розуму від земних помислів" [5, с. 1479]. Для досягнення цього, на переконання архієпископа, потрібно не тільки словами, але й праведними ділами і відповідною поведінкою засвідчити свою любов до Дому Божого як місця поселення Божої слави, істинного дому Небесного Отця, в якому душа людини знаходить смиренність і радість, черпає скарби Божої благодаті, світла, життя, Духа, сили, священства і спасіння.

Кожний православний адепт повинен відвідувати місце поселення Божої слави, приходить на Божественні літургії. Бог дав шість днів для життєвих клопотів, праці, вирішення повсякденних питань, а сьомий – для Його возвеличення. "Людина, яка забуває про цей день, забуває про все, що зробив для неї Господь, котрий перетерпів за усіх людей страждання та смерть. Чи варта така людина Божої милості? Суд її неминучий і загинеть їй не дрімає" [5, с. 1481]. Бог позбавить будь-яку людину від всякої скорботи, нужди і печалі за умови постійних відвідин духовного храму в свята, дотримання Божого слова та виконання Його Заповідей. Усі православні християни повинні цінувати і возвеличувати кожне Слово Господа, оскільки воно служить для навчання, виправлення, звільнення від людських гріхів. "Хто істинно любить храм Божий як осередок Божої слави, той перебуває в ньому з глибокою увагою, сердечним

розчуленням, оскільки в ньому людина бесідує з самим Богом, проникає в сутність Божих слів" [5, с. 1485]. Людині варто тільки прийти до храму і пильно прислухатися, щоб зрозуміти, що потрібно для власного спасіння.

Істинно віруючий православний адепт приходить у духовний храм не для розваг та веселощів, а виключно для молитви. Молитва в храмі несе в собі велику міцність, під час її здійснення людина немов би стоїть перед самим Господом. Чим сердечніша та щиріша церковна молитва, тим більш помічною є домашня молитва. Чим сильніше та щиріше людина молиться у храмі, тим більш рятівною, корисною, чудотворною є особиста молитва кожного індивіда. "Якщо любити Божий храм, приходить туди частіше з щирим бажанням духовного просвітництва і освячення, з відданою молитвою на устах та в серці, тоді любов до Божого Храму принесе неймовірні блага від Отця Небесного, який благословить усіх людей, як своїх дітей" [5, с. 1485].

Храм Божий – це місце, куди людина поспішає, щоб наповнити благими намірами внутрішнє єство. В храмі душа людини знаходить такий спокій, який не може бути куплений будь-якими багатствами. "Духовний храм – це істинний рай Божий для душі віруючого, це небо на землі" [6, с. 125]. Архієпископ Димитрій наголошує на тому, що все, що отримувала душа в раю раніше, недоступне зараз. Перші земні люди насолоджувалися образом Бога, розмовами з Ним, але їх первородний гріх позбавив єдності з Творцем. На сучасному етапі цим раєм для людини стає Божий храм – своєрідний дім Господа, у якому душа віруючої людини здобуває все, що втратила через первородний гріх.

Рай був місцем близького спілкування людини з Богом, подібно до того, як люблячий син спілкується зі своїм батьком, вірний друг з вірним товаришем. В результаті первородного гріха людина за власною волею відпала від Бога, однак любов Бога до людини не зменшилася. "Щоб повсякчас люди могли чути Слово Боже, Він наказав святим Євангелістам та Апостолам передати все, що вони чули від пречистих вуст. Тепер і ми, грішні, можемо бачити Його, слухати Його і відчувати Його у Його святому храмі" [6, с. 127]. Через образ Божий, відображений на іконах, у словах з Євангелія, під час здійснення святих Таїнств людина, прийшовши до Храму Божого, повсякчас відчуває присутність Вищої сили.

Розкриваючи символічний зміст інтер'єрних елементів храму, архієпископ Волинський і Житомирський Димитрій осмислює сутність Бога, який постає як всеблагий Творець, мудрий та всемогутній Мислитель, милосердний Відкупитель, всеправедний Суддя, якому людина відкриває душу, розказує про свої переживання і потреби [6, с. 136]. Під час відвідин храму людина може отримати утихомирення для власної совісті, відновлення особистої віри, любові до світу і сердечного спокою для себе. Церква вчить, що людина може просити молитвою у Господа, за що вона повинна Йому дякувати.

Перші люди на Землі, перебуваючи в раю, були безтурботними, здоровими та безсмертними. Через первородний гріх людину Господь позбавив багатьох речей: слави і честі, щастя і блаженства. Господь бажав, щоб люди шукали утіх у своїх побратимів, але там панує лише підлість і підступність, ненависть і зрада. Однак, незважаючи на вищезазначене, для людей, які прагнули безсмертя і вічного життя, Господь подарував духовний притулок – духовний храм, де відбувається занурення в істинний дім Небесного Отця. "Всі діти християнської церкви завжди і повсюди вкриті благодатним покровом Батька свого" [7, с. 1421]. Архієпископ Волинський і Житомирський Димитрій наголошує на тому, що під таким покровом і захистом справжній християнин не

може бути нещасним. Якщо Господь буде жити у душі кожної людини, в її серці, Він нагородить людину таким терпінням, яке мають усі Святі Отці.

"Багаторічна праця і турбота закінчилися благословенним успіхом" – перші слова промови архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія при освяченні храму в Корецькому жіночому монастирі. Відкриття храму він асоціює із відкриттям небесних воріт, через які будуть виходити і входити ангели, доносячи молитви прихожан до престолу Божого на небі, таким чином приносячи благодать і милість. Завершення будівництва храму – вагомий крок у розвитку духовних осередків істинного сповідання Божого Слова, хоча цей крок є не остаточним. "Бог живе в місцях возвеличення слави своєї, щоб людина знала, де знаходити Його, в якому місці поклоняться Йому. І виповниться над нею ця древня обітниця: "Вселюся в них і буду їм за Батька, і вони будуть мені синами й дочками" [7, с. 1422]. Духовний храм – місце навернення людини до Бога для прийняття від Нього світла та істини, Духа і життя, благодаті і милосердя.

Зовнішній вигляд храму, його декоративна оздоба слугують образом внутрішнього духовного храму кожної людини. Аналізуючи культові елементи духовного храму, архієпископ Волинський і Житомирський Димитрій увагу переносить на внутрішній духовний храм кожної людини, де головну роль відіграє людське серце як духовно-релігійний осередок, джерело зародження та поширення Слова Божого, істинної православної віри. "Яке у людини серце, такою людиною вона і є, таким є спосіб її мислення і роздуми, такими є її бажання та наміри, слова і вчинки" [7, с. 1425]. Людина у житті повинна повністю віддати своє серце Богу, щоб воно було осередком істинної віри, поклоніння Всевишньому.

Наступним етапом на шляху духовного становлення особистості є насичення серця постійною пам'яттю про Бога. "Хоч би що ви робили, хоч би про що ви думали, ви це робите перед очима самого Господа і всяка лукава думка є образою для Нього, вона веде до Суду Божого, що чекає на нас після смерті" [7, с. 1427]. Духовно укріпитися допоможе думка про тимчасовість земного існування людини, яка повинна пам'ятати про смерть як закінчення земного шляху і початок небесного, про Суд Божий після смерті. Духовно утвердитись людині допомагає істинна, жива і міцна любов до Бога, яка є життєвою силою серця. Вона веде людину до всього благого, святого і небесного, піднімає її над усім земним і тлінним.

Людський індивід, який прийшов у цей світ, володіє свободою. Але ця сутність свободи є оманливою, оскільки, за словами архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія, людина зв'язана вузлами піклування і життєвих турбот, які не дають їй вільно дихати душею навіть у свята [7, с. 1431]. Людське існування, свобода обмежені світськими правилами і звичаями, забавами і розвагами, від яких важко звільнитися, щоб з чистотою сердечною прийти у храм для молитви. Людський індивід звик до розкішного життя, повного спокус, які в кінцевому підсумку потоплять його душу назавжди – основний мотив-засторога у проповіді архієпископа Димитрія під час освячення храму в Любарському жіночому монастирі. Збагачення людського існування відбувається не через матеріальні статки і багатства, а через праведну молитву – вона є прикрасою і оздобою будь-якого храму, скарбницею і джерелом Божої благодаті, що зміцнює душу людини. Благодатна молитва повинна постійно лунати із людських уст і серця.

Господь звільнив людину від усіх "вузлів", якими вона прив'язана до цього світу, тому її головним завданням є самостійне звільнення душі і серця від "ниток" мирських турбот, якими вона тісно прив'язана до навколишнього

буття. У цьому проявиться істинна свобода духу людини, яка є показником волі та незалежності. Архієпископ Димитрій закликає: "Господь відсторонив вас від всього, що відсторонює від Нього людей, які живуть у світі, відстороніться і ви всім серцем своїм від всього суєтного, гріховного, очистіть і розум, й уяву вашу від самих спогадів про мирське життя..." [8, с. 283]. Людині під час свого світського існування потрібно думати не про мирські утіхи, а про стан власної душі, її наповненість любов'ю до Бога і вічне життя у потойбічному світі.

Після відречення не тільки тілом, а й духом від мирського світу людина входить у сакральний зв'язок з Господом, щоб служити, працювати молитися для Бога не тільки за себе, а й за весь світ: допомагаючи один одному, досягає найвищої цілі свого земного існування – вічного життя з Богом. Основою такого життєвого буття є смиренність, покірність, відсутність гордині, готовність підкорятися чужій волі. Прикладом такої поведінки була діяльність Пречистої Діви Марії. Господь узяв в Матір Собі Діву Марію через її смиренну душу. Він любить смиренних, посилав їм свою благодать. "Які б людина не вчиняла добрі вчинки, якою доброю вона б не була, без смирення Бог відвернеться від неї. Смиренність пов'язана з повним, беззаперечним послухом. Прикладом смиренності є Господь наш Ісус Христос, який підкорився волі Батька Свого" [8, с. 281].

Укріпити суспільне буття можна завдяки спільній любові і братерству. Користь і вигода не повинні розділяти людей, оскільки у потойбічному існуванні людської душі вони не матимуть сенсу. Люди не повинні мірятися статками, заздрити. Якщо Господь посилав людині достаток, він – для всіх. Сьогодні люди вимірюють свою велич в очах інших скарбами тілесними, без покірності та посту. Вони ані трохи не задумуються про свою душу, в яку не вкладають майже нічого, не задумуються над тим, якими вони постануть перед Господом на Суді Христовому. "Нехай буде найкращою прикрасою вашого життя цнотливості і чистота душі й тіла. Наше тіло рано чи пізно перетвориться у прах. Тому потрібно дбати про душу людини. Всі клопоти і піклування ваші повинні бути спрямовані на душевний благоустрій. Її потрібно наситити хлібом небесним – живим Божим словом і напоїти живою водою благодаті Божого Духа" [8, с. 289–290]. Душу людини потрібно просвітити Словом Божим, одягнути багатими справами, покірністю, християнською любов'ю.

Світглядно-релігійні погляди архієпископа Димитрія апелювали до присутності Бога у кожному моменті людської екзистенції. Разом з цим, сакральність буття виражається через зв'язок людини з Богом, Ісусом Христом та Дівою Марією. Її присутність у світі пов'язана з життєтворчістю убогих та знедолених, страждених та безпомічних, для яких Вона є матір'ю у земному існуванні. Тому архієпископ Димитрій стверджує: "Не відвертай свого обличчя від свого нужденного брата, не закривай свого слуху від молитов немічних, з любов'ю та співчуттям втішай плачущих, втамовуй печалі і скорботи невтішних і беззахисних" [3, с. 1337]. Такою благоговірною поведінкою та ставленням до інших людина отримує опіку і материнську любов від самої Діви Марії.

Прояви істинної сутності людини через призму її духовних практик реалізуються у контексті конкретних модусів людської життєдіяльності. Великі справи, на переконання архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія, людині слід починати з малого, тимчасовими поодинокими благами вчинками заслужити вічне, земними і тлінними благами досягти нетлінного і вічного скарбу на небі [3, с. 1337]. Поеднання повсякденних, інколи дріб'язкових вчинків людини у земному існуванні слугує благополучною основою її потойбічного життя.

Людська суєтність у справі накопичення матеріальних благ, якісного облаштування свого існування повинні бути обмеженими. Натомість людська екзистенція у світі уособлюється Божій екзистенції, способу Його життєдіяльності. "Бути в Господові Ісусі Христі означає у всьому уподібнюватися Йому: мислити, як Він мислив, відчувати, як Він відчував, бажати того, чого Він бажав, діяти так, як Він діяв, терпіти і молитися так, як Він терпів і молився" [2, с. 1591]. Людина як творіння Бога повинна зберігати внутрішнє єство чистим і святим, оскільки це є храм живучого в ній Духу Божого.

Роздуми про сенс людського існування апелюють до його скороминучості та кінцевості людського життя. "Але щастя і нещастя тимчасового життя також тимчасові, як і саме життя, і не завжди належно оцінюються нами. Справжня ціна всьому пізнається при смерті" [2, с. 1597]. Релігійно-філософські роздуми архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія про смерть людини як кінець її земного існування апелюють до нікчемності матеріальних благ, що виступають тільки "пам'ятниками" нечистої пристрасті, байдужості друзів, які йдуть шукати інших товаришів, нікчемності тіла, про яке людина дбала все життя і яке в кінцевому підсумку перетворюється на прах. Тому людині варто задуматися над правильністю обрання своїх земних життєвих пріоритетів, аби з чистою душею постати перед лицем Бога у день смерті, щоб Всеблагий Отець відкрив небо з невичерпними скарбами і цілу вічність з нескінченим блаженством.

Світоглядно-філософські погляди архієпископа Димитрія апелюють до внутрішнього світу людини, стану її душі і серця на противагу розкошам і благам зовнішнього світу. "У кого на душі тяжке горе, того ніщо не розвеселить, у кого скорбота в совісті і серці, той не заховається від неї ні в якому веселому товаристві" [4, с. 438]. За щоденними справами, постійними життєвими клопатами людина не заглиблюється у свій внутрішній світ, досконало не пізнає сама себе. Натомість найвідоміші сподвижники православного вчення увагу звертали на своє внутрішнє єство, всіляко намагалися привести його в порядок аскетичним способом життя. Замість пустих мрій, марних замислів та утіх людина повинна зосередитись на одній великій та важливій для неї справі – спасіння власної душі шляхом її духовного очищення. Цьому сприяють роздуми про великі Божі діяння, звернення до внутрішнього голосу своєї совісті та серця під час відвідування богослужінь.

Підґрунтям світоглядно-релігійних поглядів архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія виступають вчення зачинателів та провідників християнських ідей, серед яких визначне місце займають християнсько-релігійні погляди апостола Павла. Посилаючись на його вчення, архієпископ Димитрій закликає людську екзистенцію наповнити сакральним змістом, прожити життя у єдності з Божественним. "З'єднуємося з Ним таким тісним, нерозривним та живим союзом, як члени живого тіла поєднані з головою: Він – голова, а ми – члени тіла Його" [1, с. 539]. У цьому тісному зв'язку, його збереженні та постійному спілкуванні з Ісусом Христом виражається призначення істинного адепта християнського вчення.

Наслідком такого тісного зв'язку стало відображення усіх діянь, які відбулися в Христі, і в нашому існуванні, оскільки ми є членами цілого організму. "Воскрес із мертвих Він, наша голова, воскреснемо і ми – Його члени, вознісся на небо Він, наша голова, вознесемося і ми – Його члени" [1, с. 540]. Людина постійно перебуває під захистом Ісуса Христа, як воедино поєднані її голова та інші частини тіла. При такому захисті людина не повинна

нічого боятися, натомість бути вірною Йому та виконувати приписи Декалогу. "Члени тіла повинні в усьому уподібнюватися своїй Голові, слідувати та коритися їй" [1, с. 543]. Людина повинна наслідувати життєвеспівідвальні принципи життя Ісуса Христа, Його лагідність і смирення, Його благість і милосердя, незлобність і самовідданість, Його терпіння і вірність волі Небесного Отця. Завдяки цьому людина отримує нагоду бути у Христі, із Христом, очікувати слави і допомоги від Вищої Сили.

Лихі думки, гордія, заздрість, сварки, образи, які людина приносить ближньому своєму, це повторення тих наруг, які здійснювалися над Ісусом Христом. Тому людська сутність, за словами архієпископа Волинського і Житомирського Димитрія, повинна бути наповнена чистотою і святістю. Людина повинна обєрігати себе від усього, що може занепасти душу і тіло, очищувати власну совість через покаєння і святі Таїнства православної церкви, отримувати розум і премудрість до життя, силу і міцність на благі справи, радість і утіху в життєвих печалях, животворну надію на любов і милосердя Небесного Отця.

Перспективи подальших досліджень у цьому напрямі вбачаємо у подальшому аналізі проповідей провідних церковних діячів минулих століть, аби не втрачався духовний зв'язок між поколіннями православних вірян і сучасних православних адептів. Духовним осередком, джерелом такого зв'язку є духовний храм як символ єднання нинішнього покоління віруючих і духовної спадкоємності попередніх та наступних поколінь.

Список використаних джерел:

1. Слово в неделю 25-ю по Пятидесятнице, сказанное высокопреосвященнейшим Димитрием, архиепископом Волынским и Житомирским // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – № 11. – С. 537–548.
2. Слово в день Преображения Господня, сказанное высокопреосвященнейшим Димитрием, архиепископом Волынским и Житомирским // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – № 35. – С. 1590–1601.
3. Слово в день Успения Пресвятой Богородицы, сказанное высокопреосвященнейшим Димитрием, архиепископом Волынским и Житомирским // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – № 30. – С. 1325–1338.
4. Слово, сказанное высокопреосвященнейшим Димитрием, архиепископом Волынским и Житомирским, в церкви Житомирского тюремного замка 16 января 1880 года // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – № 9. – С. 437–447.
5. Слово по освящении соборного храма в г. Луцке, сказанное высокопреосвященнейшим Димитрием, архиепископом Волынским и Житомирским // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – № 33. – С. 1477–1490.
6. Слово по освящении храма в местечке Андрушовке 14 октября 1879 года, сказанное высокопреосвященнейшим Димитрием, архиепископом Волынским и Житомирским // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – № 3. – С. 124–138.
7. Слово по освящении храма в Корецком женском монастыре, сказанное высокопреосвященнейшим Димитрием, архиепископом Волынским и Житомирским // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – № 32. – С. 1421–1434.
8. Слово по освящении храма в Любарском женском монастыре 29 ноября 1879 года, сказанное высокопреосвященнейшим Димитрием, архиепископом Волынским и Житомирским // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – № 6. – С. 279–292.

References:

1. Slovo v nedelyu 25-yu po Pyatidesyatnice, skazannoe vysokopreosvyashennejšim Dimitriem, arhiiepiskopom Volynskim i Zhitomirskim // Volynskie eparhialnye vedomosti. – 1880. – № 11. – pp. 537–548.
2. Slovo v den Preobrazheniya Gospodnya, skazannoe vysokopreosvyashennejšim Dimitriem, arhiiepiskopom Volynskim i Zhitomirskim // Volynskie eparhialnye vedomosti. – 1880. – № 35. – pp. 1590–1601.
3. Slovo v den Uspeniya Presvyatoj Bogorodici, skazannoe vysokopreosvyashennejšim Dimitriem, arhiiepiskopom Volynskim i Zhitomirskim // Volynskie eparhialnye vedomosti. – 1880. – № 30. – pp. 1325–1338.
4. Slovo, skazannoe vysokopreosvyashennejšim Dimitriem, arhiiepiskopom Volynskim i Zhitomirskim, v cerkvi Zhitomirskogo tyuremnogo zamka 16 yanvarya 1880 goda // Volynskie eparhialnye vedomosti. – 1880. – № 9. – pp. 437–447.
5. Slovo po osvvyashenii sobornogo hrama v g. Lucke, skazannoe vysokopreosvyashennejšim Dimitriem, arhiiepiskopom Volynskim i Zhitomirskim // Volynskie eparhialnye vedomosti. – 1880. – № 33. – pp. 1477–1490.

6. Slovo po osvvyashenii hrama v mestechke Andrushovke 14 oktyabrya 1879 goda, skazannoe vysokopreosvyashennejšim Dimitriem, arhipis- kopom Volynskim i Zhitomirskim // Volynskie eparhialnye vedomosti. – 1880. – № 3. – pp. 124–138.

7. Slovo po osvvyashenii hrama v Koreckom zhenskom monastyre, skazannoe vysokopreosvyashennejšim Dimitriem, arhipiskopom Volynskim i Zhitomirskim // Volynskie eparhialnye vedomosti. – 1880. – № 32. – pp. 1421–1434.

8. Slovo po osvvyashenii hrama v Lyubarskom zhenskom monastyre 29 noyabrya 1879 goda, skazannoe vysokopreosvyashennejšim Dimitriem, arhipiskopom Volynskim i Zhitomirskim // Volynskie eparhialnye vedomosti. – 1880. – № 6. – pp. 279–292.

Надійшла до редколегії 27.11.19

Е. В. Мороз

Кременецкая областная гуманитарно-педагогическая академия имени Тараса Шевченко, Кременец, Украина

КВИНТЭССЕНЦИЯ ДУХОВНЫХ ХРАМОВ ВОЛЫНИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА В ПРОПОВЕДЯХ АРХИЕПИСКОПА ВОЛЫНСКОГО И ЖИТОМИРСКОГО ДИМИТРИЯ

В контексте проповедей архиепископа Волынского и Житомирского Димитрия, произнесенных во время торжеств по случаю открытия православных храмов Волыни в конце XX – начала XX века, проанализированы и раскрыты символические признаки православного храма, его роль в жизни православных адептов.

Отмечается, что духовный храм является Царством Божиим на земле, источником и изначальным охранником духовно-религиозных ценностей. Он выступает символом порывов человеческой сущности к небесному, вечному, сакральному. Духовный храм выступает святым и соборным местом: святость данного места заключается в концентрации мощной и величественной силы Духа Святого, соборность храма заключается в объединяющей силе верующих всех народов. Ценность духовного храма, по убеждению архиепископа Волынского и Житомирского Димитрия, определяется не внешней отделкой, а через осуществление в нем святых Таинств православной церкви. На современном этапе настоящим раем для человека становится храм Божий – своеобразный дом Господа, в котором душа верующего человека находит покой и умиротворение. Обогащение человеческого существования происходит не из-за материального достатка, а через праведную молитву – она есть украшением любого храма, источником Божьей благодати. Мировоззренчески-религиозные взгляды архиепископа Димитрия апеллировали к обращению к православным верующим, их истинному верному пути осмысления Божьей сущности, внимание акцентировалось на присутствии Бога в каждом моменте человеческой экзистенции. Вместе с тем, сакральность бытия выражалась через связь человека с Богом, Иисусом Христом и Девой Марией.

Ключевые слова: православный храм, архиепископ, душа, вера, смирение, праведность, слово Божие, молитва, православный адепт.

Olena Vasylyvna Moroz

Taras Shevchenko Regional Humanitarian Pedagogical Academy of Kremenets, Kremenets, Ukraine

QUINTESENCE OF THE SPIRITUAL TEMPLES OF VOLYN AT THE END OF XIX – EARLY XX CENTURIES IN THE SERMONS OF VOLYNSKIY AND ZHYTOMYRSKIY ARCHBISHOP DIMITRIY

The analysis of the sermons of the Archbishop of Volynskyy and Zhytomyrskyy Dimitriy, delivered on the occasion of the opening of the Orthodox Churches in Volyn region at the end of XIX – early XX centuries, is relevant. It helps to analyze and reveal the symbolic and essential features of the Orthodox Church, to compare the outlook and religious views of modern Orthodox adherents in assessing the role of the spiritual temple, determining its place in the life of the modern man.

Spiritual temples of Volyn region at the end of XIX – early XX centuries as religious and cultural centers have been played an important role in the life of the region. The purpose of this article is to analyze the main symbolic content of the architectural forms of the Orthodox Church, to find out their meaningful content, to convey to the modern generation the spiritual and sacred meaning of the religious temple through the prism of Christian virtues.

Research methods: according to the purposes a wide range of methods was applied. The historical method was used to clarify the foundations and purpose of the first religious buildings of Christianity. Structural-functional method was used for revealing the basic ideas of architectural forms of the temple, their symbolic and sacred content related to basic criteria of life of the Orthodox adept: attending spiritual temples, Divine liturgies; observance of the Decalogue, the sacraments of the Orthodox Church; love, morality, humility. The method of comparison and analogy was applied to highlight the vital priorities of a true Orthodox adept.

The author notes that the spiritual temple is the God's Kingdom on earth, the source and the original guardian of spiritual and religious values. The quintessence of the spiritual temples of Volyn at the end of XIX – early XX centuries is expressed by: firstly, the spiritual temple is a symbol of the impulse of human essence to heaven, eternal, sacred; secondly, the spiritual temple is a holy and unity place (holiness is expressed by the concentration of the mighty power of the Holy Spirit, unity is expressed by the uniting power of believers of the Orthodox people); thirdly, the value of the spiritual temple, according to the thoughts of Archbishop of Volynskyy and Zhytomyrskyy Dimitriy, is not determined by external decoration, but by the sacraments of the Orthodox Church, sincere prayer.

Key words: Orthodox Church, Archbishop, soul, faith, humility, righteousness, God's Word, prayer, Orthodox adept.

УДК 261.6:001

DOI:10.17721/sophia.2019.14.6

М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф.

Національна академія державного управління при Президенті України, Київ, Україна

ORCID: 0000-0002-4264-8054

radivska@ukr.net

ІРРАЦІОНАЛЬНЕ ТА РАЦІОНАЛЬНЕ В РЕЛІГІЙНОМУ І НАУКОВОМУ ПІЗНАННІ

Розкрито метафізичні системи ірраціонального обґрунтування існування надприродного. Показано, що в основі різнопланових аргументів на захист надприродного залишаються посилання на обмеженість та історичну нерозвиненість людської практики, свідчення про наявність неконтрольованих, майже неосвоєних, а тому незрозумілих явищ природи, суспільства й людської психіки. Характерною особливістю богословського пізнання є не системність, а стихійність, у їх основі ірраціональне. Процес пізнання для православних теологів передбачає домінування віри і безмовність розуму. Подібне розуміння процесу пізнання та ролі науки із плином історичного часу змінювалося. Під впливом зростаючої ролі науки богослови стали в окремих питаннях виділяти не тільки можливе суміщення релігії з науковим пізнанням, але і доводити благодійний вплив релігії на науку. У богословському розумінні це вказує на провідну роль релігії у виникненні науки. Завданням релігії є пізнання надприродного шляхом навіювання, переконання людей у його реальності. Наукове пізнання прагне до об'єктивної значущості і максимальної точності, виключаючи все особистісне і суб'єктивне. Релігія не тільки визнає суб'єктивізм, але теологічну віру, внутрішні переживання зводить до рангу критеріїв істини. Порівняльний аналіз наукового та релігійного пізнання свідчить, що їхні мета, способи та критерії знань за своєю суттю протилежні.

Ключові слова: раціональне, ірраціональне, релігійне пізнання, наукове пізнання

Постановка проблеми. Осмислення релігійної свідомості дає можливість виокремити ірраціональність процесу пізнання надприродного. У сучасних формах православної апологетики робиться наголос на обґрун-

туванні реального існування ірраціонального. Для цього уважно добираються факти, призначені довести обмеженість розуму та засобів логічного пізнання, його нездатність пояснити світ не тільки надприродний, але і

світ реальний. Наприклад, використовуються найрізноманітніші аргументи, якими обстоюється думка про те, що ірраціональне не є явищем, котре заперечується розвитком науки. Для надання висунутим висновкам більшої переконливості, теологи додають до своїх суджень особливим чином проведеній софістичний аналіз сучасних наукових даних, які б підтверджували тезу про несуперечливість розуму.

Аналіз останніх досліджень. Дослідженням проблем релігійної свідомості займаються філософи і релігієзнавці: І. В. Богачевська, А. А. Герасимчук, Т. Г. Горбаченко, А. М. Колодний, Г. С. Лозко, В. І. Лубський, М. В. Лубська, О. В. Марченко, І. П. Мозговий, О. І. Предко, П. Ю. Саух, Л. О. Філіпович, Є. А. Харьковський та ін. Незважаючи на важливі теоретичні напрацювання у цій сфері нагальною залишається проблема визначення релігійної свідомості як компоненти теологічного пізнання. У цьому контексті важливим для України є звернення до аналізу релігійної свідомості вчень філософів та теологів.

Мета статті: розкрити теоретичні підходи щодо осмислення релігійної ірраціонального і раціонального в релігійному пізнанні.

Виклад основного матеріалу. Теологи оголошують релігію з її ученням про надприродне явищем, яке перебуває над усіма іншими формами свідомості. Особливістю релігійної свідомості є те, що її предметом є надприродне, яке розуміється християнськими теологами як зв'язок і прагнення людини до Бога. Зокрема, С. Булгаков зазначав: "Бог – це головний "зміст" і головна "категорія" релігії; сутність останньої полягає в досвідному пізнанні того, що Бог є, тобто над світом іманентним, даним, емпіричним існує світ інший, трансцендентний, Божий, який стає доступним і відчутним в релігії" [2, с. 21]. Наявність паралельних світів стверджує А. Бальфур: "Природний світ і духовний світ, безпосередньо підпорядковані Богу, однаково реальні... і однаково є предметом реального знання" [1, с. 158]. Богослови створюють різні метафізичні системи ірраціонального обґрунтування існування надприродних сил. Причому в основі різнопланових аргументів на захист надприродного залишаються посилання на обмеженість та історичну нерозвиненість людської практики, свідчення про наявність неконтрольованих, майже неосвоєних, а тому незрозумілих явищ природи, суспільства й людської психіки. Метою пізнавального процесу людини теологія проголошує пізнання Бога, а для цього зовсім не обов'язкові наукові знання. У такій перспективі виявляється ще одна особливість сучасної теології, на яку вказує В. Свенціцький, а саме намагання не аналізувати реальні життєві проблеми, а зміцнити позиції релігійної віри шляхом переживань і почуттів [9, с. 28–29]. Загалом характерною особливістю богословського пізнання є не системність, а стихійність.

З іншого боку, неможливість логічного обґрунтування буття Бога змушує богословів принижувати значення людського розуму і видавати релігійне пізнання за явище надрозумове й наддослідне. Відстоюючи таку думку, єпископ Макарій зазначав, що людська мудрість "не могла і не може ...просвітити людей світлом істинного вчення віри. Передусім тому, що вона сама ніколи не знала повністю і не може повністю знати коли-небудь це учення", основними предметами якого є "Бог, призначення людини, безсмертя душі, походження морального зла" тощо [6, с. 51]. Усе це є "сутністю ...наддослідного й у теперішньому нашому стані безпосередньо не доступне для нашого розуму, ми можемо розглянути його тільки частково"; а тому, як стверджує єпископ, "безпомилкових, незаперечних знань для лю-

дини бути не може. Хоч ...певною мірою людина може пізнати і ці найвищі предмети" [6, с. 51].

Релігія передовсім спирається на сферу явищ, існування яких важко визначити в процесі практичної діяльності. Справжня їх сутність не може бути пізнана при наявному рівні практичних досягнень і знань. Ця особливість виявляється в осмисленні Бога, коли богослови вчать, що він справді є, але сутність його не досяжна для людського розуміння. Як і в минулому, так і нині у християнстві обстоюється думка про Бога як найдосконалішого творця світу. У різні часи він мав інакші характеристики, оскільки протягом історії являв різні істини про себе і світ, які були доступні людям. Концептуальною основою теологічного пізнання є те, що сама релігія не має джерела руху та розвитку: вона тільки у специфічній формі відображає зміну суспільного буття. Зі зміною останнього трансформується багато сторін релігійного вчення, зокрема й уявлення про Бога. Останнє змінювалося від конкретно-образного, наочного до загальніших абстракцій. У катехізисі православної церкви зазначається, що Бог є "дух вічний, всеблагий, всепрavedний, всемогутній, всюдисущий, незмінний, усім задоволений, всеблаженний" [11, с. 18]. Такі ознаки характеризують християнство як релігію, у якій Бога зображено найбільш абстрактно. Абстрагування цього поняття та перетворення його на абсолютну досконалість, вище за яку нічого не може бути, породило в середовищі богословів суперечки про можливість його пізнання людьми. З одного боку, якщо Бог відрізняється від людини своєю сутністю, якщо він трансцендентний стосовно світу, то не існує жодних підстав про нього судити. Саме тому християнство не могло погодитися з тими, хто ще на ранньому етапі становлення свого віровчення стверджував спроможність людини пізнати Бога. Наприклад, архієпископ Філарет оцінював подібну точку зору як невинуваті претензії на всезнанство. Визнання повного, цілкового пізнання Бога небезпечно для існування християнства, і це розуміли теологи. С. Булгаков писав: "Бог, який став би повністю іманентним, і тільки іманентним, не був би Богом, це була б людина або світ, узятий у своїй останній глибинності, через що чисте й послідовне світообожнення або людинообожнення і є безбожністю" [2, с. 96]. З іншого боку, усі явища природи або особливості людської свідомості повинні розглядатися крізь призму уявлень про існування Бога, а традиційні богословські доведення буття Бога є спробою розкрити його явлення або в природі, або ж у людській свідомості. Через це всі явища природи як елементи властивостей Бога можуть бути пізнані. Подібний спосіб доведення буття Бога через виявлення його властивостей у природі архієпископ Філарет називав не як "видіння, а як показування", "здоровий глузд не вимагає нічого більшого за те", а "визнає силу відомих йому свідчень буття Бога" [11, с. 48].

У теологічних працях богослови знову наводять традиційні докази. Їх перевага, на думку М. Рождественського, полягає в тому, що "у тій або іншій, хоч і не точно науковій формі, ці докази первісно є набутком деякою мірою розвиненої релігійної свідомості". Більше того, "вони ...стали природним продуктом релігійної свідомості відтоді, як тільки люди почали розмірковувати про предмети своєї віри". Саме ці докази "служать для задоволення потреб віруючого розуму давати розумний звіт перед власною свідомістю для виправдання своєї віри" [8, с. 324, 327]. Отже, докази буття Бога мають значення тільки тоді, коли заздалегідь визнано його існування. Саме такий аргумент для М. Рождественського має вирішальне значення в оцінці подібних доведень. Водночас зростання значущості онтологічного

доведення є "логічною схемою" для доведення інших питань, зокрема співвідносності науки та релігії. Основною подібної аргументації є логічна схема Ансельма Кентерберійського. Він стверджував, що у свідомості людини присутнє уявлення про Бога як найдосконаліше творіння, вище за яке нічого не можна уявити. Але коли б це творіння уявлялось тільки розумом, то воно не було б найдосконалішим. Ознака наявності необхідна для цілковитої досконалості, а оскільки Бог є найвищою досконалістю, то це означає, що він є. Така логічна побудова була піддана критиці І. Кантом та іншими філософами. Причому Кант довів, що онтологічний доказ свідчить не про буття Бога, а про наявність поняття Бога, хоч саме цьому поняттю надають найдосконаліших властивостей. А тому останньому, як будь-якому подібному до нього, не можна приписувати реального існування.

Іншим різновидом онтологічного доведення буття Бога можна вважати історичний. У цьому контексті єпископ Макарій вказував на три аргументи. Суть першого полягає в тому, що Бог себе являв у різні часи. Другий доказ ґрунтується на "дивах, що творяться Богом". Третій визначається всезагальною вірою. Макарій стверджував, що "люди споконвік на всіх сходинках свого розвитку: і дикуни, і малоосвічені, й освічені, завжди визнавали буття Бога. Хоч і розуміння його було різне у своїх уявленнях про нього" [6, с. 16].

Факт існування релігії дозволяє йому зробити висновок: "Ця настільки стародавня і настільки визначальна у людства віра в божество наче інстинкт нашої духовної природи. Вона закладена в нас самим Творцем разом з іншими благородними потребами або бере початок у первісному обдаруванні, якого удостоїв Бог праотців наших ... від них ідея сотворіння ... природно, разом із поширенням людського роду поширилась між усіма їхніми нащадками – що саме по собі було б неможливим, якби основа для цієї віри уже не лежала в сутності нашого духу" [6, с. 18]. Наведене судження побудоване знову-таки на софізмах і паралогізмах. Згідно з цим фактом на основі уявлення про Бога робиться умовивід про реальне його існування. Підставою для подібної аргументації є не що інше, як попереднє судження. Саме тому перед тим, як пізнати Бога, православні теологи говорять про те, що було первісним. Його необхідно полюбити, тобто вірити в його існування, а далі цю віру можна підтверджувати аргументами розуму.

Аналіз теологічних положень щодо вищого релігійного поняття Бога та можливостей його пізнання свідчить, що головним завданням пізнавальної діяльності теологи оголошують осягнення Бога, водночас наголошуючи на його недосяжності для розуму. Така логіка структури релігійної свідомості засвідчує, що розум у цьому процесі відіграє тільки допоміжну роль поруч із інтуїтивно отриманою вірою. За такого розуміння значно зростає роль віри і применшується роль знань, а тому думка людини, її науковий пошук цілковито ігнорується. При цьому у свідомість особи вкладається ідея, що пізнавальна діяльність насамперед має бути зорієнтована на осягнення Бога. Окрім того, як стверджує І. Петропавловський, пізнання має свої межі, інтегрування яких обмежене християнськими догматами [7, с. 376]. Основою пізнання для православних теологів є домінування віри і безмовність розуму. Подібне розуміння процесу пізнання та ролі науки із плином історичного часу змінювалося. Під впливом зростаючої ролі науки богослови стали в окремих питаннях виділяти не тільки можливе суміщення релігії з науковим пізнанням, але і доводити благотворний вплив релігії на науку. Наприклад, М. Рождественський у кінці XIX ст. у праці "Христианская апологетика" зазначав: "Що вище стоїть

релігія, то більше вона виховує любов до знання; більше того, вона є матір'ю науки" [8, с. 418].

У богословському розумінні це вказує на провідну роль релігії у виникненні науки. Окрім того, "жодна наука, відповідаючи своєму істинному призначенню, не може бути антирелігійною", оскільки "релігія служить глибинною основою для всього нашого вищого знання; із неї воно виходить і в ній отримує своє істинне завершення". А тому "що глибше розум людський заглиблюється в пізнання Бога, то глибше він входить у пізнання світу і людини" [8, с. 419]. Ігноруючи відомі факти засудження церквою наукових теорій, що заперечували істинність біблійних уявлень, М. Рождественський зазначав: "Історія свідчить, що вельми зобов'язана своїм прогресом християнству саме та наука, яка спеціально займається дослідженням і вивченням природи, природознавство тільки під благотворним впливом християнства піднялося до тієї висоти наукового розвитку, на якій стоїть тепер" [8, с. 420]. Завданням релігії є пізнання надприродного шляхом навіювання, переконання людей у його реальності. Окрім того, сутність усіх явищ релігії зводить до Бога, першопричини дії якого пізнати не можна, а тому й не можна що-небудь передбачити. Замість наукових передбачень релігія пропонує пророцтва окремих осіб, на яких зійшло одкровення. Якщо для наукового знання найбільшим авторитетом є практика, то для християнської релігії – Біблія. Наука оперує системою специфічних понять, термінів, значення яких строго й однозначно визначено, у той час як основна категорія релігії – Бог – не тільки не викладена в однозначному чіткому формулюванні, але й можливість її визначення навіть не припускається.

Наукове пізнання прагне до об'єктивної значущості і максимальної точності, виключаючи все особистісне і суб'єктивне. Релігія не тільки визнає суб'єктивізм, але теологічну віру, внутрішні переживання зводить до рангу критеріїв істини. Порівняльний аналіз наукового та релігійного пізнання свідчить, що їх мета, способи та критерії знань за своєю суттю протилежні. Водночас слід зазначити, що релігія здатна задовольняти пізнавальні запити суб'єкта. Наприклад, відомо багато прикладів, коли пізнавальна діяльність людей здійснювалась шляхом богопізнання і при цьому розглядалася ними як справжнє пізнання об'єкта. Багато хто з теологів щиро вірить, що, заглиблюючись у теологію, вони пізнають природні істини [5; 9; 10]. Таке явище можна висвітлити шляхом переосмислення процесу пізнання як особливого виду психічної діяльності. Спільним у науковому і релігійному пізнанні є специфіка самого процесу. Будь-яке вивчення розпочинається з накопичення інформації, а тому воно первісно було пасивним процесом опанування знаннями. Відомо, що теологія збирала значну кількість відомостей, процес їх засвоєння досить тривалий. У його ході відбувається систематизація отриманої інформації і побудова такої системи, яка б відповідала вимогам віруючого. У випадку отримання нових знань вони або включаються до старої системи, або виникає потреба в перегляді її структури. Важливе значення в цьому процесі належить світоглядним особливостям самої особи, зокрема її здатності до логічного самоаналізу або близькості її мислення до образного. З іншого боку, суперечливість у системі знань і пов'язані з нею сумніви легко переборюються сукупністю засобів релігійного навіювання. Загалом для релігійного світосприйняття вирішальним залишається розуміння небезпеки того, що воно виходить із наукового, логічного аналізу віровчення. А тому теологи постійно застерігали "від гріха самонаді" і розумової "гордини". С. Булгаков зазначав, що "для релігійного само-сприйняття

вирішальним залишається одне: доторкнутися божества", віра "якого є" [2, с. 11–12].

Водночас слід зазначити, що в процесі осягнення віровчення у людини може створюватися видимість реального дотикання до Бога. Релігійна свідомість справді подібна до звичайної і теоретичної. Звичайна релігійна свідомість ближча до емпіричного мислення. А богословсько-теологічний рівень за формальними ознаками, серед яких наявність і оперування абстракціями високих ступенів, можна віднести до теоретичного мислення. Читаючи теологічну літературу, засвоюючи специфічну богословську термінологію та принципи побудови релігійних пояснень, віруючі отримують нову інформацію і повільно можуть перейти до вищого, споглядально-богословського рівня свідомості. При цьому вони оперують системами логічних висновків, абстрактними категоріями високих рівнів обґрунтування. Накопичення інформації, що належить до сфери віри, сприяє закріпленню раніше існуючих релігійних уявлень, через це може суб'єктивно оцінюватися віруючою людиною як реальне сприйняття Бога. Містичний шлях веде до "осмислення" як предмета, так і об'єкта релігійного сприйняття, він є основою формування релігійної свідомості. Релігійна свідомість, її сталість можливі при догматичному приниженні пізнавальних здібностей людини. Як стверджував С. Глагольєв: "Щоб пізнати дійсність, мислення вимушене спотворювати його" [4, с. 397].

Зазвичай, використовуючи такі аргументи, теологи у процесі мислення вибудовують софістичні конструкції. Вони не враховують особливостей проявів буття, його безконечність і необмежену кількість зовнішніх і внутрішніх зв'язків. За такого мислення буття виокремлюється із його зв'язків і набуває якості завершеності. Усе це "спотворює" справжню картину світу. І як наслідок – робиться висновок про те, що мислення не в змозі дати реальне розуміння сутності світу. Через це судження ігнорується відоме філософське положення, що нескінченність існує завдяки сукупності кінцевих величин. Буття як об'єднувальна система складається з низки підсистем, які у свою чергу теж можуть розглядатися як системи зі своїми підсистемами. Окрім того, теологи не враховують, що зв'язки кожного предмета і явища бувають суттєві і несуттєві, необхідні та випадкові. Кожне явище об'єктивно виділяється з усього безмежного світу і зв'язане з ним. У більшості випадків теологи не погоджуються з таким судженням, вони стверджують, що у природі не існує систем і тільки мислення систематизує та класифікує явища.

Важливе місце в осмисленні ролі наукового та теологічного пізнання відводиться раціональному та ірраціональному мисленню. Усі системи філософського раціоналізму розглядали розум як продукт людської діяльності, утверджували його міцність і силу. У той же час релігійний раціоналізм – це спроба логічними доказами захистити ірраціональне за своєю суттю релігійне вчення. Прикладом може бути ставлення теологів до раціоналістичної гегелівської філософії. У своїй послідовно раціоналістичній системі Гегель розглядав можливість відтворення людським розумом діалектики розвитку абсолютної ідеї й таким чином представляв Бога не тільки пізнаним, але й уже пізнаним, що не могло задовольнити теологів, оскільки, як стверджував М. Рождественський, ідея, що лежить в основі гегелівської філософії, "неприйнятна для християнських богословів, бо залишає християнство в строгому розумінні надприродного Одкровення" [8, с. 103]. Для осмислення особливостей релігійного раціоналізму слід враховувати те, що християнське вчення у своїй суті ірраціональне. Його головні догмати про Бога, про триєдність, боговтілення і воскресіння, акт

креаціонізму й провіденціалізму оголошуються такими, що перевершують пізнавальні здібності людського розуму. Ірраціоналізм у християнській теології відрізняється від різних філософських систем раціоналізму. Якщо філософи-раціоналісти наголошують на неправомірності абсолютизації логічного раціонального пізнання, висувають на перший план інтуїцію або наявність антиномій, які не вирішуються в межах формальної логіки, і у такий спосіб акцентують ірраціональність людського пізнання, то богослови наполягають на об'єктивності містичного раціоналізму. Будь-яка релігія має містичну основу, оскільки її світ є світом чудесного надприродного, а його пізнання осягається тільки внаслідок "дотикання" до божества. Християнський ірраціоналізм виразніше виявляється в ученні про одкровення, яке бачиться шляхом до богопізнання. Християнське Одкровення в розумінні теологів, це безпосереднє волевиявлення Бога, відкриття ним своєї таємниці та таємниці світу. А тому богослови розглядають одкровення як одне із джерел християнства. У той час, коли Бог відкрив себе обраному єврейському народу, він розкрив таїну походження світу та людей, встановив Завіт, яким регулювалося ставлення людей до Бога. Ці таємниці були відкриті пророкам, які зафіксували їх у книгах Старого Завіту. Вищим одкровенням християнство вважає Ісуса Христа, який є і Словом, і Істиною. Він містить у собі абсолютну правду буття. Через боговтілення він приніс цю таємницю людям. Як стверджує М. Рождественський, "Одкровення ...означає ...повідомлення людям Богом яких-небудь нових і невідомих для них істин" [8, с. 111].

Вищим зібранням Одкровенних істин для християнства є Старий і Новий Завіти. До Одкровення і католицька, і православна церкви відносять Переказ, у який входять догмати Вселенських Соборів, писання отців церкви. Під Одкровенням богослови розуміють відкриття невідомого майбутнього, оголошення таємничого, роз'яснення незбагненого для природи людського розуму. Усе це сприймається віруючою людиною ірраціонально. Одкровення поділяють на зовнішні – акт повідомлення божеством таємничих істин – та внутрішні – що містять надприродне натхнення людини, яка отримує ці істини. Через містичне осмислення, виділяючи зовнішні й визнаючи поряд із надприродними природні Одкровення, теологи намагаються уникнути небезпеки перетворення релігії в особистісне, суб'єктивне переживання. А тому важливо зосередити увагу на осмисленні ознак істинного Одкровення. Теологи їх поділяють на внутрішні та зовнішні. Внутрішні – на негативні та позитивні. Негативні визначають, чого не може мати істинне одкровення. Єпископ Макарій зазначає, що "бути не може, щоб істинне одкровення за способом свого викладу було двозначним, загадковим і взагалі говорило так, як можуть говорити тільки хитрість та обман, а не істина" [6, с. 37]. Пояснюючи сутнісне розуміння окремих догматів, теолог вказував, що одкровення може мати і таємниці, тобто "істини, зовсім не досяжні для людського розуму" [6, с. 37–39]. Причому богослови не тільки визнають ірраціональність основою свого вчення, але і пропонують різні прийоми для вирішення як істинного, так і хибного Одкровення. Зокрема, С. Булгаков зазначав: "Істинна релігія може засновуватися на сходженні Божества у світ, на вільному в нього входженні, наближенні до людини, тобто на Одкровенні, або ...вона є справою благодаті. Надприродної або надмірної дії Божества у людини" [2, с. 151]. Далі він писав, що "не можна проникнути в Бога тільки шляхом заглиблення у своє власне світове єство ...без реальної зустрічі із ...примиреним Божеством, без його одкровення про себе". Так С. Булгаков ставить межі тому, що

можна "назвати природним богопізнанням, і тому, що доступне спекулятивному осмисленню" [2, с. 151]. Єпископ Макарій визначав різні способи впливу Абсолюту на людину: "Бог може безпосередньо діяти на нашу думку, доводити її до надприродного захоплення". Він осягає "розум віруючого незвичним світлом, відкриває перед ним низку нових предметів. Може спілкуватися з ним у сновидіннях. А може набувати сам на певний час образу людини і являться якому-небудь праведнику для повідомлення йому своїх одкровенень, як являвся він отцю віруючих, Аврааму" [6]. Оголошуючи оточуючий світ ірраціональним, принципово недоступним раціональному пізнанню, теологи загалом намагаються вивести всю релігію з-під раціоналістичного аналізу.

Висновки. Релігія передовсім спирається на сферу явищ, існування яких важко визначити в процесі практичної діяльності. Справжня їх сутність не може бути пізнана при наявному рівні практичних досягнень і знань. Концептуальною основою теологічного пізнання є те, що сама релігія не має джерела руху та розвитку: вона тільки у специфічній формі відображає зміну суспільного буття. Зі зміною останнього трансформуються багато сторін релігійного вчення, зокрема й уявлення про Бога. Останнє змінювалося від конкретно-образного, наочного до загальніших абстракцій. Водночас зростання значущості онтологічного доведення є "логічною схемою" для доведення інших питань, зокрема співвідносності науки та релігії. Завданням релігії є пізнання надприродного шляхом навіювання, переоканання людей у його реальності. Окрім того, сутність усіх явищ релігія зводить до надприродного, першопричини дії якого пізнати не можна, а тому й не можна що-небудь передбачити. Замість наукових передбачень релігія пропонує пророцтва окремих осіб, на яких зійшло одкровення. Якщо для наукового знання найбільшим авторитетом є практика, то для християнської релігії – Біблія. Наука оперує системою специфічних понять, термінів, значення яких строго й однозначно визначено, у той час як основна категорія релігії – Бог – не тільки не викладена в однозначному чіткому формулюванні, але й можливість її визначення навіть не припускається. Теологи у процесі мислення вибудовують софістичні конструкції. Вони не враховують особливостей проявів буття, його безконечність і необмежену кількість зовнішніх і внутрішніх зв'язків. За такого мислення буття виокремлюється із його зв'язків і набуває якості завершеності. Усе це "спотворює" справжню картину світу. І як наслідок – робиться висновок про те, що мислення не в змозі дати реальне розуміння сутності світу. Важливе місце в осмисленні ролі наукового та теологічного пізнання відводиться раціональному та ірраціональному мисленню. Усі системи філософського раціоналізму розглядали розум як продукт людської діяльності, утверджували його міцність і силу. У той же час релігійний раціоналізм – це спроба логічними доказами захистити ірраціональне за своєю суттю релігійне вчення. Для осмислення особливостей релігійного раціоналізму слід

враховувати те, що християнське вчення у своїй суті ірраціональне. Його головні догмати про Бога, про триєдність, боготілення і воскресіння, акт креаціонізму й провіденціалізму оголошуються такими, що перевершують пізнавальні здібності людського розуму. Ірраціоналізм у християнській теології відрізняється від різних філософських систем раціоналізму.

Перспективи подальших розвідок порушених у статті питань пов'язані із осмисленням носієологічної ролі релігії в розкритті сутності надприродного, оскільки в сучасних умовах окремі теологи намагаються довести коадаптивну єдність науки та релігії, основою якої є їх еволюційна взаємодія.

Список використаних джерел:

1. Бальфур А. Д. Основание веры / А. Д. Бальфур. – М. : Изд-во Бонч-Бруевича, 1900. – 302 с.
2. Булгаков С. Н. Свет вечерний: созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1904. – 415 с.
3. Булгаков С. Н. Православие / С. Н. Булгаков. – К. : Лыбидь, 1991. – 235 с.
4. Глаголев С. Сверхестественное откровение / С. Глаголев. – Харьков : Б. В. – 1916. – 442 с.
5. История боголюбцев. – СПб. : Б. В., 1853. – 324 с.
6. Макарий Д. Б. Введение в православное богословие / Д. Б. Макарий. – СПб. : Тип. Гусова, 1852. – 406 с.
7. Петропавловский И. В защиту христианской веры против неверия / И. Петропавловский. – Вып. 11. – М. : Б. В., 1898. – Ч. 1. – 426 с.
8. Рождественский Н. П. Христианская апологетика / Н. П. Рождественский. – СПб. : Б. В., 1893. – Т. 2. – 427 с.
9. Марченко О. В. Богошукання як людинотворчість: філософсько-персоналістичний аналіз еволюції релігійно-етичної думки в Україні : дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 / О. В. Марченко. – К., 2005.
10. Стадник М. М. Трансформація ставлення християнства до науки: релігієзнавчо-філософський аспект. – дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 / М. М. Стадник. – К., 2007.
11. Филарет, архиепископ. Православное догматическое богословие: в 11 ч. / Филарет. – Чернигов : Тип. Ильинского монастыря, 1875. – Ч. 1. – IX. – 875 с.

References:

1. Balfur A. D. Osnovanie very / A. D. Balfur. – M. : Izd-vo Bonch-Bruevicha, 1900. – 302 p.
2. Bulgakov S. N. Svet nevecernij: sozercaniya i umozreniya / S. N. Bulgakov. – M. : Respublika, 1904. – 415 p.
3. Bulgakov S. N. Pravoslavie / S. N. Bulgakov. – K. : Lybid, 1991. – 235 p.
4. Glagolev S. Sverhestestvennoe otkrovenie / S. Glagolev. – Harkov : B. V. – 1916. – 442 p.
5. Istoriya bogolyubcev. – SPb. : B. V., 1853. – 324 p.
6. Makarij D. B. Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie / D. B. Makarij. – SPb. : Tip. Grusova, 1852. – 406 p.
7. Petropavlovskij I. V zashitu hristianskoj very protiv neveriya / I. Petropavlovskij. – Vyp. 11. – M. : B. V., 1898. – Ch. 1. – 426 p.
8. Rozhdenstvenskij N. P. Hristianskaya apologetika / N. P. Rozhdenstvenskij. – SPb. : B. V., 1893. – T. 2. – 427 p.
9. Marchenko O. V. Boghoshukannja jak ljudynotvorchistj: filosofsko-personalistychnyj analiz evoluciji religijnno-etychnoj dumky v Ukrajinі : dys... d-ra filos. nauk: 09.00.11 / O. V. Marchenko. – K., 2005.
10. Stadnyk M. M. Transformacija stavlenija khrystijanstva do nauky: religijeznavcho-filosofskij aspekt. – dys... d-ra filos. nauk: 09.00.11 / M. M. Stadnyk. – K., 2007.
11. Filaret, arhipiskop. Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie: v 11 ch. / Filaret. – Chernigov : Tip. Ilinskogo monastyrya, 1875. – Ch. 1. – V. IX. – 875 p.

Надійшла до редколегії 27.11.19

Н. Н. Стадник

Национальная академия государственного управления при Президенте Украины, Киев, Украина

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ У РЕЛИГИОЗНОМ И НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

Раскрыты метафизические системы обоснования существования сверхестественного. Показано, что в основе различных аргументов на защиту сверхестественного является ограниченность та историческая неразвитость человеческого познания, примером чего есть неконтролируемые явления природы, общественные процессы и человеческая психика. Характерной особенностью богословского познания есть не системность, а стихийность, основанная на иррациональном. Процесс познания для православных теологов включает доминирование веры над разумом. Под воздействием роли науки богословы начали выделять не только возможное совмещение религии с научным познанием, но аргументируют влияние религии на возникновение науки. Задачей религии является познание сверхестественного путем переубеждения людей в его реальности. Религия не только признает субъективизм, но теологическую веру, человеческие переживания сводит к рангу критерия истины. Сравнительный анализ научного и религиозного познания за своей сущностью противоположны.

Ключевые слова: рациональное, иррациональное, религиозное познание, научное познание.

Mykola Mykolajovych Stadnyk

National Academy for Public Administration under the President of Ukraine, Kyiv, Ukraine

IRRATIONAL AND RATIONAL RELIGIOUS IN SCIENTIFIC COGNITION

In the article, the author reveals the metaphysical systems of the irrational justification for the existence of the supernatural. It is shown that diverse arguments in the protection of the supernatural are based on references to the limited and historical underdevelopment of human practice, the evidence of the presence of uncontrolled and therefore incomprehensible phenomena of nature, society and the human psyche. A characteristic feature of theological cognition is not systematic, but spontaneous, irrational at its basis. The process of cognition for Orthodox theologians involves the domination of faith and the silence of the mind. A similar understanding of the process of cognition and the role of science has changed over time. The logic of the structure of religious consciousness shows that the mind in this process plays only an auxiliary role along with the intuitively gained faith. With this understanding, the role of faith significantly increases and the role of knowledge diminishes and therefore thought of a person, his scientific search is completely ignored. At the same time, the idea that cognitive activity should be focused above all on the comprehension of God is embedded in the consciousness of a person. Under the influence of the growing role of science, theologians began to point out in some questions not only the possible combination of religion with scientific knowledge, but also to prove the beneficial influence of religion on science. In theological understanding, this indicates the leading role of religion in the emergence of science. The task of religion is the knowledge of the supernatural through the suggestion, conviction of people in its reality. Scientific knowledge strives for objective significance and maximum accuracy, excluding all personal and subjective. Religion not only recognizes subjectivism but also brings theological faith and inner experiences to the rank of criteria of truth. Science is characterized by dynamism and development. It relies on rational knowledge. Religion is conservative, static in nature. Its support is irrational consciousness. Science is based on experience. However, the basis of religion is a belief in supernatural, mystical experience. The comparative analysis of scientific and religious knowledge indicates that their purpose, methods and criteria of knowledge are essentially opposite.

Key words: rational, irrational, religious cognition, scientific cognition.

УДК 2-135-055. 2 : 2 – 264

DOI:10.17721/sophia.2019.14.7

Є.А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.

ORCID 0000-0002-8241-1625

sacerdos@ukr.net,

К. В. Козар, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

kozar.katerina@gmail.com

БІБЛІЙНІ ОБРАЗИ І ЖІНОЧЕ СЛУЖІННЯ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ЦЕРКВІ

Проаналізовано середньовічні інтерпретації біблійних образів Софії Премудрості Божої, Єви, Діви Марії. Розглядається їхня роль у релігійно-культурній моделі включення жінки в суспільний порядок західноєвропейського середньовічного соціуму через християнське жіноче служіння.

Ключові слова: біблійні образи, Софія Премудрість Божої, Єва, Діва Марія, дияконіси.

Внутрішня суперечність середньовічних уявлень про природу та призначення жінки була пов'язана з необхідністю встановлення певних релігійних, а отже, і культурних основ для включення її в соціум. Ця необхідність зумовлювалась потребами християнства ряду специфічно жіночих функцій, які реалізовувались через призму релігійного "сприйняття" жінки, що дозволяло легітимізувати жіночий досвід та уможливлювати реалізацію жінкою її "функціонального" призначення в межах християнського служіння.

У статті актуалізується питання про те, як на підставі біблійних уявлень про жінку формуються практики її соціального конституювання, зумовлені об'єктивною необхідністю культури в тих чи інших специфічно жіночих функціях у межах західноєвропейського середньовічної релігійної традиції, і на ранньохристиянському етапі зокрема.

Основою для дослідження жіночих образів Біблії, що суттєво вплинули на формування уявлень про жінку в межах теоцентричної культури християнства, стали залучені тексти книг Старого і Нового Заповітів. Історія релігійного служіння жінок у середньовічній Західній Європі і, у тому числі, у ранньому християнстві досліджується в таких роботах, як: Е. Бер-Сіжель [1], А. Мілано [8], Е. Дін [3], К.Л. Янсен [21]. Всебічні дослідження ролі жінки в релігійній культурі християнського середньовіччя провели Д. Букатова [2], Ю. Краснобаєва [6], В. Суковата [20].

Хоча значну кількість робіт присвячено темі жінки в епоху раннього і середньовічного християнства, проблема існування біблійних жіночих образів, їхній вплив на формування жіночих соціокультурних типів у середньовічній західноєвропейській релігійній культурі та практики їхнього втілення в соціокультурне життя залишається відкритою. Тому завдання цієї статті полягає в тому, аби розглянути основні образи жінок у Біблії (Софії Премудрості Божої, Єви, Діви Марії) та якісно показати їхній вплив на становлення уявлень про природу та призначення жінки у християнській релігійній культурі; проаналізувати причини формування проблеми розуміння жінки та її місця в соціумі; виявити основні тенденції у сприйнятті жінки в контексті релігійних особливостей сприйняття світу ранньохристиянського періоду.

Осягнення природи і призначення жінки в Біблії починається з образу Премудрості Божої – Софії. Вчення про "Софію Премудрість Божу" викладене в книгах Святого Письма Старого і Нового Заповітів. У Книзі Приповістей Соломонових перші дев'ять глав являють собою трактат про Премудрість Божу, про премудрий спосіб життя. За східним звичаєм Премудрість персоналізується і про неї мовиться не як про якість, а як про особу, здатну до промови. Таких промов, що ведуться від імені Премудрості, декілька. Уперше Премудрість виступає в 1-му розділі в 20-му вірші: "Кличе мудрість на вулиці, на площах свій голос дає, на шумливих місцях проповідує" [13, 1: 20, 21].

Далі, після декількох попередніх практичних повчань, іде 2-га промова Премудрості: "Чи ж мудрість не кличе, і не подає свого голосу розум? На верхів'ях холмів, при дорозі та на перехрестях стоїть он вона! При брамах, при вході до міста, де входить в двері, там голосно кличе вона" [13, 8: 1–3]. Аналіз змісту глави показує, що мова Премудрості розвивається в дусі інших промов: "Я, Премудрість, живу разом з розумом і

знаходжу пізнання розважне" [13, 8:12]. І знову – практична мораль і повчання, що ведеться в алегоричній, за східним звичаєм, формі, коли раптом, без жодної підготовки, немов вриваються в загальний текст слова: "Господь мав мене на початку Своєї дороги, перше чинив Своїх, спервовіку, – відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі" [13, 8:22] – і до ст. 32, коли знову все йде у формі звичного повчання: "Тепер же, послухайте, діти, мене" [13, 8:32].

Водночас слова – "спервовіку", "народжена я", "я майстром у нього була" мають настільки цільне враження, яке жодним чином не дає можливості тлумачити їх тільки алегорично. Навіть поетичне їхнє розуміння містить у собі різне значення. Взагалі все у Приповістях Соломонових дає більше впевненості говорити про Премудрість у сутнісному вигляді і зумовлює деяку інтуїцію в усій постановці питання, коли слова стосуються не якості, а кажуть ніби про особу.

Отже, Премудрість як споконвічна, позачасова мудрість притаманна лише Богові. Щодо людини, то вона з часів гріхопадіння прабабків жаліє людей, спасає і захищає їх. Людина може отримати мудрість. "Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина, що розум одержала" [13, 3:13]. Таким чином, набуття розуму стає завданням людини, і саме він є необхідною умовою отримання нею від Бога дару мудрості, що є життям.

У неканонічних книгах Старого Заповіту Софія трактується як "дихання сили Божої і чистий вилив слави Вседержителя" [14, 7:25], які вийшли "з уст Всевишнього" [15, 24:3]. У Новому Заповіті у євангеліста Луки читаємо: "... мудрість Божа сказала: "Я пошлю їм пророків і апостолів..." [7, 11:49]. Схожий текст знаходимо у євангеліста Матвія [9, 23:34]. У Луки Премудрість говорить про себе в Першій особі, у Матвія ці ж слова промовляє Христос. Але таке безпосереднє отождолення євангелістами Премудрості з Другим лицем Святої Трійці не є беззаперечним, оскільки Премудрість говорить про себе як про Слово Боже. Вчення про Слово знаходимо в Євангелії від Івана. Однак у Першому Посланні до Коринфян "Божа Мудрість" згадується у відверто христологічному контексті [5, 1:24].

У богослов'ї, починаючи з перших віків християнства, софіологія тісно переплітається з христологією. Однак розгорнутого вчення про Софію східне і західне богослов'я не мають. У них домінує бачення Софії як містично сприйнятої церкви або вчення розглядається в ракурсі маріології. Таким чином, теоретичне осмислення образу Софії, той обсяг уваги, що приділяються їй у богослов'ї, не відповідають місцю і значенню цього образу, який він займає в культовій практиці, храмовій архітектурі.

Наразі Софія несе в собі жіноче начало. Вона Вічна Жіночість, яка сприймає і нічого з себе не віддає Богу. Водночас щодо світу Софія виконує материнські функції, оживлює й одухотворює його. Тому світ софійний, він пронизаний божественними енергіями і творчими імпульсами, кожна річ у ньому софійна. Саме в Софії виникають ідеї, образи і форми всіх елементів світового буття, які, поєднуючись з матерією, забезпечують різноманітність усього сущого, тобто речі й істоти світового цілого наділені активністю, і тому через Софію Бог начебто продовжує творіння світу. Але це творіння відбувається вже за участю людини, яка займає особливе місце в ієрархії світового буття і реалізує своє призначення як у земному бутті, так і у служінні.

Далі в Біблії чоловік і дружина являють собою дві сторони однієї загальної людської сутності для реаліза-

ції свого призначення. Праматір Єва являє собою емоційну частину природи Адама, яка, у свою чергу, виокремилася від його чоловічої, розумної природи при створенні. А те, що Єва була створена під час сну Адама, наче вказує на те, що це був "сон розуму", який ухилився в бік почуттів, а отже, у бік небезпеки. Відповідно, причиною гріхопадіння стає перемога "жіночої чуттєвості" над "чоловічою раціональністю", що провокує появу наступних негативних конотацій стосовно розуміння жінки та всього жіночого. Жінка стає тією, що являє собою небезпеку, а основна небезпека для середньовічної людини – це зійти зі шляху, запропонованого Богом та потрапити у пастку диявола [17]. Тому, зрозумілим стає і систематичне звинувачення в гордині, легковажності, нестриманості та незнанні всіх тих, хто пішов від неї. Таке уподібнення призвело до викривленої розуміння особистої відповідальності кожної жінки за гріхопадіння. При цьому, часто негативне ставлення до жіночого начала виводиться з "гріховного" прагнення Єви до пізнання, мудрості, "софійності", котре було названо божественною таємницею та слідом заборонене для пізнання. Таким чином, за допомогою патріархальної інтерпретації міфу про гріхопадіння, автоматично скасовується позитивне сприйняття жіночих міфів про Богиню-матір, про Софію Премудрість Божу, а жінка зводиться в підлегле чоловікові положення, стаючи, за словами М. Лютера, "блудницею чортовою" [17, с. 33–37].

Проте, якщо у старі часи з Єви почалося зло, то у нові – з Марії почалося добро. Ще більше новаторським виявилось і розуміння того, що еклезія – Церква, котра вступає в містичний шлюб з Небесним Нареченим (Христом) – теж жіночого роду. Тут одразу хотілося б зазначити, що завдяки "моделі" Марії у Новому Заповіті остаточно зруйновано ту систему світу, у якій жінка була визначена як "порочна". Образ "Матері Ісуса", як її іменує виключно Іоанн, пронизує всі християнські перекази. Тобто, якщо Ісус дійсно "син Марії" і якщо Марія дійсно "мати Ісуса", то це означає, що назавжди скасована доля, на яку Єва начебто приречена своїх дочок.

П'єр Дюмулен ще більш розширює думку про місію Матері, котра закладена в її образі: "Біля підніжжя Христа її материнство знаходить свій вищий прояв: Вона стає Матір'ю кожного учня, Матір'ю Церкви" [4, с. 78]. Застосовуючи до розповіді Луки біблійну схему, згідно з якою обраність обумовлена внутрішнім поклонанням до цієї місії, можна додати, що місія Діви Марії – її материнство. У літературі Марію часто називають "новою Євою", однак це радше через надважливий сенс, що закладений у неї. Недарма в Середньовіччі утворилась велика кількість гімнів, що прославляють Матір Божу: *Salve Regina*, *Regina caeli*, *Alma Redemptoris Mater*. Адже Марія виявилась ідеальною Дружиною, яка вступає у містичний Союз і яку увінчає Христос. А. Мілано зазначає, що якщо в багатьох культурах і релігіях жінку охоче асоціюють із землею, то Буття пов'язує її з життям. Адже "її ім'я за своєю природою – Єва, "жива", "матір всього живого (4.Бут.:20)" [8].

Таким чином, назавжди встановлюється материнська підстава приходу у світ кожної людини. І хоча після гріхопадіння жінка народжує в муках, але кінець кінцем вона триумфує над смертю. На горизонті віри тепер постала не Єва, а Марія. Відповідно і "врата", через які у світ колись "проникло зло", завдяки Марії стають "вратами Неба", за якими видніється Премудрість як зірка спокути. Тобто, це дає підставу стверджувати, що в образі Діви Марії втілена сотеріологічна місія жінки. Діва Марія в Євангеліях постає жінкою живою і трепет-

ною, самосвідомою й вдумливою, смиренною й авторитетною, цілком і беззастережно відданою Богу, готовою до існування, позначеному горем і стражданнями – аж до трагедії зріти Сина, що помирає хресною смертю.

На додаток, Діва Марія у середньовічному соціумі являла собою образ ідеальної жінки, була осередком усіх чеснот: цнотливості, сором'язливості, замкненості, боязливості. Середньовічні автори всіляко підкреслювали винятковість Богоматері, а отже, реабілітація жіночої природи не могла бути повною. Відповідно, материнство як особлива місія жінки, Діви Марії стала спокутою первородного гріха Єви. Однак ця спокута все ж таки виявлялася лише умовною, адже образ Діви Марії не повністю витіснив образ Єви, а радше лише врівноважив його [18, с. 38]. І той шлях, котрий пропонувався "земним жінкам" задля їхнього порятунку зазвичай був вкрай неможливим для реалізації. Тому Діва Марія для середньовічного суспільства залишалася радше недосяжним ідеалом, аніж практичним втіленням можливості наблизитися до Господа через служіння Йому.

Ідея жіночого служіння у християнській церкві існувала ще за часів раннього християнства у візантійській церкві. Окрім існування поширеного уявлення про аскетичний ідеал жінки як такої, що пасивно споглядає та молиться, існував також і інший тип християнок. Це могли бути служительки культу, так звані диякониси, організатори церкви; організатори культу святих місць, паломництва. На перший погляд, це достатньо різні аспекти діяльності, проте вони поєднуються поняттям служіння, яке може бути здійснене як усередині церкви, так і за її межами. Це служіння могло мати аскетичний характер, світський, повчальний, але обов'язково орієнтований на адептів християнства та церкву. Тому не дивно, що жінки у складі кліру з'являються доволі рано.

Починаючи з Апостола Павла, котрий говорить [16, 5:3] про благочестивих вдов та дияконис, яким треба навчати дів та жінок. Варто зазначити, що у своєму "Посланні до римлян" він звертається до Фіви, "диякониси церкви" [16, 16:1-2]. Багато дослідників, зокрема А. Сидоров, зазначають, що саме у вдовах можна віднайти прообраз майбутнього чернечого служіння [18, с. 149]. При цьому соціальне служіння відходить на другий план, а молитовне служіння стає основним видом діяльності. Усе ж такі існують й інші джерела, що згадують про дияконис. Таким джерелом можна назвати коментар Орігена до вищезгаданого уривка з "Послання до Римлян", а також "Дидаскалії", датовані III ст.

Священик Андрій Постернак у своїй праці "Жіноче служіння у ранньохристиянській церкві" також вказує на Апостольську конституцію кінця IV ст. А саме акцентується увага на тих постановах, які власне описують та пояснюють необхідність дияконис у тих випадках, коли неможливо в будинок до жінки послати чоловіка диякона. Також дослідником звертається увага на існування "спеціальної молитви для висвячення у чин дияконис" [12, с. 397]. Сам обряд посвячення повністю відповідав церковному таїнству та здійснювався єпископом через рукопокладання, у присутності пресвітерів, дияконів та інших дияконис. Пізніше (бл. IX ст.) описується більш детально висвячення дияконис, а саме: під час літургії, жінка перебувала у вівтарі та поклонялася головою перед єпископом. Той, у свою чергу, покладал на неї руку та читав молитву, після чого диякон виголошував ектенію, під час якої єпископ читав другу молитву і потім накладав на шию жінки під мафорієм дияконський ораль двома кінцями вперед. Після причастя диякониси єпископ "подавав жінці чашу, яку вона ставила на престол"

[12, с. 397–398]. Офіційним підтвердженням існування цього інституту можна вважати 19-й канон Нікейського собору. Там диякониси найчастіше позначалися терміном *διάκονος* у жіночому роді (лат. *diacona*), ніж терміном *διάκονισσα* (лат. *diaconissa*).

Таким чином, розуміємо, що диякониси становили особливу категорію жінок-служебниць у ранньохристиянській церкві I–VIII ст. Варто зазначити, що у поширенні чину дияконис велику роль відіграв закон імператора Ліцинія, виданий у 324 році. Він забороняв чоловікам молитися разом з жінками, а також передбачав канонічний контроль над багатими вдовицями, що виявляли бажання брати активну участь у церковній діяльності [11, с. 402]. Дослідники також вказують на той факт, що навіть у 123-й новелі Юстиніана диякониси розглядаються в одному ряду з монахами та аскетами.

На нашу думку, це здається достатньо очевидним, адже багато дияконис вели чернечий спосіб життя. Тобто дотримання цілібату автоматично їх зближувало з іншими шанованими жінками: благочестивими дівами та вдовицями. Іншими словами, "релігія Христова зразу ж визначила себе в статусі релігії аскетичної" [12, с. 26]. Самі диякониси могли бути з-поміж вищезгаданих жінок, проте вже обов'язково будучи пов'язаними обітницею цнотливості. Передбачалося також і покарання у разі порушення безшлюбності. Василь Великий у таких випадках рекомендував відлучати від причастя на сім років, а Халкідонський собор взагалі пропонував накладати на таку дияконису анафему. Чітко встановлювався також вік жінок, що хотіли стати дияконисами. Зокрема, мінімальний вік спочатку становив 60 років, проте згодом згідно з 15-м канонам Халкідонського собору та 14-м канонам Трульського Собору, вік було скорочено до 40 років. Тому до 40-річного віку жінці заборонялося ставати дияконисою. Важливим тут є уточнення 6-ї новели Юстиніана, що стосувалася віку диякониси, він "не повинен бути ні юним, ні зрілим, а хоча б тому схильним до гріха, але роки їх встановлюємо вище середніх, приблизно в 50 років ..." [11, 162]. Також зазначалося, що після висвячення жінки більше не могли виходити заміж. Важливим є також той факт, що згідно з Першим та Четвертим Вселенськими Соборами диякониси ділилися на рукопокладених дияконис і так званих дияконис "по одягу". Відповідно, їхні обов'язки та сфери діяльності суттєво відрізнялися. Наприклад, диякониси "по одягу" займалися переважно справами, які стосувалися благодійності та милосердя. Їхній вік також чітко встановлювався – лише з 25 років жінку благословляли носити особливий одяг, при цьому вони мали право залишатися в будинку батьків до досягнення 40-річного віку.

А власне рукопокладені диякониси переважно займалися допомогою при хрещенні жінок, зазвичай виступаючи посередниками між парафіянами та єпископами. Вони також підтримували порядок серед парафіянок, займалися допомогою при помазанні святим елеєм жінок по усьому тілу. Остання їхня функція була вкрай важливою, адже в ранній церкві жінки приймали хрещення, часто перебуваючи в уже зрілому віці, а отже, якби цим займався виключно чоловік, це мало б дещо непристойний вигляд згідно з тими моральними переконаннями, які існували в тогочасному суспільстві. Все-таки поширення сексуального зречення у ранньому християнстві відіграло неабияку роль у становленні повсякденної культури всередині християнських громад. Тому доглядом за хворими, вагітними жінками також займалися диякониси, які "контролюва-

ли також і розподіл пожертвувань для тих, хто перебував у нужді" [11, с. 165].

Тому не дивно, що в кінці IV ст. Єпіфаній Кіпрський писав про те, що чин дияконис існував заради охорони честі жіночої статі. Окрім цього, завданням дияконис було навчити жінок закону Божому, особливо під час приготування до хрещення. А згідно з Карфагенським Собором, вдовиці та висвячені жінки, що обиралися для служіння при хрещенні інших жінок, повинні були бути настільки підготовленими, аби навчати простих сільських жінок найголовнішим церковним правилам. Насправді, цей факт підтверджується словами Псевдо-Ієроніма, який писав, наче на Сході диякониси мали "служіння в слові". А також вказується на те, що вони стояли у церковному статусі вище вдів та будь-яких інших жінок взагалі [11].

Диякониси здебільшого служили при здійсненні всіх таїнств, що здійснювали жінки: хрещення, причащення, сповідь, шлюб. Часто їм доручали і більш творчу роботу: прикрашати храми та стежити за їх чистотою. Вони обов'язково стояли у жіночого входу в храм, адже існував "розподіл на жіночі та чоловічі половини" [12, с. 286]. Саме тому дияконис часто називали "берегинями святої брами". Достатньо не відомо, чи мали вони можливість та повноваження входити у вівтар, адже Лаодикійський собор подібну практику різко заперечував. Однак, як описує А. Постернак, на практиці заборона не завжди строго дотримувалася. Наприклад, Григорій Богослов у надгробному слові до своєї сестри Горгонії наводив випадок, коли "вона" скориставшись темрявою ночі, аби зцілитися від важкої хвороби, припадала до жертвника і торкалася його" [12, с. 401].

Одночасно з цим, Єпіфаній визнавав діяльність дияконис не для священнодійства, адже "слово Боже не дозволяє жінці ні в церкві промовляти, ні панувати над чоловіком". А вищезгадані Апостольські постанови вказують, що диякониса або якась інша жінка-служебниця "без диякона нічого нехай не робить і не говорить", але при цьому "ніяка жінка нехай не приходить до диякона або єпископа без диякониси" [10, с. 102]. Тут простежується достатньо подвійне, навіть амбівалентне ставлення до одних і тих самих речей. З одного боку, жіноче служіння було рівнозначне служінню дияконів, але специфічно звернене до жінок. Проте, з іншого боку, це служіння не мало sacramentalного вираження у процесі загального церковного богослужіння. Звичайно, не можна заперечувати той факт, що жінки з вищих верств суспільства брали участь як носії пахоців у щотижневій службі, а також існували спеціальні жінки-настоятельки, що організовували і підтримували порядок у монастирях. Нерідко також диякониси брали участь у церковному співі, а утворений ними хор розташовувався в "жіночому притворі". Тому заперечувати той величезний вплив, який справили диякониси на організацію церковного життя і соціальної діяльності церкви, неможливо [10, с. 166-167].

Таким чином, церква формально визначала внесок жінок у зміцнення та розповсюдження християнської віри. Натомість, жінки, що отримали церковний чин, яскраво показують визнання церквою духовних прагнень жінки на рівні з чоловіком. Окрім цього, окреслюється розуміння тих потреб суспільства, що стосувалися літургійної участі як чоловіків, так і жінок [22, с. 287]. З усім тим, інститут дияконис згодом зникає з візантійської церкви. Однією з причин та передумов цьому стало посилення власне внутрішньої церковної

організації та жорсткої ієрархії, що сформувалася до кінця ранньовізантійського періоду.

Отже, у межах християнської західноєвропейської середньовічної культури були виявлені ті характерні релігійно-обумовлені риси сприйняття світу, що визначали місце жінки в соціумі. Насамперед ідеться про її підлегле становище в соціальній ієрархії, що було незмінним та більшою мірою зумовленим наявністю біблійних персонажів Єви, Діви Марії. По-друге, Єва та Діва Марія є амбівалентними образами, що протилежні за своїми ціннісними навантаженнями. У свою чергу, необхідним виявився й образ Марії, що повною мірою врівноважує образи праматері та Богородиці й одночасно виявляє собою доволі реалістичну соціокультурну жіночу модель. Тобто Єва служила нагадування про численні жіночі пороки. А Марія являла собою модель жінки, що могла бути допущеною до "включення" у західноєвропейський середньовічний соціум і відповідала наявним уявленням про жінку, одночасно претендуючи на активний шлях до "жіночого ідеалу" Софії Премудрості Божої.

Список використаних джерел:

1. Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви / Э. Бер-Сижель ; пер. с фр. А. Бакулов. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 220 с.
2. Букатова Д. М. Христианская концепция брака и ее роль в формировании средневековых гендерных идеологий / Д. М. Букатова // Знание. Понимание. Умение, 2011. – № 4. – С. 253–256.
3. Дин Э. Все женщины Библии / Э. Дин. – М. : Кромпресс, 1998. – 331 с.
4. Дюмулен П. Есфирь, Иудифь, Руфь: Миссия женщины / П. Дюмулен. – СПб. : Изд-во св. Петра, 2000. – 80 с.
5. 1 Кор. 1:24.
6. Краснобаева Ю.Е. Институт вдов в раннехристианской церкви / Ю.Е. Краснобаева // Antiquitas inventae. – Саратов : СГУ, 2008. – С. 143–149.
7. Лк. 11:49.
8. Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность / А. Милано. – СПб. : Алетея, 2011. – 344 с.
9. Мт. 23: 34.
10. Надеждин Н.А. Женщина христианка. Образ и значение женщины в христианстве. – М., 2000. – 351 с.
11. Постернак А. Служение женщин в Древней Церкви // Служение женщин в церкви. – М., 2011. – С. 383–388.
12. Постернак А. Женское служение в ранней христианской Церкви (I–VI вв.) // Альфа и Омега. – М., 1996. – № 2/3. Режим доступа: <https://azbyka.ru/zhenskoe-sluzenie-v-rannej-hristianskoj-cerkvi-i-vi-vv>
13. Пр. 1 – 9.
14. Премудрость Иисуса сына Сирахова, 24:3.
15. Премудрость Соломона, 7:25.
16. Рим. 16: 1-2.
17. Свенцицкая, И.С. Женщина в раннем христианстве // Женщина в античном мире / И.С. Свенцицкая. – М. : Наука, 1995. – С. 156–167.
18. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А.И. Сидоров. – М. : МДА, 1998. – 512 с.
19. 1 Тим. 5:3; Тит. 2, 3–5.
20. Суковатая В.А. Феминистская теология и тендерные исследования в религии: перспективы новой духовности / В.А. Суковатая // Общественные науки и современность, 2002 – № 4. – С. 183–192.
21. Янсен К.Л. Мария Магдалина / Кэтрин Л. Янсен ; пер. с англ. Ю.С. Евтушенков. – М. : Вече, 2007. – 512 с.
22. Karras V.A. Female Deacons in the Byzantine Church // Church History, 73(2). – 2004. – P. 283–287.

References:

1. Ber-Sizhel E. Sluzhenie zhenshiny v Cerkvi / E. Ber-Sizhel ; per. s fr. A. Bakulov. – M. : Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andrey, 2002. – 220 p.
2. Bukatova D. M. Hristianskaya koncepciya braka i ee rol v formirovani srednevekovykh gendernykh ideologij / D.M. Bukatova // Znanie. Poni-manie. Umenie, 2011. – № 4. – pp. 253–256.
3. Din E. Vse zhenshiny Biblii / E. Din. – M. : Krompress, 1998. – 331 p.
4. Dymulen P. Esfir, Iudif, Ruf: Missiya zhenshiny / P. Dymulen. – SPb. : Izd-vo sv. Petra, 2000. – 80 p.
5. 1 Kor. 1:24.
6. Krasnobaeva Yu.E. Institut vdovic v rannehristianskoj cerkvi / Yu.E. Krasnobaeva // Antiquitas inventae. – Saratov : SGU, 2008. – pp. 143–149.
7. Lk. 11:49.
8. Milano A. Zhenshina i lyubov v Biblii. Eros, agapa, lichnost / A. Milano. – SPb. : Aleteya, 2011. – 344 p.

9. Mt. 23: 34.
10. Nadezhdin N.A. Zhenshina hristianka. Obraz i znachenie zhenshiny v hristianstve. – M., 2000. – 351 p.
11. Posternak A. Sluzhenie zhenshin v Drevnej Cerkvi // Sluzhenie zhenshin v cerkvi. – M., 2011. – pp. 383–388.
12. Posternak A. Zhenskoe sluzhenie v rannej hristianskoj Cerkvi (I–VI vv.) // Alfa i Omega. – M., 1996. – № 2/3. Rezhim dostupu: <https://azbyka.ru/zhenskoe-sluzhenie-v-rannej-hristianskoj-cerkvi-i-vi-vv>
13. Pr. I – 9.
14. Premudristij Isusa syna Sirakhova, 24:3.
15. Premudristij Solomona, 7:25.
17. Svencickaya, I.S. Zhenshina v rannem hristianstve // Zhenshina v antichnom mire / I.S. Svencickaya. – M.: Nauka, 1995. – pp. 156–167.
18. Sidorov A.I. Drevnehristianskij asketizm i zarozhdenie monashestva / A.I. Sidorov. – M.: MDA, 1998. – 512 s.
19. I Tim. 5.3; Tit. 2, 3–5.
20. Sukovataya V.A. Feministskaya teologiya i tendernye issledovaniya v religii: perspektivy novoj duhovnosti / V.A. Sukovataya // Obshchestvennye nauki i sovremennost, 2002– № 4. – pp. 183–192.
21. Yansen K.L. Mariya Magdalina / Ketrin L. Yansen ; per. s angl. Yu.S. Evtushenkov. – M. : Veche, 2007. – 512 p.
22. Karras V.A. Female Deacons in the Byzantine Church // Church History, 73(2). – 2004. – pp. 283–287.

Надійшла до редколегії 29.11.19

Е.А. Харьковщенко, К. В. Козар
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

БИБЛЕЙСКИЕ ОБРАЗЫ И ЖЕНСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Проанализированы средневековые интерпретации библейских образов Софии Премудрости Божией, Евы, Девы Марии. Рассматривается их роль в религиозно-культурной модели включения женщины в общественный порядок западноевропейского средневекового социума через христианское женское служение.

Ключевые слова: библейские образы, София Премудрость Божия, Ева, Дева Мария, диякониссы.

Yevhen Anatoliyovych Kharkovshchenko, Kateryna Vadymivna Kozar
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

BIBLICAL IMAGES AND CHRISTIAN CHURCH WOMEN'S MINISTRATION

The article analyzes the medieval interpretations of biblical images of Sophia of the Wisdom of God, Eve, Virgin Mary. Their role of women's inclusion in the social order of the Western European Medieval Society in the religious-cultural model is considered. The activity of women in religion, politics and science has been steadily increasing, but the society, at least in modern times, continues to broadcast ideas about the woman which are most clear and in detailed in the religious and cultural heritage of Christianity. They all relate to those ideas that contend with the idea of a woman's low capacity for intellectual activity, unprofessionalism, immaturity, and passivity, which are conditioned by "feminine nature". If, in the context of medieval religious culture, such perception was related to relevant socially predetermined functions that were actively promoted by the Christian church and supported by the specific religious space of that era, then women's ministry in the Christian church, based on women's biblical images, exemplifies the strengthening and propagation of the Christian faith.

Keywords: biblical images, Sophia the Wisdom of God, Eve, Virgin Mary, deaconesses.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 2-183:113

DOI:10.17721/sophia.2019.14.8

Л. А. Виговський, д-р філос. наук, проф.
vihov2017@ukr.net,

Т. В. Виговська, канд. біол. наук, доц.

Хмельницький університет управління та права імені Леоніда Юзькова, Хмельницький, Україна

**ЕКОЛОГІЧНА СВІДОМІСТЬ ЯК ОСНОВА ЕКОЛОГІЧНОЇ
КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ**

Наголошується, що в умовах глобальної екологічної кризи актуальною є проблема формування і підвищення зрілості екологічної свідомості особистості. Підкреслюється, що в системі такої свідомості саме світогляд виконує системоформувальну функцію, оскільки дає людині відповідь на запитання про сенс життя в контексті екологічної діяльності. Розкривається роль історичних типів світогляду (міфологічний, релігійний, науковий) у контексті такої діяльності. Аргументується положення про те, що характеристика основних рівнів сформованості екологічної свідомості індивіда одночасно є і характеристикою рівнів її екологічної зрілості. Це зумовлюється тим, що типологічні групи відображають ступінь сприйняття екологічних ідей та засвоєння екологічних принципів з наступною реалізацією в екологічній діяльності. Доводиться, що можна виокремити три основних рівні екологічної зрілості свідомості особистості: наївно-реалістичний, буденно-емпіричний та свідомо-теоретичний. Наївно-реалістичний рівень зрілості екологічної свідомості притаманний людям, які в житті ведуть себе як стихійні екологи. Показується, що для буденно-емпіричного рівня характерна відсутність (у раціональній та емоційній сфері) негативного ставлення до екологічних проблем. Доводиться, що для свідомо-теоретичного рівня такої свідомості особистості характерне усвідомлене й активне ставлення до розв'язання екологічних проблем.

Ключові слова: світогляд, екологія, свідомість, екологічна свідомість, міфологічний світогляд, релігійний світогляд, науковий світогляд, екологічна свідомість, рівні екологічної зрілості свідомості людини.

Сьогодні важко знайти людину, яка якоюсь мірою не була б стурбована станом довкілля. І пояснення цьому просте: у загальній системі сучасних глобальних викликів людству на передній план виступають саме екологічні питання, оскільки вони мають прямий стосунок до розв'язання проблеми виживання людини як виду. Як переконливо свідчить практика, з часом господарська діяльність суспільства щодо природи набула антагоністичного характеру. Неконтрольована економічної діяльності соціуму поглибила процес забруднення атмосфери Землі, морів і океанів. Наше покоління стало очевидцем руйнування озонового шару, катастрофічного знищення лісів, суттєвого скорочення запасів питної води, ерозією ґрунтів тощо. Це стало результатом того, що людська спільнота створила штучне середовище, яке (за даними "Римського клубу") в десять разів продуктивніше від природного середовища. Тому задоволення все зростаючих потреб людства вже в досить близькому майбутньому може повністю знищити природне середовище і, відповідно, його складову – людину. У такій ситуації переосмислення власного ставлення до навколишнього середовища є нагальною потребою кожної людини. А це можливе насамперед через усвідомлення кожним індивідом свого нерозривного зв'язку з природою, що об'єктивно формує у нього потребу бережливого ставлення до довкілля. Саме таке ставлення здатне формувати в кожного члена суспільства потребу збалансування відносин з природою. А це сприяє усвідомленню людьми потреби збереження та відтворення наявних природних ресурсів.

Отже, в умовах порушеної рівноваги між суспільством та природним середовищем актуальною постає потреба в екологізації всіх сфер життя сучасного соціуму. Зрозуміло, що нині нереальним завданням є повернення сучасної людини (з її споживацькою свідомістю та відповідними цінностями) до рівня споживання минулих століть. Тому необхідною умовою її виживання є негайне розв'язання проблеми відновлення втраченої збалансованості відносин у загальній системі "людина – природне середовище". Очевидно, що такий процес насамперед потребує відповідної світоглядної переорієнтації особистості щодо природи і формування на таких засадах екологічної свідомості членів людської спільноти.

Проблема суті та формування екологічної свідомості особистості та суспільства була об'єктом дослідження

А. Швейцера, О. Леопольда, Г. Снайдера, А. Несла. Роль світоглядного чинника в житті особистості та суспільства досліджували українські дослідники В. Шинкарук, В. Іванов, М. Попович, В. Крисаченко, В. Хмелько, В. Чорноволенко, В. Василенко та інші. Вони, спираючись на результати глибокого аналізу глобальних екологічних проблем, дійшли висновку, що ніякі науково-технічні новачі, економічні та соціальні реформи не здатні самі по собі зупинити екологічну кризу. Вихід з такої ситуації вони бачать передусім в утвердженні екологічної свідомості як на рівні індивідуального буття людини, так і її соціального буття. Зрозуміло, що це передбачає вироблення і утвердження екологічної ідеології життя, а також стимуляцію екологізації економіки, зрештою – формування постіндустріальної екологічно орієнтованої цивілізації. Усвідомлення людиною свого нерозривного зв'язку з довкіллям, залежність від неї в кінцевому підсумку повинно кардинальним чином змінити наявну кризову ситуацію, оскільки має сформувати і утвердити у потребу особистості постійно бережливо ставитись до навколишнього середовища, сприяти всім формам діяльності з його постійного відтворення та виходу системи "людина – природа" на збалансований рівень. Частково таке завдання в державі повинна вирішити реалізація екологічної освіти в країні. Наприклад, згідно з Концепцією екологічної освіти України (затвердженою Міністерством освіти і науки ще в 2001 р.) основними завданнями екологічної освіти мають бути формування та підвищення екологічної культури в усіх членів суспільства.

Стрижнем такої культури є екологічна свідомість, яка є однією із форм суспільної свідомості. Тому вона постає однією із найважливіших складових науково-філософського світогляду. Екологічна свідомість, як специфічна і відносно самостійна форма суспільної свідомості, склалась лише в ХХ столітті. Це була своєрідна реакція на потребу вирішення тих екологічних проблем, які заявили про себе.

Сам світогляд постає досить складним і багатограним суспільним феноменом. Про це, зокрема, вже свідчить хоч би той факт, що і зараз серед дослідників, які займаються його вивченням, ще немає однозначного розуміння самого поняття "світогляд". Більшість науковців вважають, що він виступає як духовне явище. А його особливості пов'язують з суб'єктивним чинником саме

людської діяльності. Саме такий підхід дозволяє врахувати науковцям той важливий момент, що сама людина вибирає те, з чим їй доведеться в подальшому мати справу, тобто, взаємодіяти. Світогляд, реалізуючись в системі ціннісних орієнтацій особистості, зумовлює її вибіркове і стійке ставлення до соціально значущих явищ і подій минулого, сьогодишнього і майбутнього.

Механізм такого впливу зумовлюється тим, що світогляд, який виступає способом духовно-практичного засвоєння дійсності людиною, відповідно детермінує соціальну направленість її діяльності. Тому світогляд визначає розуміння людиною світу, визначає її позицію до всіх життєво-необхідних моментів його буття, в тому числі і природного. Саме через світогляд людині "відкривається" світ, точніше, його бачення, розуміння. А тому те, яким цей світ є для неї залежить насамперед від змісту самого світогляду, оскільки в кінцевому підсумку він визначає її вибір щодо розуміння і розв'язання її життєвих проблем. Розуміння важливості вирішення екологічних проблем може стати сенсом життя, оскільки вони сприймаються як особисті.

У системі екологічної свідомості світогляд виконує системоформуючу роль, оскільки дає людині відповідь на питання про головну цінність і пріоритети в житті людини, надає відповідного ідеологічного обґрунтування думкам і діям, які відповідають екологічним потребам людей, спільнот. В такій ситуації сенсом життя людини стає збереження та відновлення довкілля, що формує у неї потребу екологічної діяльності.

Сама екологічна свідомість, постаючи однією з форм суспільної свідомості, є важливим елементом науково-філософського світогляду. Як специфічна і самостійна форма така свідомість сформувалася в результаті адекватного розуміння наростання кризових явищ у взаємодіях суспільства і природи загалом.

Загалом екологічну свідомість можна визначити як адекватне відображення у свідомості людей їх місця та ролі у функціонуванні системи "суспільство-природа" в контексті екоєволюції. В такий свідомості світоглядний чинник через систему ціннісних установок формує і зумовлює вибіркове і стійке ставлення людини до розуміння та шляхів розв'язання екологічних проблем.

Очевидно, що існування окремих структурних елементів екологічної свідомості мало місце і на ранніх етапах розвитку людського суспільства, адже практична діяльність людей була пов'язана з природою. Наприклад, міфологічний світогляд, по суті, відображав умови, коли первісна людина в практичному плані вже виокремилася з природи, але в теоретичному плані (з об'єктивних причин) ще не могла усвідомити власної протилежності їй. Тобто щодо природи вона усвідомлювала себе передусім як її невід'ємна частина, а тому й співвідносила себе як частину до цілого. І це ціле, тобто природа, для тієї людини була домінуючим структурним елементом її життя. Тому природа отримала статус сакрального, божественного. Таке шанобливе ставлення до неї передавалося з покоління в покоління через проведення відповідних обрядів і традицій. Звідси і практика задобрення певних явищ природи навіть через виконання ритуалу жертвоприношення. Тому елементи екологічної свідомості були невід'ємною структурною складовою міфологічного світогляду. Вони зумовлювали у людей того часу шанобливе, а головне – бережливе ставлення до природи як до явища вищого, сакрального порядку. При цьому таке ставлення було під контролем не тільки членів первісної спільноти, але й (на їхню думку) і надприродними силами.

Однак подальший розвиток продуктивних сил суспільства зумовив значне послаблення залежності індивіда від природи. Це дозволило індивіду переосмислити власну роль в загальній системі "людина – природа".

Людина перестала визнавати верховенство сил природи і почала активно утверджувати власну гегемонію. Такий методологічний підхід зумовив виникнення релігій вищого порядку – релігій "одкровення". Така світоглядна революція сформувала новий тип особистості, адже вона в релігійному світогляді вже остаточно виокремилася з природи. Більше того, цим типом світогляду було проголошено зверхність людини над природою. Зокрема, у християнстві було визнано, що на відміну від тварин, саме людина "створена за подобою Божою". "І сказав Бог: "Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над всім плазуючим, що плазує на землі" (Бут. 1: 26) [1].

Як показало життя, абсолютизація такого підходу і зумовила проголошення знаменитої мічурінської тези: "Ми не повинні чекати милостей від природи ...". В теоретичному плані таке розуміння вело до конфлікту між людиною і природою, так як утверджувало у суспільній свідомості верховенство людини над природою і, відповідно, зумовлювало споживацький підхід до використання природних ресурсів. На відміну від міфологічного світогляду, релігійний пояснював існування предметно-речового світу вже як "зовнішню видимість" більш функціональної реальності – духовного світу. Через те головним засобом осягнення буття відтепер оголошується віра в реальне існування об'єктів надприродного світу. І якщо для міфологічного світорозуміння головним є обґрунтування зв'язку індивіда з родом, то для релігійного – показ шляхів досягнення єдності з надприродним об'єктом (Богом) як втілення святості та абсолютної цінності. Тобто, у такому випадку природа втрачає власну сакральність і, відповідно, починає розглядатися у прагматичному плані.

Правда, при цьому необхідно зауважити, що частина релігій "одкровення" все ж таки зберегла екологічний потенціал. Зокрема, буддизм, забороняючи вбивати все живе, формує в людини особливе ставлення до навколишнього середовища. А індуїзм, як відомо, навіть сакралізує ставлення до корів.

Зрозуміло, що накопичення з часом в суспільстві екологічних проблем змушує сучасні релігійні інституції переосмислювати їх місце і роль в житті віруючої людини. Тому останнім часом у цьому контексті відбувається перегляд самих методологічних засад. Тепер богословами природа розглядається як результат творіння Боже, а тому і ставлення людини до неї повинно бути відповідним. Нині екологічна проблема стає важливою для діяльності багатьох релігійних організацій. У світоглядному плані негативне ставлення до природи, її знищення оголошується гріхом. Зокрема, у християнстві виникають і мають тенденцію до розвитку рухи, які не тільки чітко носять екологічний характер, але й означений принцип кладуть в основу свого віровчення. Зокрема, послідовники вчення П. Іванова виходять із того, що Христос приніс соборність для людей, а ось їхній учитель, обожнивши природу, об'єднує таку соборність з новою іпостасю Бога. Поєднавшись з нею людина одержує спасіння.

Очевидно, що наявна екологічна криза потребує передусім зміни свідомості людини щодо її ставлення до природи. Тому формування екологічної свідомості в кожного члена суспільства нині є нагальною потребою.

На жаль, у нашому суспільстві через суб'єктивні та об'єктивні причини поки що немає однозначного ставлення до екологічної діяльності як до важливої суспільної потреби. Тому під час аналізу задіяння людей у екологічній діяльності можна виокремити ряд типологічних груп, пов'язаних загальними характерними рисами, що відображають рівень екологічної зрілості особистості в системі екологічної свідомості.

Варто підкреслити, що характеристика основних рівнів сформованості екологічної свідомості індивіда одночасно є характеристикою рівнів його екологічної зрілості. Типологічні групи на таких засадах відображають ступінь сприйняття екологічних ідей та засвоєння екологічних принципів з подальшою їх реалізацією в діяльності. У цьому аспекті можна, на нашу думку, виокремити три основних рівня екологічної зрілості особистості: наївно-реалістичний, буденно-емпіричний та свідомо-теоретичний.

Щодо наївно-реалістичного рівня зрілості екологічної свідомості людини, то він характерний для індивідів в яких наявний лише початковий рівень екологічної свідомості. В реальному житті вони поведуться як стихійні екологи, оскільки, виходячи з власного життєвого досвіду, розуміють, що природу (від якої вони залежать) потрібно берегти. Така життєва позиція базується не на наукових знаннях, а на тому, що у житті вони ще не зустрічалися з екологічними проблемами, причину і наслідок яких не можна було б пояснити на рівні буденної свідомості. Тому носії такого рівня екологічної зрілості практично не займаються екологічною діяльністю. Але при цьому їм притаманний широкий спектр думок і дій у контексті ставлення до природи: від повної індиферентності стосовно проблем екології до пасивної участі в окремих екологічних заходах. Таке їх ставлення до проблем довкілля пояснюється: відсутністю необхідних наукових знань про взаємозв'язок природи і суспільства, нерозуміння екології як соціального явища, а також впливу технократичних традицій та установок. Найчастіше такі люди просто не бажають мати зайвих проблем.

Наступний рівень екологічної зрілості особистості можна характеризувати як буденно-емпіричний. Для нього притаманна більш виражена екологічна направленість свідомості людини, оскільки відсутні негативне ставлення до екологічних проблем як в раціональній так і емоційній сферах. Таке ставлення формується на основі елементарного засвоєння наукових знань, власного емпіричного досвіду, що зумовлює потребу щось змінити в екологічній ситуації на краще. І хоч буденна екологічна свідомість людей такого рівня ще не відповідає рівню теоретичних узагальнень, проте вони періодично проявляють свою зацікавленість у розв'язанні тих чи інших екологічних проблем.

Найвищим рівнем екологічної зрілості екологічної свідомості є свідомо-теоретичний. Носіям такого типу екосвідомості характерне усвідомлене і стійке ставлення до екологічних проблем у всіх їх проявах, вміння з наукових позицій глибоко і аргументовано захищати свої екологічні принципи та позиції, повною мірою використовувати екологічний потенціал досягнень сучасної науки. Представники цієї типологічної групи, маючи достатню теоретичну підготовку і чітку світоглядно-екологічну установку, проявляють активність в усіх сферах екологічної діяльності. Сенс свого життя вони вбачають у поширенні екологічних знань, боротьбі з забрудненням довкілля, запровадженням новітніх екологічних технологій. У таких людей сформована і потребує реалізації життєва потреба в постійній екологічній діяльності. На практиці їх активна життєва позиція щодо захисту довкілля реалізується зокрема, в участі в екологічних громадських організаціях та в представництві цих організацій в різноманітних громадських радах.

Як свідчить практика, природа перебуває в кращому стані в тих країнах, де економічна політика влади збалансовано поєднується з особистим внеском громадян. Тому громадяни України повинні зрозуміти просту істину: ні уряду, ні тим більше природоохоронному відомству самотужки не під силу розв'язати складні екологічні проблеми доти, поки справа охорони довкілля не стане одним із пріоритетів в їх житті.

Надто, що діяльність інститутів громадянського суспільства дозволяє робити це успішніше, ніж це було раніше. Але, як свідчать результати проведених в цьому плані соціологічних досліджень, у більшості членів українського соціуму рівень зрілості екологічної свідомості відповідає наївно-реалістичному та (в крайньому разі) буденно-емпіричному типам. Щодо свідомо-теоретичного рівня зрілості такої свідомості, то він притаманний досить невеликому (хоча і активному) відсотку громадян. Проте саме вони ініціюють і проводять відомі в країні ефективні екологічні акції.

Основна причина такого стану передусім пояснюється тим, що в умовах загострення економічної кризи в державі люди не вбачають пріоритетності екологічних проблем для вирішення своїх насущних проблем. А якщо і бачать, то поки що не вірять в те, що громадськість може суттєво вплинути на владні структури всіх рівнів у плані розв'язання екологічних проблем. Варто наголосити, що в Україні на законодавчому рівні ще не розроблено ефективного і прозорого механізму розв'язання таких проблем.

Отже, розв'язання накопичених екологічних проблем в Україні потребує комплексних заходів. І передусім потрібно виконувати завдання підвищення ефективності системи екологічної освіти в державі з формування високого рівня екологічної зрілості громадян. Але на шляху реалізації Концепції неперервної екологічної освіти в Україні є низка теоретико-методологічних та практичних проблем, які необхідно розв'язувати. На нашу думку, у процесі формування екологічного світогляду потрібно перейти від домінування природоохоронної парадигми до домінування світоглядно-ціннісної, морально-етичної парадигми. Адже багато екологічних проблем можна буде зняти у випадку, коли захист довкілля, екологічна діяльність стане сенсом життя наших громадян. А для цього потрібно постійно та системно підвищувати рівень екологічної свідомості особистості шляхом формування відповідних світоглядно-ціннісних установок метою яких є формування свідомо-теоретичного рівня екологічної зрілості. Це сприятиме вихованню "особистості з екоцентричним типом свідомості, відповідальним ставленням до довкілля, екологічним мисленням ..." [5, с. 3].

Список використаних джерел:

1. Біблія або Книги Святого писання старого і нового заповіту: із мови давньоєврейської та грецької на українську мову перекладена. – К.: Українське біблійне товариство, 2009.
2. Ерышев А. А. Религиоведение : учеб. пособ. / А. А. Ерышев. – К.: МАУП, 1999. – 280 с.
3. Концепція екологічної освіти України. – К.: Міністерство освіти і науки України, 2001. – 15 с.
4. Крисаченко В. С. Екологічна культура / Валентин Семенович Крисаченко. – К.: Заповіт, 1996. – 352 с.
5. Ситник К. Нове століття сформує новий екологічний світогляд? / К. Ситник, В. Багнюк // Вісн. НАН України. – 2001. – № 7. – С. 27–36.
6. Саєнко Т. В. Екологічна освіта сьогодні – екологічне довкілля завтра / Т. В. Саєнко // Вища освіта для збалансованого розвитку. – К.: Бібліотека Всеукраїнської ліги, 2012. – Серія "Екологічна освіта та навчання". – № 9 (105). – С. 2–7.

References:

1. Biblija abo Knyhyh Svjatogho pysjma starogho i novogho zapovitu: iz movy davnjoevrejskoj ta ghreckojoj na ukrajinsku nanovo perekladena. – K.: Ukrajinske biblijne tovarystvo, 2009.
2. Eryshev A. A. Religiovedenie : ucheb. posob. / A. A. Eryshev. – K.: MAUP, 1999. – 280 p.
3. Konceptija ekologichnoji osvity Ukrainy. – K.: Ministerstvo osvity i nauky Ukrainy, 2001. – 15 p.
4. Krysachenko V. S. Ekologichna kuljtura / Valentyn Semenovych Krysachenko. – K.: Zapovit, 1996. – 352 p.
5. Sytnyk K. Nove stolittja sformuje novyj ekologichnyj svito-ghljad? / K. Sytnyk, V. Baghnjuk // Visn. NAN Ukrainy. – 2001. – №7. – pp. 27–36.
6. Sajenko T. V. Ekologichna osvita sjoghodni – ekologichne dovkillja zavtra / T. V. Sajenko // Vyshha osvita dlja zbalansovanogho rozvytku. – K.: Biblioteka Vseukrajinskoj lihi, 2012. – Serija "Ekologichna osvita ta navchannja". – №9 (105). – pp. 2–7.

Л. А. Выговский, Т. В. Выговская

Хмельницкий университет управления и права имени Леонида Юзькова, Хмельницкий, Украина

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ СОЗНАНИЕ КАК ОСНОВА ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ

Доказывается, что в условиях глобальной экологической кризиса очень актуальна проблема формирования и повышения уровня зрелости экологического сознания личности. Подчеркивается, что в системе такого сознания мировоззрение выполняет системно-формирующую функцию, поскольку дает человеку ответ на вопрос о смысле жизни в контексте экологической деятельности. Раскрывается роль исторических типов мировоззрения (мифологический, религиозный, научный) в контексте такой деятельности, аргументируется положение о том, что характеристика основных уровней сформированности экологического сознания индивида одновременно является и характеристикой уровней ее экологической зрелости. Это обусловлено тем, что типологические группы отражают степень восприятия экологических идей и усвоения экологических принципов с последующей реализацией в экологической деятельности. Утверждается, что можно выделить три основных уровня экологической зрелости сознания личности: наивно-реалистичный, буднично-эмпирический и сознательно-теоретический. Наивно-реалистичный уровень зрелости экологического сознания присущ людям, которые в жизни ведут себя как стихийные экологи. Доказывается, что для буднично-эмпирического уровня характерно отсутствие (в рациональной и эмоциональной сфере) негативного отношения к экологическим проблемам. Доказывается, что для сознательно-теоретического уровня такого сознания личности характерное осознанное и активное отношение к решению экологических проблем.

Ключевые слова: мировоззрение, экология, сознание, экологическая сознание, мифологическое мировоззрение, религиозное мировоззрение, научное мировоззрение, экологическое сознание, уровни экологической зрелости сознания человека.

Leonid Antonovych Vyghovskiy, Tetjana Viktorivna Vyghovska

Leonid Yuzkov Khmelnytskyi University of Management and Law, Khmelnytskyi, Ukraine

ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS AS THE BASIS FOR PERSON'S ECOLOGICAL CULTURE

The article shows that in the conditions of global ecological crisis Homo sapiens as a species can only survive if the problem of restoring historically lost balance of relations in the general system of "human being – natural environment" is resolved as soon as possible. We argue that such a process requires, first and foremost, an appropriate reorientation of the humanity's worldview with respect to the nature and formation of environmental consciousness in members of the human community based on such principles. It is proved that in the system of ecological consciousness the worldview plays a systematic role, because it gives a person the answer to the question about the main values and priorities in human life, provides appropriate ideological justification of thoughts and actions that meet the ecological needs of people and communities. It is emphasized that, in such a situation, the preservation and restoration of the environment, which forms the need for ecological activity, becomes a sense of human life. The role of historical types of worldview (mythological, religious, scientific) in shaping the attitude of a person to nature is shown. We also show that the characteristics of the main levels of formation of the person's ecological consciousness is, at the same time, the characteristics of their ecological maturity. This is due to the fact that the typological groups reflect the degree of perception of environmental ideas and the adoption of environmental principles with subsequent implementation in environmental activities. We show that the levels of environmental consciousness can be classified as naive-realistic, everyday-empirical, and conscious-theoretical. The naive-realistic level of maturity of environmental consciousness is characteristic of people who act as natural environmentalists in their lives. The everyday-empirical level is characterized by the existence (in the rational and emotional areas) of a negative attitude to environmental problems. The conscious-theoretical level of such consciousness is characterized by informed and active attitude to environmental problems. It is emphasized that in the process of forming an ecological worldview, there is a need to move from the dominance of the environmental paradigm to the dominance of the ideological, moral and ethical paradigms.

Keywords: worldview; ecology; consciousness; environmental consciousness; mythological consciousness; real-world outlook; scientific worldview; environmental consciousness; levels of ecological maturity in person's consciousness.

UDC 164

DOI:10.17721/sophia.2019.14.9

Ia. O. Petik, M.A. in philosophy
truedarkbodhi@gmail.com

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF THE MENTALISTIC LOGIC

Paper deals with philosophical problems of mentalistic logic. Mentalistic logic is a formal system that concentrates on underpinning processes of mental life instead of certain elements of extrinsic rational behavior as most of existing logics (like BDI calculi) do. The project is compared to the existing logics of actions.

Mentalistic logic is partially a formal system and partially phenomenological study of human mind. We presume formal signs such as propositions and modal operators refer to mental states and can describe the general structure of mental activity. That is purely the approach of classical phenomenology – the study of experience and its structures. On the other hand the usage of formal logic is a classic analytic philosophy of mind.

So the things are getting more complicated when taking in consideration that the initial framework of a study is analytic philosophy and not continental phenomenology. Phenomenology is of different intellectual and methodological tradition than any type of analytic philosophy including analytic philosophy of mind. From that standpoint it may be said that paper is also interesting as a purely methodological project – it tries to find bridges between phenomenology and philosophy of mind.

As for the action logics, mentalistic logic also studies rational behavior but does it on the other lever and often with a different purpose.

The main problem in this case is philosophical interpretation of modality. Minor problems include shared content, many leveled self-referential structures and vagueness. The paper also studies brain in a vast thought experiment as a methodological concept. The research will have implications for philosophy of logic, artificial intelligence and theory of reference.

Key words: philosophy of logic, philosophy of mind, psychologistic logic, folk psychology.

Introduction

In general, throughout the latest years number of different logics modeling human psychology were built. For example, a belief desire intention (BDI) logic has been used to formalize intelligent behavior. However research for formal systems designed so as to show the underpinning processes of our mental life including complicated abstract thinking is in process. In other words, the formal system which can be called mentalistic logic is a matter of further elaboration.

This paper deals with the philosophical and formal problems surrounding the mentalistic logic. These problems can be grouped into two distinct sets. The first set includes problems of the classical logic, which should be solved in order to create a mentalistic logic. These are the problems of completeness of such a system in relation to the particular features of the mental processes it should represent.

Another difficulty from this set is more technical: how to adequately present psychological notions with modal operators. There are existing schemas for formal systems

centered on behavior but mentalistic case presents far higher demands.

The second is about the new problems, which appear for the classical laws of logic when formal system is enclosed to represent the mental. They can be grouped into three particular issues: vagueness, many leveled and self-referential structures and shared content.

Vagueness is a fundamental notion for mental processes. Daily perception of things surrounding us and objects of abstract thinking are vague. On the other hand, properly and strictly defined object belongs to the domain of pure mathematics. Number of special so-called fuzzy-logics was created to represent imprecise reasoning. These logics are not enough for the global aim of representing the vagueness in logical notions.

Complex structures appear every time when abstract thinking is involved. This is not a mere intuition connected to the famous paradoxes of the mathematical logic but a strong trend in contemporary philosophy of logic, for example – the two 'layered' semantics of the Levesque's belief logic and his followers [6, p. 95]. Another example is the touchstone influence of the fixed points in general mathematical logic. To sum up there is a development of double-level semantics, which is quite popular in philosophy today, and besides it we can use modal semantics for presenting complex informational structures.

Conception of the shared mental content comes from the philosophy of mind and it is connected to the previously mentioned problem of adequate modal operators. We presume that extensive process of the exchange of information is happening in human brain. It means two things. The first is that this information is encoded in some special way. But in what way in particular has been discussed by different theories of mental representations. The second is that the mind, according to popular metaphor of Daniel Dennett, is like a blackboard shared by several experts [3, p. 8]. Then, formally mind is represented by the set of propositions shared by different "agents" and possible worlds in the brain activity.

A modal logic built on those principles will of course strongly resemble the simplest artificial neural networks. This and according implications will be also the point for discussion.

Solution of these and some minor problems will be an aim of a paper. It will present few interconnected ideas in philosophy of modal logic which should help with the problems.

Modality and mental

How to apply modal semantics to mental content? The interpretation according to which modal worlds are causally isolated universes seems to be inappropriate for the case of the mentalistic logic.

Most of the logicians whose elaborations are connected to psychology and behavior use to deal not with possible worlds but rather with situations. Situation as it is natural to suppose describes only the part of the world on the certain stage of its history.

The agent or the group of agents has an access to the lists of propositions, that describe particular situations and depending on the chosen formal system, they are supplied with one or another corresponding activity. There is an initial situation and a decision can switch an agent to one of further accessible situations. Situation is good term for action representing systems.

However if the relatively simple rational behavior is not adequate for the purposes of the research, notion of the situation is not enough. The target of the presumed model is not behavior but mental process behind it. Situations on

the other hand are applicable only to the extrinsic environment while our aim are intrinsic mental structures. So the modality in this case should acquire a new philosophical interpretation.

This is the case when the interpretation of the semantics really matters. In BDI-logic knowledge bases are used instead of situations. It shifts the purpose and structure of the formal system dramatically. Some elements of the inner mental world of the agent are presented in BDI logic and it is much more close to our purposes.

Knowledge base is defined and extensively used in logics of beliefs. Belief is one of the fundamental parts of the folk psychological theory of mind and many special properties of this kind of notion are described in existing philosophy of mind. Beliefs are the main part and defining mechanism of the mind according to folk psychology. It is logical to presume that building the framework of mind should be started from the notion of information encoded by agent's beliefs. Yet this is the first point where the old approach faces problems.

The first problem is how to represent the shared mental content. If we admit the previous notion of belief, we cut the possibility to provide the model of a shared informational space. We have to leave the possibility to say that agent believes "p" and agent imagines "p" with the very same meaning represented by proposition as the content of a mental state. This requires completely different structure than the one built within belief-related logics. So we postulate the problem of usage of propositions in contexts of mental. Knowledge of a belief base should be just one of the modes of the mental activity. Besides, if we preserve the belief-centered system it is doubtful whether it will bring us anywhere. Most of the logics that incorporate beliefs as a separate knowledge base follow the same general structure.

It is indeed true that while having a positive function, a concept of the shared mental content can have disadvantages. If we presume that everything there is in mental content should be described by propositions we inevitably meet the problem of the adequacy of propositions. We've just postulated that propositions should not be divided into modal categories and in addition we assume that they should be applied to all kind of objects and relations both intrinsic and extrinsic to mind.

What can be so complex that it cannot be represented by a proposition or a set of propositions? Consider the example from psychology when the unforeseen and exotic fact while being cognized changes the whole picture of certain situation or even general views on the world. We cannot present it as a gradual change in the formal system – first of all because of the number of propositions involved secondly because the change may be so global that it does not just influence the relations between propositions but rather introduces other ones etc.

We also should take into account that there can be other examples different in structure but with similar negative consequences. What can be said in defense of the proposed idea of the mentalistic logic besides attacking it? The examples should all be considered in particular and while no exact formalism or example from science of psychology ruining the system is produced, we should not deny the idea of mentalistic logic. Some parts of content of the propositions can be eventually formalized so as to represent the discussed complex objects as it was with the earlier logical systems. The resolution of the described difficulty may lie in the same field. Then we will have only to modify the existing system. However the problem should be reacted accordingly when it is defined.

So we need a basis for the new philosophical interpretation of modality. More effective and adequate

structure for mental modalities is possible and in order to illustrate that we need to analyze the next example. We need philosophical interpretation for the worlds in a multi-agent system with a shared content. In a thought experiment that follows illusion produced by data and levels of reality represent the situation of mental quite well. Thus worlds as formal entities will receive a proper candidate for philosophical ontological interpretation.

Brain in a vat

Imagine a situation of a well-known "brain in a vat" thought experiment. There is a scientist John who is conducting experiments on a living human brain put in a vat and connected to a computer that provides the neural tissue with a complete illusion of the real world. The brain has beliefs as if he was actually a human named Bob living in a separate world, from the one where John exists. It is not hard to build a formal model of this situation using modal semantics. There are two worlds – John's world and Bob's world, which are connected by the classic accessibility relation. However propositions that describe these worlds are different and it is hard to establish a connection between them similar to those in other philosophical logics. It may be true that "Sun is shining" in the Bob's world while completely another proposition describes the situation in the John's world and any logical connection between two would be random. Thus the semantics cannot postulate box or diamond-like operators. Nevertheless there are relations of the other kind common for these two worlds.

From the point of view of John, the world of Bob is not real. The proposition p of the Bob's world stating that "sun is shining" does not state something real about the John's environment. Instead it is true that q for John – "it is raining". But John has the access to the information about state of affairs of the Bob's environment. He can say that "according to the sensory data that Bob's brain is receiving " p " is true". In other formulation it can be said that all the propositions about Bob's situation can be transferred to the John's world using special clauses. So it is true that q and that " p " for John.

So how it is relevant for the mental world? It is a model of how mind works. We presume that mind is a multi-agent information exchanging system. Bob and John are different mechanisms of the mind, which are presented by separate modal operators in the behavioristic logics. They are experts according to Dennett's metaphor. However in a given case we do not need to use different sets of worlds for each of the modal operators as well as modal operators themselves at least for now. Modules of the mental will be presented by separate worlds in a unitary set of the worlds so we will have one global knowledge base.

So John's world may be imagination while Bob's world is memory. The processing of the clausal propositions in the John's world represents a cooperation of imagination and memory, which is one of complex multi-leveled structures. The other examples of such complex structures include fixed points in mathematical logic, formal models of the semantic paradoxes and parallel processing in computer science.

The whole mental world can then be presented as a set of the interconnected worlds where centered world contains information while accessible worlds are different mechanisms of mental activity. These mechanisms include imagination, memory, abstract thinking, language processing.

The centered world is pure – it does not bare any function as the world except providing the surrounding sphere with information. Other worlds bear each a separate

function with them. The propositions within the world of the imagination are not the same as in the world of the language processing. However it is evident that certain set of the propositions is exchanged between these two worlds. You certainly humans need the ability to imagine objects and concepts in order to construct phrases. The exchange of the information happens through the medium of the centered world.

Such a centered word is connected to the study of consciousness. After all we used the Dennett's metaphor for describing the multi-agent system [3]. The obvious thought is to say that consciousness in a sense of Chalmers and its unstudied informational properties is a key to explaining the difference between a machine and human intellectual agent. But the phenomenal level of experience is an open problem in contemporary metaphysics and philosophy of mind. Some philosophers admit it, while others don't and all of them disagree on what are the properties of this entity in particular. There is no clear way to introduce the influence of Chalmers' conception in a logical formalism without harming either formalism or philosophy. So this is not about hard problem of consciousness. It is rather about general psychological awareness of the individual.

Classical modal logic present different geometrical relations between worlds like seriality, transitivity, euclidianity. Not all of these relations are applicable to the given system. Reasons for that are both philosophical and formal.

There is a strong evidence in cognitive psychology that some of the modules of the mind are encapsulated, which is in a great contradiction with a classical equivalence relation. Not all of the propositions from some module X are accessible for the general consciousness while being processed. Much of the evidence shows that relation between informational processes in the brain is not that straightforward as they are in the classical semantics. The formal model should reflect it as well. The unity of the relation is also under question as different mechanisms require different approaches. You have one kind of the relation within the module of memory and another kind of relation within imagination. So it is impossible to provide a classical modal algebra for the operators.

As well it is problematic to present the mentalistic framework with the classical geometrical relations formally but due to another reason. As it was already stated above the relations between agents in this system are not just inadequately reflected by classical relations between modalities but rather they are based upon completely another foundation. These are the clausal relations between the worlds.

Unlike in the John's and Bob's example there seem to be a lot of cases in the cognitive system when propositional content is the same for many worlds. We can return to the analogy with memory and imagination. You can imagine a red apple on the table in front of you as well as you can recall the image of seeing such a thing in the past. Cases presume different worlds but same propositional content – an apple on a table. This content is shared by modules, which may be the key to explaining how imagination infiltrates and influences our memories. More globally this sharing plays an important role in the whole mind not just in connection to these two modules. There is no need to deny such peculiarities of the real thinking in our formal structure. Besides if the shared content is a real tendency of the mind, it only affirms and strengthens our model. This is a hypothesis of a philosophy of psychology but it still needs to be represented formally.

Nevertheless a case with an apple is not a sign of the principal flaw in the chosen metaphorical description of the

framework. Both cases can actually be represented in the thought experiment. What is more important the experiment provide with a general tool for analyzing the relations between propositional content of the worlds. This will be in accordance with the multi-agency of the blackboard theory. So as was stated earlier the propositions from the Bob's world will be present in the John's as clausal propositions. John has an access to the world of Bob – he knows what happens in the Bob's reality while Bob knows nothing of the John's world. It is a proposition "p" in John's world about Bob's – "it is raining" or "it is true in the Bob's world that it is raining".

This is a sort of epistemological relation, which can be applied in the multi agent system. The world of John is higher in hierarchy of worlds and the according relation grants John's world access to the propositional content of Bob's in form of the list of clausal propositions. This does not seem like any of the classical relations between modalities but it is a certain relation which can be represented formally. It is an epistemological arrow pointing from the Bob's world to the John's. In the case of the cognitive system these arrows will point from the central world to the ones representing modules. The according arrows from the encapsulated modules will be regulated by valid circumstances. Here we come to the line from which the example with the brain in a vat experiments is not valid anymore. We can of course imagine a tree of worlds when John is a brain in a vat himself. A part from being unnatural this example provides only with upper growing line of worlds. This particular case requires branches in such trees – the worlds that will relate to some central node while being equal in relation to each other. When we try to modify the thought experiment with some branching elements it starts to look even more unnatural. We should admit that this metaphor did its prior role of given philosophical interpretation of the worlds. The picture of the mind as a set of worlds is presented and we can move on with it.

Certain hierarchy was mentioned. Modules of the mind create sphere surrounding pure central world, which is defined by the accessibility relation. It may be useful for instantiating the global relations between worlds not just the central and the surrounding spheres. There should be connection not only of the centered world but also between modules especially if we keep to the idea that the central world is a useful abstraction rather than a representation of consciousness or other concept. In a case of classical modal logic we have to deal with the unconstrained number of worlds that can form the big number of spheres. In a given case the number of worlds at least those of them that are conceptually required is limited. The class of modules and abilities of the individual brain is definitely finite. However we may assume the existence of the worlds that will play technical role and not conceptual – they can be of big quantity and even infinite.

Awareness and modality

The further important question arises – what semantic relation we define for outlined features and what modality it will create. Described peculiarities and used thought experiment seem to point that this semantic relation will define the accessibility of the information for modules of the mind. If we require the philosophical interpretation then this schema will show of what propositions the mind of the agent is conscious. As was stated earlier the consciousness in philosophical sense is too strong to be formalized in this way but there is a close similar notion proposed by David Chalmers [1, p. 15]. It is psychological awareness. The brain is aware of certain things like a red apple on a table in front of him or the fact that he is not

dreaming etc. The notion refers to purely functional role of the information in concerning the particular agent. Everything of which agent is conscious of he is also aware of. It made Chalmers to propose the conception of the double life of mental terms. In a given case notion of awareness means literally the accessibility of the information encoded into propositions for the processing of different mechanisms. This will serve as a good philosophical interpretations and will block metaphysical problems connected to issue of consciousness of philosophy of mind.

The next problem is to choose a corresponding modal operator. For this we can use the ideas from both the classical modal logic and multimodal logic describing planning and behavior. From the first sight it seems logical to presume existence of the operator analogous to the box-necessity from the classical modal logic which will define a proposition existing in all the worlds of the sphere. But is it a good choice? What will be the exact philosophical interpretation of the necessity operator in the scope of the mentalistic logic? There should be some propositions that will be accessible both for the central world and for all the modules of the mind but there will be very few. Brain does not share all of the information among all of its parts. If we return to our conception of the clausal propositions this box operator will define unclausal ones.

What processes will be represented by unclausal proposition, which exist only in a separate module? For example, if I see something of the relevant class it will influence all other feelings and intellectual capacities of my body.

Let us assume that it is possible – and indeed psychology presents with certain examples of extremely stressful situations that affect the whole organism of the agent while being introduced only through some of the feelings. The dangerous predator in the visual field of the agent may influence processes of metabolism and indirectly hearing and some mental states. Persisting and long term physical or mental stress can bring hallucinations and even serious mental disorder that will affect the whole organism as well. However these are all extreme and borderline cases. Formalizing them may be interesting but should not be the main aim. Many classical psychological theories are built while exploring the effects of the actual mental abnormalities. But mentalistic logic is about thinking of the regular human agent in relatively regular circumstances.

Besides, what will be the function of this operator in the general picture if its statements will be so few? It is also hard to imagine such propositions that will be valid for all modules of the brain if we are taking in account cognitive science data and relevant works of J. Fodor and other contemporary philosophers of mind [4, p 5.]. Even if we turn to the problem we started from – the Dennett's metaphor – it represents mind as a blackboard but states existing of the different distinctive agents-experts. Brain is evidently a set of different mechanisms which while remain cooperative are definitely separate. The things may change if we are speaking not about brain but about mind; presenting mind as an entity, which exists separately from underpinning physiology and has a different main feature is adopting metaphysical dualism.

The idea of unclausal propositions is also interesting for the philosophical theory of reference. What are the statements that mind is absolutely aware and which are such for every module? We have certain analogy with classical logic where there are such "absolute" statements – tautologies. The statements similar in the form to "X is X" should be a good candidate for the box-propositions of the mentalistic logic. Mentalistic logic is in

majority non classical calculus but thanks to assumed box-operators we can introduce rules of the classical logic into our system and make it an extreme case of mentalistic logic. This is quite important and interesting as it shows that modalities in a given case can make logic more general rather than more specified.

As was stated in the introduction the described structure will resemble the simplest artificial neural networks (ANN). It can be applied both to the case of the schema describing flow of the information between different ANN and the case of processing of the information in the particular ANN. The interesting question is why so? Is ANN principal structure is intrinsic to the functioning of the brain? Another interesting detail is that it opens the possibility to describe higher order computational processes of the brain tissue using formal language.

Vague notions and fuzzy logic

There exist a class of logics and formal semantics that formalize imprecise contexts. They are called fuzzy logic. Fuzzy logic has disadvantages from the point of view of philosophical interpretation of the vagueness itself rather than from particular formalism. I see vagueness as a notion closer to the phenomenology of consciousness than to the specific ranges of precise value.

Vagueness in the context of mentalistic logic is useful when it is viewed differently. I see the table with an apple on it in front of me but my sight is bad or I am tired and I do not see it precisely. The situation is so bad that I can't say definitely if it is even an apple. Maybe it is some kind of another fruit. What I can conclude is that there is an object of a certain shape resembling an apple in front of me. There are two distinct features of the event here. First is that I cannot say that this object is an apple and therefore I classify it as a more general object – "an object resembling apple". The second is that there is a possibility of confusing the object with a similar one. Confusion is usually connected to resemblance and forms a class of similar objects. Some of the objects resemble apple more than others so the probability of confusion with them is higher. These two features are usually formalized in fuzzy logics and other formal systems with the help of the mentioned ranges of values. It concentrates only on the second feature and does not represent correctly even it alone, so it is not satisfying.

In addition it should be said that range representation is wrong from the very beginning when it starts to assert that the mathematical range of values will represent what happens to an agent and apple. What is fuzzy range of values? Simple ascription of the range of values instead of the particular value. Seeing the apple and confusing it with something else is phenomenology and not mathematics. It is impossible to use an exact range of the similar objects to show how the vagueness in perception works. When we have rough experience at hand the situation is different than just a choice of a value on a range. It is indeed true that most of the agents will respond with one of the presented values but while orienting on them we are losing the possibility to describe the real mechanism of mental process.

Conclusion

A paper deals with the classical problems of logics connected to mental states and proposes to build a new formal system that will represent intrinsic mental states. Certain new methods such as many-leveled structures and vague notions are discussed.

In general this paper is a survey of the philosophical problems and methodology that surrounds the logic that puts at center mental world of human beings and their behavior.

In conclusion it can be said that introducing the box operator in a proposed way will make formal system very specific – it will be the logic that will represent the awareness of the agent. It would be a step to representing mind as the system of propositions connected by associations rather than strict logical laws. Classical logic than remain serving as a small core or even a separate module of general thinking. However these are not the presumed aims within the mentalistic logic itself.

Perhaps the better way to introduce the ideas of the classical modal logic to the mentalistic system is by using some kind of the synthesized variant of necessity and possibility – the modal operator that will describe the partial nature of the accessibility of the portion of the information for the modules of the mind. This is especially relevant in the context of the general vagueness of the system. The modality will be vague if the semantics of the operator is established as proposed. Even richer results could be achieved if we combine the classical modality with the modality as given in action and behavioristic logical systems.

So the other way to present the system is to use behavioristic logics like mentioned BDI calculi, doxastic and action logics [7, p. 355]. Naturally from this point of view modal operators will represent the actual modules of the mind and will be tight to the relevant worlds. So operator BEL for example will represent the knowledge base and IMG the ability to use imagination etc. This is simpler and more promising but still would involve many complications. Such operators should be connected with each other by special modal algebra like classical necessity and possibility are. Most logics just preserve to the classical schema when necessity is defined through possibility and vice versa – only the names of the operators change while the widely known algebraic relation remains the same.

There might be brought new breath into idea of the box operator if we connect it with these new modalities. The box operator or the partial box operator can be the result of the combination of the operators devoted to the modules of the brain. This will establish a new original modal algebra instead of the classic one. Philosophically the modality in the system will represent the exchange of the information between different agents just like stated in the initial Dennett's metaphor. The brain is not omniscient because the information is flowing in its different regions and is processed in them separately. A part from that it explains the contradictions in belief-reasoning.

Together with all of that we should say that there is no formula that will adequately present the whole space of solution of the real experience. But there are ways to produce a more suitable version of the semantic range for the vague cases of mental processing. It is again a field of complex structures. Systems of ranges and particular ranges still will be used. Each is qualitatively different from others so they cannot be presented as members of one range. The structure that will define the rules of switching between such range will be a better choice for mentalistic logic than a simple fuzzy formal system.

Список використаних джерел:

1. Chalmers D. J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* / David Chalmers. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 1996. – 432 p.
2. Chalmers D. J. The Content and Epistemology of Phenomenal Belief / David Chalmers. // *Consciousness: New Philosophical Perspectives* – Oxford : Oxford University Press, 2003. – P. 220–272.
3. Dennett D. *Toward a Cognitive Theory of Consciousness* / Daniel Dennett // *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. – Cambridge, MA : MIT Press, 1978. – P. 163–188.
4. Fodor J. A. *The Modularity of Mind* / Jerry Fodor. – Cambridge, MA : MIT Press, 1983. – 145 p.
5. Kyburg Henry E. Jr. *Probability and the Logic of Rational Belief* / Henry Kyburg // Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1961. – 346 p.
6. Levesque H. J. *On Acting Together* / Hector Levesque et al. // *Proceedings AAAI '90*, 1990. – P. 94–99.

7. Lindström S. W. DDL Unlimited: Dynamic Doxastic Logic for Introspective Agents. / S. Lindström and W. Rabinowicz. – Erkenntnis. – № 50 – P. 353–385.
8. Odifreddi P. G. Classical Recursion Theory. / P. Odifreddi. – Amsterdam : North Holland; second edition, 1999. – 686 p.

References:

1. Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory / David Chalmers. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 1996. – 432 p.
2. Chalmers D. J. The Content and Epistemology of Phenomenal Belief / David Chalmers. // Consciousness: New Philosophical Perspectives – Oxford : Oxford University Press, 2003. – P. 220–272.
3. Dennett D. Toward a Cognitive Theory of Consciousness / Daniel Dennett // Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. – Cambridge, MA : MIT Press, 1978. – P. 163–188.

4. Fodor J. A. The Modularity of Mind / Jerry Fodor. – Cambridge, MA : MIT Press, 1983. – 145 p.
5. Kyburg Henry E. Jr. Probability and the Logic of Rational Belief / Henry Kyburg // Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1961. – 346 p.
6. Levesque H. J. On Acting Together / Hector Levesque et al. // Proceedings AAAI '90, 1990. – P. 94–99.
7. Lindström S. W. DDL Unlimited: Dynamic Doxastic Logic for Introspective Agents. / S. Lindström and W. Rabinowicz. – Erkenntnis. – № 50 – P. 353–385.
8. Odifreddi P. G. Classical Recursion Theory. / P. Odifreddi. – Amsterdam : North Holland; second edition, 1999. – 686 p.

Надійшла до редколегії 22.10.19

Я. О. Петік

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МЕНТАЛІСТСЬКОЇ ЛОГІКИ

Розглядаються філософські проблеми менталістської логіки. Менталістська логіка – це формальна система, яка концентрує увагу на закритих процесах ментального життя індивіду замість розгляду деяких зовнішніх деталей раціональної поведінки, як робить більшість логік, що існують (як, наприклад, BDI). Проект такої логіки порівнюється з логіками дії, що існують.

Головна проблема в цьому розгляді – це проблема інтерпретації модальності. Менші проблеми містять загальнодоступний контент, багаторівневі структури, які посилюються самі на себе, а також нечіткість. Також досліджується мисленнєвий експеримент "мозок в бочці" як методологічний концепт. Це дослідження матиме наслідки для філософії логіки, штучного інтелекту, теорії референції.

Ключові слова: філософія логіки, філософія свідомості, психологістична логіка, народна психологія.

Jaroslav Oleksandrovych Petik

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ МЕНТАЛИСТСКОЙ ЛОГИКИ

Рассматриваются философские проблемы менталистской логики. Менталистская логика – это формальная система, которая концентрирует внимание на скрытых процессах ментальной жизни индивида вместо рассмотрения некоторых внешних деталей рационального поведения, как делают большинство существующих логик (как, например, BDI). Проект такой логики сравнивается с существующими логиками действия.

Главная проблема в этом исследовании – это интерпретация модальности. Меньшие проблемы включают в себя общедоступный контент, многоуровневые и самоссылающиеся структуры, а также нечеткость. Эта статья также изучает мыслительный эксперимент "мозги в бочке" как методологический концепт. Это исследование будет иметь последствия для философии логики, искусственного интеллекта, теории референции.

Ключевые слова: философия логики, философия сознания, психологическая логика, народная психология.

УДК 1(430)Кант:141:378.4(477-25)"198"(091)
DOI:10.17721/sofia.2019.14.10

В. А. Савченко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
savchenko860@gmail.com

ІДЕЇ КАНТІВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В РЕЦЕПЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДУМКИ (У ДОСЛІДЖЕННЯХ П. КОПНІНА, В. ШИНКАРУКА, М. БУЛАТОВА, А. САВЧЕНКО)

Висвітлюється досвід реконструкції логіко-методологічної концепції І. Канта про норми і правила постановки питань (завдань, проблем) у природознавстві і в науках чистого розуму. Відзначається його епістемологічне обґрунтування проблемності наукового пізнання. Основна увага зосереджена на обґрунтуванні рецепції кантівської філософії в працях П. Копніна, В. Шинкарука, М. Булатова та А. Савченка.

Присвячується вивченню філософії І. Канта в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка в 80-х роках ХХ ст. Розглядається значення філософії І. Канта в професійному університетському середовищі і його вплив на розвиток вітчизняної філософської думки.

Суперечливість філософії І. Канта сприяла формуванню різних філософських шкіл, течій і напрямів. Своїм ученням про антиномії розуму він відіграв визначну роль у розвитку діалектики. Прогресивним було і його вчення про роль антагонізмів в історичному процесі. Тільки через їх подолання можливе досягнення найбільшого завдання людського роду – загального правового громадянського стану, а також встановлення вічного миру між державами.

У першій половині ХХ століття головною течією вітчизняної філософії був ідеалістичний напрям. Місце І. Канта в розвитку вітчизняної філософії, особливо його етичне вчення, було визначальним. Кантієська свобода має в своєму змісті духовні компоненти: філософські, психологічні, релігійні – і визначає місце І. Канта у вітчизняній філософії у 80-х роках ХХ століття.

Таким чином, розгляд філософії І. Канта у власному самостійному значенні і цілісності, конкретності як самої по собі цінності (не можна ігнорувати, зрозуміло, ту обставину, що вона є складовою частиною німецької класичної філософії), не тільки правомірний, але й необхідний.

Більшість робіт присвячено різним (окремим, індивідуальним) проблемам філософської системи І. Канта, класифікація яких проводиться за кількома ознаками. Як правило, дослідники виходять з поділу творчості І. Канта на два періоди – докритичний і критичний. Простежується тенденція (поки ще слабка) дослідження на методологічному рівні зв'язку докритичного і критичного періодів.

Ключові слова: філософія, категоричний імператив, університетська філософія, кантознавство.

Нова українська філософія формувалася і розвивалася в інтелектуальному просторі філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка (так він тоді офіційно називався), а також дослідному співтоваристві Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди. Творча співдружність цих установ висуває як своїх лідерів П. Копніна, а потім В. Шинкарука. Навколо них виникає і затверджується "медитативне середови-

ще", яке отримало визнання своєї цінності як у творчому інтелектуальному, так і громадянському розумінні. Тому в цій статті буде досліджено проблеми єдності логіки, діалектики і гносеології, причому не тільки в філософії Г. Гегеля, але у філософії загалом. Особливо сьогодні, в епоху "плюралізму", коли різноманіття різних течій і напрямів веде від цілісного філософського погляду на світ.

У середині 1970-х років спостерігається поглиблення зацікавленості кантівською філософією. Тож у своїх кантознавчих студіях В. Шинкарук намагався виявити "живий" зміст філософії кенігсберзького мислителя, що, у свою чергу, передбачало розкриття специфіки кантівського розуміння "найважливіших проблем діалектики, логіки і теорії пізнання" [9, с. 5]. З цього випливає, що В. Шинкарук зберігає зацікавленість логіко-гносеологічною проблематикою. Таке тематичне "звуження" предмета дослідження пояснює, чому В. Шинкарук обмежився теоретичною філософією І. Канта. У певному плані київський філософ мав намір по-новому, не через геґелівські "окуляри" (хоча, безперечно, геґелівські підходи все ж зберігають свій вплив), розібратись у кантівському трансценденталізмі, у розрізненні формальної і трансцендентальної логіки; з'ясувати природу та функції категорійного синтезу; розкрити роль "негативної діалектики" з її вченням про антиномії розуму; показати позитивний сенс кантівського розрізнення ноумену й феномену – всі ці питання, зрештою, визначили структуру кантознавчої монографії та її результати. Отже, дослідження кантівської теоретичної філософії дало В. Шинкарукові змогу зробити важливий методологічний висновок: "Філософія Канта, попри весь свій визначальний вплив на наступний розвиток німецької класичної філософії, зберігає самостійне значення і потребує під час свого розгляду широкого, синтетичного підходу, який враховував би і вади діалектичного ідеалізму і обмеженість метафізичного матеріалізму" [9, с. 326]. Тобто В. Шинкарук фактично поставив під сумнів ефективність канонічного марксистського принципу лінійного розвитку філософських ідей і систем, принципу, що його, як відомо, сформулював і послідовно застосував Г. Геґель у своїй логіці та в історії філософії. Цей, здавалось, сумнівний і вкрай обмежений з багатьох причин (як на сьогодні) підхід до вивчення духовно-історичних явищ, зокрема, до розгляду філософських ідей, потребував для свого спростування чи хоча б якогось обмеження, як на той час, додаткової аргументації, оскільки ніхто зі знаних і впливових марксистських теоретиків не ставив під сумнів принцип "єдності логічного та історичного". Незважаючи на це, обґрунтуванню його дієвості та евристичності у ті роки було присвячено низку праць. Наприклад, праці М. Розенталя, Б. Кедрова, Е. Ільєнкова, В. Вазюліна, М. Булатова, щоб переконатись у тому, з якою повагою сприймала цей методологічний постулат тогочасна радянська філософія [9, с. 324].

На думку В. Шинкарука ідеалістична помилка Канта полягає в тому, що він відірвав мислення від його об'єкта, мислимих об'єктивних предметів. Реально немає і бути не може "чистого" мислення, а є мислення про чиєсь мислення, що відбиває світ. Тому система мислення (знання), відображаючи світ, здатна давати його зображення, його уявну картину. Узагальнена в філософських категоріях ця картина і виступає як світогляд [9, с. 86]. Що є світ – це говорить знання світу (система наукового і філософського знання). Для вдумливого розуму дійсний світ є світ яким він виступає в знанні. Протиставляти знання світу дійсному світу (світу самому по собі) – означає переходити на позиції відриву мислення від буття, що характерно для гносеології Канта. Знати, який світ сам по собі поза розуму, що пізнає дійсно, не можна, бо це означає знати його поза розумом, знати без знання і поза ним, що є безглуздом. Тисячолітня практика суспільного життя людини, практика

розвитку його знань, свідчить, що світ відкривається людині в її знаннях, в її розумі. Тому "система розуму" може бути й повинна бути системою знань про світ.

В. Шинкарук стверджував, що предмет "трансцендентальної філософії" це система понять розуму, які мають значення апіорних принципів пізнання. І. Кант мислив ці поняття як щось ззовні (з самого "чистого розуму"), що додається до об'єктів пізнання. І в цьому його ідеалізм. Філософія, безсумнівно, повинна дати систему понять розуму, але ця система є системою знання "про світ, що відображає світ, а тому здатної зображувати його, "бути системою не "чистого" розуму, а "системою" світу, відображеного в поняттях розуму. Перетворюючи онтологію на науку про "чистий розум" ("трансцендентальна філософія"), І. Кант позбавляв філософію її дійсної онтологічної функції, функції теоретичного пояснення світу, світогляду.

Загалом кантівське розуміння предмета філософії, руйнуючи старі онтологічні уявлення (філософія – наука про все дійсне), не "знімало" їх, а відновлювало на ідеалістичній основі. Онтологія як особлива філософська наука вижила себе вже в період І. Канта. Але, критикуючи її, Кант пішов не по шляху виявлення онтологічної функції системи – понять розуму, а по шляху заміни старої онтології як науки про дійсне поза розуму новою онтологією як наукою про дійсне в розумі ("система понять розуму" = "трансцендентальна філософія"). Реалізація ідеї "трансцендентальної філософії" як "системи чистого розуму", що повинна бути наукою про дійсне (онтологією) неминуче повинна була вести до ідеалістичного виведення дійсного з розуму, що надалі намагались зробити послідовники трансценденталізму І. Канта – Фіхте і Шеллінґ.

В. Шинкарук дотримувався тієї точки зору, що, намагаючись досліджувати не результат, а чистий початок, саму здатність пізнання як можливість пізнання, І. Кант насправді досліджував щось протилежне, а саме чистий результат – продукт історичного процесу пізнання, взятий в застиглому вигляді, як щось одвічно дане. Тому на практиці у нього і вийшов повний збіг об'єкта дослідження "критики чистого розуму" і "трансцендентальної філософії". Адже виявилось, що та і інша беруть розум як щось готове. Цим і пояснюється висновок І. Канта, що "критика" повинна "архітектурно" дати "трансцендентальну філософію", тобто систему понять розуму. "...Критика чистого розуму, – писав він, – повинна окреслити архітектонічно, тобто заснований на принципах, повний план з заporукою за повноту і надійність всіх частин цієї будівлі. Вона являє собою систему всіх принципів чистого розуму. Сама ця критика ще не називається трансцендентальною філософією виключно тому, що вона повинна була б містити в собі також ґрунтовний аналіз всього апіорного людського пізнання, щоб бути повною системою. Наша критика, правда, повинна також дати повне перерахування всіх основних понять, що становлять зазначене чисте знання, проте вона абсолютно правильно утримується від ґрунтового аналізу самих цих понять, а також від повного переліку похідних з них понять...". Отже, відмінність між "критикою чистого розуму" і "трансцендентальною філософією" виявляється відмінністю, що стосуються тільки повноти дослідження одного і того самого.

Однак твердження І. Канта про збіг змісту науки про пізнавальні здібності розуму ("критики чистого розуму") і науки про систему понять розуму ("трансцендентальної філософії") не можна розглядати тільки як продукт ме-

тафізичного підходу до дослідження розуму. У цих твердженнях міститься щось більше, а саме підхід, який настановує на думку про збіг системи філософського знання ("системи розуму") з теорією пізнання. Але у Канта ця думка не могла отримати розвитку, бо у нього такий збіг має здійснитися не на основі процесу пізнання, а на основі його готових результатів, тобто зовні, практично не піддається реалізації.

Не випадково поворот до світогляду потребував усвідомлення різних способів артикуляції досвіду, розуміння того, що людський досвід не зводиться до якогось єдиного знаменника, тобто до якоїсь однієї "найважливішої" функції – знання, волі чи оцінки. Власне таке розуміння стало провідним для Шинкарука, і це відбулося вочевидь під впливом кантівської філософії. Наприклад, кантівські мотиви присутні у визначенні Шинкаруком співвідношення знання та практичного життя: "У практичній життєдіяльності... експериментальна і теоретична перевірка того чи того припущення, що висувається для прийняття рішення, у більшості випадків просто нездійсненні" [10, с. 13]. Вочевидь кантівське розрізнення знання, опінії та віри також можна углядіти у відомій тезі В. Шинкарука щодо значення для людини віри саме у практичному житті: "До передумов практичного життя ми ставимось не як до гіпотез, а як до прийнятих на віру знань... У творчих актах свідомості віра відіграє суттєву роль. Йдеться не лише про релігійну віру, а й про віру як необхідну властивість людської свідомості взагалі" [10, с. 13]. Нова позиція В. Шинкарука, яка починає домінувати в його текстах десь від 1970-х років, полягала в тому, що не знання, а вірування відіграють вирішальну роль у практично-духовних стосунках людини зі світом – у світогляді, моральності, естетичному досвіді тощо. Вірування функціують не завдяки своїй теоретичній обґрунтованості, не тому, що вони є аподиктичними знаннями, а всупереч такій обґрунтованості, не втрачаючи від цього своєї практичної ефективності і дієвості. Зрештою, на переконання В. Шинкарука, спроможність людини діяти на ґрунті віри, власних переконань є свідченням не слабкості, а сили людини, її здатності вчиняти на ширших засадах, ніж це передбачає та вможливорює теоретичний розум. Тож під орудою В. Шинкарука з'явилась доволі цікава філософська конструкція – світогляд, "світ людини", що досить швидко отримала популярність, оскільки виявила свою методологічну ефективність у різноманітних за своїм спрямуванням дослідженнях і філософських дисциплінах – етиці, естетиці, філософії науки, історії філософії, соціальній філософії тощо.

Позиція В. Шинкарука знайшла своє подальше відображення і в працях М. Булатова [2, с. 62]. Зокрема, філософ звертає увагу на те, що аби показати суть "основного закону практичного розуму" Канта, який формулює його як: "Роби так, аби максимум твоєї волі міг водночас мати силу принципу загального законодавства", потрібно зрозуміти ставлення його до законів природи і до особистих нахилів особистості... Моральний закон вказує як вчиняти. Він показує не те, як люди вчиняють, а як мають вчиняти. Тому І. Кант називає його імперативом, наказом. Тут філософ дещо погоджується з І. Кантом, адже останній розмежовує природні і моральні закони. Перші діють незалежно від нас, другі – залежать від волі людини.

Під час розгляду співвідношення імператива та особистої схильності сам закон виявляється формальним. Тому етика І. Канта справедливо вважається

формалістичною, абстрактною, неісторичною. Але, не дивлячись на це, в цьому так званому формалізмі є раціональний момент.

З чотирьох формально можливих співвідношень обов'язку та особистої схильності (переважання одного з елементів при збереженні іншого або ж повне витіснення одного іншим) істинно моральним, по І. Канту, є перемога обов'язку, але не те, що знищує особистість, а визнається нею.

Гармонії обов'язку та почуття І. Кант не визнає. Вони перебувають у боротьбі, в якій переможець тільки один. Якщо перемагає обов'язок тоді індивід моральний.

Подвійність кантівського імперативу, індивідуального та загального одночасно, в даному плані виражає те, що "практичний розум" – суспільний по суті справи, але ще не втілений в дійсність і присутній в окремих індивідах у вигляді ідей. Його реалізація – втілення свободи – міститься у майбутньому [2, с. 65].

М. Булатов зазначає, що за І. Кантом в основі всієї історії лежить "план природи", який визначає її хід як цілого. Окремі індивіди керуються своїм власним інтересом і як результат виникає антагонізм. Боротьба інтересів породжує державу і право, які дають можливість моральному удосконаленню людей.

Уся система філософії І. Канта спочатку ділиться на дві частини – формальну та матеріальну. Першу утворює логіка та трансцендентальна естетика, в другій, реальній, розглядаються предмети думки, а та, у свою чергу ділиться на дві частини – теоретичну та практичну: філософію природи та філософію моралі. Перша, на думку І. Канта, може мати емпіричні принципи, друга, – тільки апіорні.

М. Булатов наголошує на тому, що безпідставно було б зводити вчення Канта до гносеології. І. Кант зазначає, що одна річ – співвідношення уявлень з об'єктом в пізнанні, інше – уявлення як причина об'єкта (в продуктивній діяльності), і нарешті – відношення їх тільки до суб'єкта, коли вони викликають задоволення.

Увагу М. Булатова привертає те, як Кант вводить здатність судження в свою систему. Він виходить з поняття "досвіду". Останній є форма знання і, отже, передбачає поняття. Якщо йдеться про досвід взагалі, то і необхідні для нього поняття мають загальний характер. Це – категорії, апіорні, по І. Канту, умови досвідченого знання загалом. Категорії утворюють систему, а тому і досвід є "система за трансцендентальними законами, а саме таким, які а пріорі дає сам розум" [2, с. 112].

Але, крім "трансцендентальних", є безліч особистих, особливих законів досвіду. Їх І. Кант називає емпіричними і вважає справедливо, що їх не можна вивести з апіорних законів розуму. Тому, хоча останні утворюють систему; а значить є системою і досвід взагалі (вона викладена І. Кантом в аналітиці в "Критиці чистого розуму") "проте можливо настільки безмежне розмаїття емпіричних законів і настільки велика різноманітність форм природи, які стосуються особистого досвіду, що поняття про систему за цими (емпіричним) законам повинно бути абсолютно чуже розуму, і не можна зрозуміти можливість, а тим більше необхідність такого цілого" [5, с. 108]. Це розмежування вельми важливе. По-перше, в ньому відбивається той факт, що категорії сформувалися протягом всієї історії людства і "розум" останнього немислимий без них, так що вони здаються як би незалежними від досвіду, апіорними. Але знання розвивається, розвивається і сам досвід, і в ньому завжди є величезна безліч особистих законів, які ще не

увійшли в цей категоріальний склад пізнання. Тут тому і немає видимості, що вони досвідчені, що фіксується також І. Кантом. По-друге, побудова системи вимагає загального принципу.

А. Савченко у своїй дисертації "Кант і позитивізм (Проблеми предмета філософії)" [6, с. 57] порівнює концепції предмету філософії, які були розроблені І. Кантом і позитивізмом та проводить аналіз основних тенденцій, що окреслили трансформацію принципів філософії І. Канта на трьох основних етапах історії позитивізму.

У своїй роботі вчений наголошує, що предмет філософії І. Канта вперше у новоєвропейській філософській традиції зводить до логіко-гносеологічної та методологічної проблематики, обмежуючи світоглядні функції філософського знання, яке знайшло своє завершення в позитивізмі.

А. Савченко зазначає, що належність позитивізму до спадщини І. Канта відмічає не тільки генетичне прийняття, але й конкретні суперечності, оскільки позитивістські прочитання І. Канта характеризується відомою неадекватністю, являючи собою типовий приклад критики його вчення ніби "з боку" і в цьому сенсі дійсним спадкоємцем кращих досягнень кантівської філософії являється не позитивізм, а марксизм-ленінізм, який висуває на передній план ті ідеї І. Канта, які були втрачені позитивізмом (вчення про речі в собі, діалектика тощо).

Виявлення генетичної залежності трактування предмета філософії на трьох етапах його розвитку дозволяє глибше зрозуміти суть сучасних позитивістських концепцій, оскільки виступає дієвим засобом критики їх ідейної та методологічної неспроможності.

А. Савченко, на противагу позиції І. Канта про те, що якщо представити простір та час не апіорними, то вони теж можуть дати синтетичне знання, але воно за своїм характером буде лише емпіричним (досвід), тобто не буде знанням необхідності та загальності, і тут вчений наводить думку Л. Фейєрбаха, яка є протилежною тому, як розумів природу апіорного синтетичного знання І. Кант. "Але, звісно, – писав Л. Фейєрбах, – те, що для людини є апостеріорним, для філософа – апіорно, оскільки якщо людина зібрала дані досвіду та об'єднала їх в загальних поняттях, вона, звісно, в змозі висловити "синтетичне судження, а priori" [7, с. 134].

В І. Канта сама можливість апіорних синтетичних суджень стверджується виключно на тій підставі, що простір та час відносяться лише до світу явищ. На думку А. Савченко, І. Кант дає суб'єктивно-ідеалістичне трактування простору і часу і водночас погоджується з тим, що Кант звертає увагу на те, що не можна розуміти відмінності між чуттєвими та інтелектуальними ступенями тільки як логічну відмінність, воно в першу чергу лежить в різноманітній природі їх походження та змісту.

А. Савченко стверджує, що правильно дотримуватися тієї точки зору, що протиставлення емпіричного та апіорного в філософії І. Канта не носить абсолютного характеру, кожне з них носить свої так звані обов'язки. Особливо, якщо взяти до уваги, що І. Кант основною своєю метою ставив завдання обґрунтувати можливість наукового знання, а це передбачало у нього поєднання як апіорного, так і апостеріорного. Звичайно, сутність такого трактування природи знання і співвідношення в ньому апіорного та емпіричного залишається ідеалістичною але, як, писав Л. Фейєрбах [8, с. 111].

А. Савченко підтримував точку зору В. Шинкарука, що "... Кант не настільки поверховий, як сучасні позитивісти. На його думку, хоча філософія і не дає науко-

вого знання, вона все ж таки необхідна для наукового пізнання, оскільки вона надає йому регулятивні принципи, ідеї для синтезу емпіричного знання та теоретичні системи" [9, с. 78].

Постійна апеляція всіх різновидів позитивізму до ідейного спадку І. Канта свідчить про те, що позитивізм в аргументуванні своїх філософських концепцій намагався спертися на сучасний йому рівень розвитку природознавства та історико-філософської традиції, але обидві сфери знання використовувались у своїх корисливих цілях.

Виходячи зі змісту статті, можна зробити висновок про те, що інституційна філософія на Україні у 80-х рр. багато в чому відповідала рівню загальноєвропейського розвитку філософської культури, до того ж вона мала в процесі свого становлення досить характерні відмітні риси, що роблять її тим сприятливим ґрунтом, на якому отримали свій розвиток і інтерпретацію новаторські філософські ідеї, зокрема ідеї нової німецької філософії [1].

П. Копнін розглядав філософію Канта в плані критики ідеології історизму, створення ідеальної моделі суспільства і її реалізації.

В. Шинкарук досліджуючи історичні передумови виявлення та постановки основної гносеологічної і логічної проблематики філософії Канта, критично переглядає кантівське рішення цієї проблематики, його переваги і недоліки, з'ясовується "доля" філософських ідей І. Канта в німецькому класичному ідеалізмі. Розкриваючи витоки кантівської філософії в методології раціоналізму і сенсуалізму Нового часу, В. Шинкарук [9] звертає особливу увагу на ряд загальних закономірностей історико-філософського процесу.

На думку А. Савченко І. Кант дає суб'єктивно-ідеалістичне трактування простору і часу і водночас погоджується з І. Кантом, що не можна розуміти відмінності між чуттєвими та інтелектуальними ступенями тільки як логічну відмінність.

Безумовно, у першій половині ХХ століття головною течією вітчизняної філософії був ідеалістичний напрям. Місце Канта в розвитку вітчизняної філософії, особливо його етичне вчення, було визначальним. Кантівська свобода має у своєму змісті духовні компоненти: філософські, психологічні, релігійні – і визначає місце Канта у вітчизняній філософії у 80-хх рр. ХХ століття.

Список використаних джерел:

1. Андрос Євген. Володимир Шинкарук: антропологічний поворот в українській філософії другої половини ХХ сторіччя / Євген Андрос // Філософська думка. – 2017. – № 1. – С. 66–73.
2. Булатов М. А. "Практический разум", философия истории и теория целесообразности / М. А. Булатов // Критические очерки по философии Канта. – Киев : Наукова думка, 1975. – С. 62–109.
3. Булатов М. Німецька класика – світогляд – філософська антропологія / М. Булатов // Філософсько-антропологічні читання 98 (До 70-річчя засновника Київської світоглядно-антропологічної школи Володимира Шинкарука) : зб. наук. праць. – К. : Стилоз. – 1999. – С. 43–96.
4. Булатов М. А. Деятельность и структура философского знания / М. А. Булатов. – К. : Наукова думка, 1976. – 216 с.
5. Горський В. Історія української філософії / В. Горський – К. : Наукова думка, 1997. – 289 с.
6. Савченко А. І. Кант і позитивізм: проблема предмета філософії : дисертація ... канд. філос. наук / А. І. Савченко. – Киев, 1986. – 155 с.
7. Фейєрбах Л. История философии: собрание произведений в 3-х т. / Л. Фейєрбах. – М. : Мысль, 1967. – Том 2. – С. 347.
8. Фейєрбах Л. Основные положения философии будущего. Избр. филос. произв. : в 2-х т. / Л. Фейєрбах. – М. : Госполитиздат. 1955. – Т. 1. – С. 160.
9. Шинкарук В. І. Теория познания, логика и диалектика (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии) / В. И. Шинкарук. – К. : Наукова думка, 1974. – 370 с.
10. Шинкарук В. І. Единство диалектики, логики и теории познания / В. И. Шинкарук. – Киев, 1977. – 367с.

References:

1. Andros Jevghen. Volodymyr Shynkaruk: antropologichnyi povorot v ukrajinskij filozofiji drugoji polovyny KhKh storichchja / Jevghen Andros // *Filosofska dumka*. – 2017. – № 1. – pp. 66–73.
2. Bulatov M. A. "Praktycheskij razum", filosoфіja ystoryy u teoryja celesobraznosti / M. A. Bulatov // *Krytycheske ocherky po filosoфіy Kanta*. – Kyev : Naukova dumka, 1975. – pp. 62–109.
3. Bulatov M. Nimeckja klasyka – svitoghljad – filosoфіjska antropologhija / M. Bulatov // *Filosofsiko-antropologhichni chytannja* 98 (Do 70-richchja zasnovnyka Kyjivskoj svitoghljadno-antropologhichnoj shkoly Volo-dymyry Shynkaruka) : zb. nauk. pracj. – K. : Stylos. – 1999. – pp. 43–96.
4. Bulatov M. A. Dejatel'nostj y struktura filosoфskogho znanya / M. A. Bulatov. – K. : Naukova dumka, 1976. – 216 p.
5. Ghorskij V. Istorija ukrajinskoi filosoфіi / V. Ghorskij – K. : Naukova dumka, 1997. – 289 p.
6. Savchenko A. Y. Kant y pozytyvyzm: problema predmeta filosoфіy : dysseracija ... kand. fylos. nauk / A. Y. Savchenko. – Kyev, 1986. – 155 p.
7. Fej'erbakh L. Ystoryja filosoфіy: sobranje proyzvedenyj v 3-kh t. / L. Fej'erbakh. – M. : Myslj, 1967. – Tom 2. – 347 p.
8. Fej'erbakh L. Osnovnye položenija filosoфіy budushhego. Yzbr. fylos. proyzv. : v 2-kh t. / L. Fej'erbakh. – M. : Ghospolytyzdat. 1955. – T. I. – 160 p.
9. Shynkaruk V. Y. Teoryja poznanyja, loghyka y dyalektyka (Y. Kant kak rodonachal'nyk nemeckoj klassycheskoj filosoфіy) / V. Y. Shynka-ruk. – K. : Naukova dumka, 1974. – 370 p.
10. Shynkaruk V. Y. Edynstvo dyalektyky, loghyky y teoryy poznanyja / V. Y. Shynkaruk. – Kyev, 1977. – 367 p.

Надійшла до редколегії 16.12.19

В. А. Савченко

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ИДЕИ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РЕЦЕПЦИИ УКРАИНСКОЙ МЫСЛИ (В ИССЛЕДОВАНИЯХ П. КОПНИНА, В. ШИНКАРУКА, М. БУЛАТОВА, А. САВЧЕНКО)

Освещается опыт реконструкции логико-методологической концепции И. Канта о нормах и правилах постановки вопросов (задач, проблем) в естествознании и в науках чистого разума. Отмечается его эпистемологические обоснования проблемности научного познания. Основное внимание сосредоточено на обосновании рецепции кантовской философии в трудах П. Копнина, В. Шинкарука, М. Булатова и А. Савченко.

Посвящено изучению философии И. Канта в Киевском национальном университете имени Тараса Шевченко в 80-х годах XX в. Рассматривается значение философии И. Канта в профессиональной университетской среде и его влияние на развитие отечественной философской мысли.

Противоречивость философии И. Канта способствовала формированию различных философских школ, течений и направлений. Своим учением об антиномии разума он сыграл выдающуюся роль в развитии диалектики. Прогрессивным было и учение о роли антагонизмов в историческом процессе. Только через их преодоление возможно достижение наибольшего задания человеческого рода – всеобщего правового гражданского состояния, а также установления вечного мира между государствами.

В первой половине XX века главным течением отечественной философии было идеалистическое направление. Место И. Канта в развитии отечественной философии, особенно его этическое учение, было определяющим. Кантовская свобода имеет в своем содержании духовные компоненты: философские, психологические, религиозные – и определяет И. Канта в отечественной философии в 80-х годов XX века.

Таким образом, рассмотрение философии И. Канта в собственном самостоятельном значении и целостности, конкретности, как ценности самой по себе (не пренебрегая, разумеется, тем обстоятельством, что она – составная часть немецкой классической философии), не только правомерен, но и необходим.

Большинство работ посвящено различным (отдельным, индивидуальным) проблемам философской системы И. Канта, классификация которых проводится по нескольким признакам. Как правило, исследователи исходят из разделения творчества И. Канта на два периода – докритический и критический. Прослеживается тенденция (пока еще слабая) исследования на методологическом уровне связи докритического и критического периодов.

Ключевые слова: философия, категорический императив, университетская философия, кантознавство.

Vjacheslav Anatolijovyc Savchenko

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

IDEAS OF KANTIAN PHILOSOPHY IN THE RECEPTION OF UKRAINIAN THOUGHT (IN THE STUDIES OF P. KOPNIN, V. SHINKARUK, M. BULATOV, A. SAVCHENKO)

The article covers the experience of reconstruction of Kant's logical and methodological conception of the norms and rules of posing questions (problems, problems) in the natural sciences and in the sciences of the pure mind. His epistemological justification of the problem of scientific knowledge is noted. The main focus is on the substantiation of the reception of Kantian philosophy in the works of P. Kopnin, V. Shinkaruk, M. Bulatov, and A. Savchenko.

The article is devoted to the study of Kant's philosophy at the Taras Shevchenko State University in the 80's of the XX century. The importance of Kant's philosophy in a professional university environment and its influence on the development of domestic philosophical thought are considered.

In the first half of the XX century, the mainstream of national philosophy was the idealistic direction. Kant's place in the development of domestic philosophy, especially his ethical teaching, was decisive. Kantian freedom has in its content the spiritual components: philosophical, psychological, religious – and defines Kant's place in national philosophy in the 80's of the XX century.

Thus, considering Kant's philosophy in its own self-worth and integrity, concreteness, as a value in itself (not ignorant, of course, is the fact that it is an integral part of German classical philosophy), not only legitimate, but necessary.

Most of the works are devoted to various (separate, individual) problems of Kant's philosophical system, the classification of which is carried out on several grounds. As a rule, researchers proceed from the division of Kant's work into two periods – critical and critical. There is a tendency (still weak) of research at the methodological level of communication between the pre-critical and critical periods.

Keywords: philosophy, categorical imperative, university philosophy, cantology.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 32.001 (075.8)
DOI:10.17721/sophia.2019.14.11

О. І. Ткач, д-р політ. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
tio19@ukr.net

ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЇ НАЦІОНАЛЬНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ В ЛАТИНОАМЕРИКАНСЬКОМУ ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ

Розглядаються складові концепту демократичного управління в країнах Латинської Америки за умов авторитарних та демократичних режимів. Аналізуються авторитарні стратегії економічного та політичного управління в межах правих та лівих режимів. Особливу увагу приділено розвитку політико-економічної теорії в Бразилії, а також проблем "економічного дива" у контексті авторитарного політичного режиму, а також політичних та економічних наслідків авторитаризму в контексті процесів демократичного транзиту.

Ключові слова: політичний режим, політичний процес, глобальні події, економічна криза, південноамериканська фінансова архітектура, інтеграція.

Постановка проблеми. Латиноамериканський Economic Outlook аналізує питання, пов'язані з економічним і соціальним розвитком в Латинській Америці і (ЛАК) Карибському басейні. Щороку з моменту запуску першого видання в листопаді 2007 року в доповіді наводиться порівняння продуктивності ЛАКу з іншими країнами і регіонами по всьому світу, аналізуючи основні проблеми розвитку регіону і висуваючи рекомендації щодо політики, досвіду та передової практики. Концепція вільного ринку як основи розвитку економіки протягом ХХ ст. не користувалася в Бразилії особливою популярністю. Серед бразильських політиків і інтелектуалів, виявилися затребуваними ідеї етатизму, активного державного втручання в економіку. Саме держава сприймалася як системоутворююча сила у вибудовуванні і функціонуванні економічної системи. На цьому тлі ідеї неолібералізму виглядали в Бразилії маргіальними. Західна модель економічного розвитку актуалізували цінність неоліберальної концепції в межах бразильського інтелектуального дискурсу. Одним з теоретиків неоліберальної моделі розвитку є Л. Роке, директор Інституту Мізеса в Бразилії та Діас Мартінс Рафаел. Сучасне наукове співтовариство в Бразилії є фрагментованим, хоча частина авторів вважає за можливе писати в категоріях кейнсіанського консенсусу, пов'язаного з визнанням необхідності державної участі в управлінні економікою. Політичні зміни, відносна економічна стабільність десятиліття призвели до деякого перегляду ортодоксальної кейнсіанської концепції управління економікою. У цій ситуації намітилися тенденції до відмовлення від кейнсіанської парадигми, ревізії, наприклад, в працях бразильського дослідника Ж. Олівейри.

Актуальність дослідження. Інститут розвитку країн Латинської Америки фокусується на аналізі збільшення розриву між громадянами і державними установами, про що свідчить зниження довіри, відсутність хороших робочих місць і зниження задоволення ключовими державними послугами, такі як охорона здоров'я та освіта. У доповіді стверджується, що цей зростаючий розрив послаблює соціальний контракт в регіоні, а також, що відносини держава-громадяни-ринок мають бути побудованими через переосмислення інститутів підвищення інклюзивного зростання і створення держави, бути надійнішим, ефективнішим і дієвішим, перспективним.

Підхід М. Понтес (Pontes de Miranda), Франсіско Кавалканті (Francisco Cavalcanti), Л. Роке визначає, що держава не є ефективним менеджером, будучи не в змозі управляти економікою і забезпечити економічний

ріст. Л. Роке вважає, що держава не в змозі розв'язувати економічні проблеми, пов'язані з боротьбою проти бідності, наркоторгівлі і злочинності. Роке намагається культивувати в Бразилії ідеї, запропоновані в рамках "австрійської школи". На думку Л. Роке, значна частина бразильських економістів має етатистські погляди на розвиток економіки. Тому Бразилія не зовсім готова адекватно сприймати ідеї вільного ринку, культивовані "австрійською школою". Л. Роке визначив, що в Бразилії зусиллями економістів-етатистів сформований перевернутий образ вільного ринку як "системи, за якої могутні фінансові чиновники, великі корпорації вільні робити усе, що їм здумається без найменшої поваги до закону, інвесторів і споживачів".

Наприклад, С. Дінерштейн (Cecilia Dinerstein), Ж. Олівейра вважають, що різні економічні режими керували бразильською економікою з різною ефективністю і результативністю: "останні двадцять років демократії не принесли значних дивідендів у плані економічного зростання. У попередні двадцять років диктатури до бразильської економіки був не лише більш високий середній рівень щорічного зростання, але і зниження інфляції. Це не означає, що країна повинна відмовитися від зростання після завоювання демократизації у вісімдесятих роках". Ж. Олівейра підкреслював, що "бразильський досвід розвитку свідчить не користь співвідношення економічного зростання і демократії".

Дослідження проблеми науковцями. Наукова доповідь була скоординована Хуан Васкес Замора, економістом відділу Центру розвитку ОЕСР (Європейської комісії та Центру розвитку Організації економічного співробітництва та розвитку, авторами, у тому числі: Адріана Арреаза (Adriana Arreaza) (CAF), Роландо Авенданьо (Avendaño) (ОЕСР), Хуан Карлос Бенітес Моліна (ОЕСР), А. Кайседо (ОЕСР), Паула Серутті (ОЕСР), Кейджі (Injoue) (ЕКЛАК), Ангель Мелгізо (ОЕСР), Н. Монтойя (ОЕСР), Себастьян Ньето Парра (ОЕСР), Хосе Рене Ороско (ОЕСР), Астрід Пінеда (ОЕСР), Себастьян Ровіра (ЕКЛАК), Магалі Сол (ОЕСР), Даніель Тітелман (ЕКЛАК) і Хуан Васкес Замора (ОЕСР), Юлія Пеппіно (ОЕСР). Бразильськими дослідниками підкреслюється, що "диктатура і демократія можуть як сприяти, так і перешкоджати економічному зростанню, тоталітарні режими можуть призводити до швидких змін в економіці, що, наприклад, було в Чилі за Піночета. Подібні зміни нездійсненні в демократичних режимах". Риторика є характерною для деяких бразильських економістів, не свідчить про кризу демократії. У зв'язку з цим

Ж. Олівейра вказує на те, що "розв'язання економічних проблем не полягає у відмові від демократії, але в її реформуванні в бік ефективності в досягненні економічного зростання". Наприклад, Л. Роке схильний позиціонувати капіталізм за цінностями вільного ринку, як ефективну модель розвитку: "більшість із нас віддають перевагу капіталізму, він є кращою і моральною економічною системою з усіх можливих, капіталізм заснований на цінностях західної цивілізації, іудео-християнського одкровення, аристотелевської філософії і досвіді римської політичної традиції і римського права, капіталізм є системою вільного підприємництва та вільного ринку, що поважає права людини". Аналізуючи особливості розвитку ринку в Бразилії, Л. Роке вважає, що протягом XX ст. державне втручання призвело до вкрай негативних наслідків: у країні сформувався державний капіталізм як "корумпований".

Серед дослідників проблеми були: Анхель Мелгізо (Melguizo), керівник Групи Латинської Америки і Карибського басейну в Центрі розвитку ОЕСР, Маріо Пецціні, директор Центру розвитку ОЕСР, Федеріко Bonaglia, заступник директора Центру розвитку ОЕСР. Внесок ЕКПАК керував Себастьян Ровіра, співробітник з економічних питань, Даніель Тітелман (Titelman), директор виробничого відділу розвитку; від САФ (Банк розвитку Латинської Америки), розвиток банку Латинської Америки аналізувала А. Арреаса (Adriana Arreaza), директор з макроекономічних досліджень.

Виклад основного матеріалу. На думку дослідників, у Бразилії кращою є демократична модель розвитку, що, імовірно, свідчить про значний ступінь розвитку і консолідації політичної ідентичності. С. Л. Невес (Silva Ligia Neves), Ж. Олівейра вважають, що демократичний режим володіє великим адаптаційним потенціалом у випадку економічної кризи [1, с. 7]. Аналізуючи особливості державної участі в економіці, Ж. Олівейра вказує на важливість регулювання з боку влади фінансового ринку країни [2, с. 12].

Аналізуючи роль держави в економіці, Ж. Олівейра вважає, що більшість політичних еліт, що перебувають при владі в Південній Америці, здатні і зацікавлені у втручанні винятково на національному рівні. Ж. Олівейра констатує, що, незважаючи на розвиток південноамериканської інтеграції, країни регіону реально не виявляють інтересу до втрати своєї економічної незалежності, що виливається в "повну відсутність політичної свободи для сприяння і заохочення інтеграції". З іншого боку, участь Бразилії в регіональній економічній інтеграції має здатність поставити під сумнів значну етатистську традицію управління економікою, про що, наприклад, свідчать тенденції до лібералізації і більшої відкритості бразильської економіки, що виникли в період президентства Ж. Сарненя [3, с. 9].

Бразилія стала лідером серед країн, які інвестують в аргентинську економіку, головним чином за рахунок інвестицій в автобудування. Однак, до середини "нульових" років інтерес бразильців був спрямований, насамперед, на придбання вже існуючих компаній, а не на створення нових виробництв. Наприклад, нафтова компанія Petrobras у 2003 р. придбала аргентинську компанію Perez Companc. Сума угоди склала 1 млрд. дол. У 2005 р. бразильська компанія Camargo Correa купила за 1 млрд дол. аргентинську цементну компанію Loma Negra. У 2009 р. бразильська гірничодобувна компанія Vale do Rio Doce придбала аргентинську компанію Activos del Rio Tinto. Сума угоди склала 850 млн дол.

Бразильських інвесторів, які працюють на аргентинському ринку, можна розділити на дві основні групи: національні бразильські компанії і транснаціональні компанії, які мають регіональне представництво в Бразилії. Компанія Companhia Belga Mineira, яка входить до складу Grupo Arcelor Brasil контролюється індійсько-англійською групою Mittal Steel. До цієї групи компаній також можна віднести AmBe, що утворилася в результаті злиття двох основних бразильських пивоварних компаній, контролюється бельгійською фірмою Interbrev. Наприклад, у 2010 р. приплив інвестицій із Бразилії в Аргентину перевищив приплив інвестицій з будь-якої іншої країни і склав 1645 млн дол. Очікувалося, що експансія бразильського капіталу в Аргентину, судячи з плану 2011 р. продовжуватиметься. Зокрема, компанія Petrobras оголосила про намір інвестувати в 2011–2015 р. 1,1 млрд дол. у розробку родовищ газу в провінції Санта-Крус. Гірничодобувна компанія Vale do Rio Doce планувала вкласти 5,93 млрд дол. у розробку найбільшого у світі родовища калію, розташованого в провінції Мендоса. Однак у зв'язку з економічними труднощами, пережитими бразильською економікою, ці плани поки не реалізовані. Сума накопичених в Аргентині бразильських інвестицій скоротилася з 6759 млн дол. у 2011 р. до 5485 млн дол. у 2014 р.

Дослідники, аналізуючи інтеграційні процеси, висловлює думку, що вони не створюють нових реально діючих механізмів для державного регулювання економіки, що пов'язано з тривалістю інтеграції і безперспективністю спроб деяких латиноамериканських держав прийти до "великої" інтеграційної угоди, минаючи консультації щодо ролі держави на мікроекономічному рівні. На думку Ж. Олівейра, участь Бразилії в процесах інтеграції, що фактично виливаються в лібералізацію торгівлі, сприяє не лише появі нових складностей для бразильської економіки, але і створює можливості для збільшення економічного зростання, що буде можливо винятково у випадку збереження значних державних позицій у сфері економіки [4, с. 11].

На думку Себастьяна Ньето Парра та Ж. Олівейра, держава має здатність ефективнішого регулювання економіки на національному рівні за умови, якщо політичні еліти виявляються в стані пропонувати не "пакети реформ", але будуть здатні розробити ефективну "стратегію зростання". Автор, аналізуючи економічні ініціативи держави, вважає, що "пакет і стратегії є різними речами. Пакет є комплексом заходів різного характеру. Його редагування дає помилкове враження, що влада починає необхідні кроки". Стратегія економічного розвитку, що спрямовується державою, на думку дослідника, має містити не лише чітко сформульовану мету економічної політики, але й усвідомлення тих проблем, з якими зіштовхується економіка Бразилії, але і заходи, спрямовані на їхнє подолання. Автор наполягає на тому, що регулювання фінансової і банківської діяльності може вплинути на розвиток бразильської економіки загалом, тому що буде, з одного боку, сприяти скороченню бюджетного дефіциту, а, з іншого, може призвести до скорочення залежності Бразилії від іноземних кредиторів. Дослідник підкреслив, що "скорочення зовнішньої залежності не відбудеться дуже швидко", вважаючи, що державі варто вирішити ряд задач, пов'язаних з розвитком галузей національної економіки, залежних від міжнародної кон'юнктури, що, наприклад, належить до туризму, а також міжнародних перевезень, пов'язаним із виходом бразильських виробників на зовнішні ринки [5, с. 4].

Вихід на зовнішні ринки, як вважає Ж. Олівейра, залежить від конкурентноздатності бразильських виробників. Цей процес має і зворотний бік, що пов'язано з ціною відкритості бразильської економіки для приватного сектора, з його здатністю або нездатністю протистояти зовнішнім конкурентам. У подібних ситуаціях державі варто відігравати стимулюючу роль, спонукаючи бразильські корпорації, виробляти не лише більш дешево, але і якісну продукцію, що жадає від держави не лише гарантій стабільності, але також інвестицій і інновацій.

Вихід на зовнішні ринки дослідник пов'язує з політичною ситуацією, думаючи, що на ряді американських держав (США, Бразилії й Аргентині) є відповідальність, оскільки вони можуть бути визнані демократіями, що відбулися, тоді як в інших країнах Латинської Америки демократичні традиції тендітні і нестабільні. Аналізуючи участь держави в розвитку туризму, дослідники визначають ті економічні зміни, які пов'язані з європейською інтеграцією і переходом значної частини країн-членів ЄС на євро. Від переходу на євро в однаковому ступені не виграли ні бразильські туристи, ні економіка США, що змушена більш активно конкурувати з європейською. За цієї ситуації в Бразилії з'являється шанс уплинути на розвиток внутрішнього туризму.

Автор монографії вважає, що здійснюючи політику державного втручання і регулювання, бразильські політичні еліти змушені враховувати глобальний вимір інтеграційних процесів, пов'язаних із формуванням низки конкуруючих валютних зон у межах світової економіки. Інструментом державного регулювання в цьому випадку є політика, що здійснюється Центральним Банком як представником держави на ринку. На думку Ж. Олівейри, варто зберігати роль держави в регулюванні банківської діяльності, що пов'язано з нестабільністю ринку, як внутрішнім коливанням, так і зовнішнім впливам. Ж. Олівейра вважає, що роль держави не має обмежуватися лише втручанням, хоча значних інтервенцій на банківському ринку варто уникати. За цієї ситуації держава має виступити як гарант збереження валютного курсу [7, с. 14].

На думку А. Арреаса та Л. Роке, державний протекціонізм в галузях економіки сприяє зменшенню рівня конкуренції, зближенню державних службовців з партійними групами і бізнесом-співтовариством. У цій ситуації формується економічна і політична модель, що є фашистською на думку бразильських неолібералів, який інтерпретується Л. Роке як "змова між державою і великим бізнесом". Тому відповідальність за появу в XX ст. тоталітаризму бразильські неоліберальні економісти, подібно європейським попередникам, схильні перекладати на державу, що ініціювала обмежене відмовлення від ринку. Дослідники намагалися довести економічну неефективність державної участі в економіці.

Роландо Авендано та Л. Роке визначили, що втручання держави є вкрай неефективним, тому що призводить до зростання державних видатків. Проблеми витрат держава схильна розв'язувати за рахунок збільшення податків. Вони оцінюють податки не лише як інструмент державного контролю над суспільством, але і як форму державного примусу. Податки трансформуються в "знищення матеріальних цінностей". В іншій зі своїх статей Л. Роке є радикальним, наполягаючи на тім, що "оподатковування є порушенням права власності" [1, с. 7].

На думку бразильського неоліберального теоретика, системоутворювальною категорією економіки має бути приватна власність, що є "сферою вирішення будь-яких конфліктів". З іншого боку, на думку Л. Роке, держава не в змозі здійснювати ефективну політику в сфері боротьби з безробіттям, що спроби втручання призведуть до зростання і зміцнення неформальних зв'язків, сприяючи посиленню тіньової економіки і застосуванню методу так званого "безквиткового проїзду" – фактично неінституціалізованої участі в економіці, що не має легітимних підстав. Він визначає спроби держави боротися з безробіттям як неефективні. Термін "безквитковий проїзд" щодо економіки широко використовується в економічній антропології. На думку німецького дослідника Хайко Шрадера, за ними варто розуміти економічні тактики і стратегії, що "в індивідуальній перспективі раціональні", тобто приносять дохід, але "суперечать груповій солідарності", не підкоряючись чинним нормам і законам [2, с. 9].

Кількість постійних робочих місць у легальному секторі економіки зменшилась на 0,3 %. Неформальний сектор економіки засвідчив стале зростання кількості робочих місць у 2 %. Це свідчить про нездатність економіки, вибудованої в межах етатистської моделі, конкурувати з альтернативними економічними системами, що, географічно розміщуючись на території Бразилії, не є частиною бразильської національної економіки. Саме тому він підкреслює, що держава не володіє достатніми правовими підставами для встановлення правил гри в сфері економіки. Дослідники визначили, що протягом XX ст. бразильська економіка розвивалася неефективно, а державне втручання мало негативні наслідки [3, с. 4].

У неоліберальній концепції етатизм бразильських еліт є причиною "неправильності" суспільства, схильного сподіватися не на свої сили, а розраховує на допомогу держави. Єдиний універсальний засіб для порятунку й оздоровлення економіки полягає в поверненні до ринку, заснованому на принципах вільної конкуренції. Л. Роке вважає, що максимальне скорочення державної участі в економіці, повернення до вільної конкуренції, дерегулювання, приватизація морських портів і міжнародних аеропортів призведе до позитивного ефекту, що, наприклад, сприятиме іноземним інвестиціям [5, с. 7].

Спроби держави втручатися в економіку інтерпретуються дослідниками як антидемократичні, як крок у бік тоталітаризму і відмовлення від демократії, насамперед – свободи в сфері економіки. На думку Л. Роке, державі варто різко скоротити своє втручання в економіку, зробивши ставку на її послідовну лібералізацію, наприклад – у сфері легалізації торгівлі наркотиками і зброєю. Державне втручання в економіку не сприяє розвитку національної промисловості, приводячи до результатів, наприклад, деіндустріалізації Бразилії. Згідно з Л. Роке між ростом державної участі в управлінні економікою і "ерозією національної промисловості" існує безпосередній зв'язок.

На думку дослідника, держава не лише не має права, але і не в змозі втручатися в економіку, наприклад – в обмінні курси валют. Відповідно до концепції Л. Роке, плаваючі валютні курси краще відбивають потреби розвитку економіки, ніж курси, зафіксовані державою. Аналізуючи особливості монетарної політики Бразилії, Л. Роке констатує, що спроби уряду зміцнити національну валюту продиктовані політичними амбіціями, а не

економічними потребами. Дослідники визначали, що слабка валюта є вигідною для Бразилії, ніж міцна, вона може бути слабкою стосовно інших валют, але зберігає високу купівельну спроможність у межах країни.

Дослідники визначають, що будь-які спроби влади встановлювати стабільні валютні курси неминуче призведуть до зростання інфляції й економічних криз. Неефективність економічної політики, ініціатором якої є держава, на думку дослідників, пов'язана і зі зростанням корупції, зрощуванням політичних еліт з бізнесом. Цей процес відповідно до концепції бразильського ліберала небезпечний тим, що еліти поєднуються не з усіма бізнес-групами загалом, але з окремими його сегментами, що автоматично ставить у нерівноправний стан їхніх конкурентів, позбавлених державної підтримки. Визначаючи на неефективність бразильської поліції, пише про необхідність розвитку і заохочення приватних ініціатив у сфері безпеки, у тому числі – і економічної. Даніель Тітелман та Л. Роке визначили, що політика уряду в сфері економіки є неефективною і помилковою, що відбивається у відповідній реакції – зростанні злочинності, збільшенні кількості незаможних.

Висновки. Дослідники вважають, що політичні еліти не повною мірою використовують ті нові переваги, які бразильської економікою через її участь у регіональній інтеграції. Бразильський дослідник констатує, що Бразилії слід було б виступати як ініціатор поглиблення інтеграції, координуючи діяльність бразильських корпорацій у різних галузях національної економіки. Зокрема, саме держава може, як вважають дослідники, стати ініціатором перебудови інфраструктури, що в перспективі може призвести до економічного зростання. З іншого боку, державі варто стимулювати розвиток бразильської промисловості, використовуючи переваги пов'язані з інтеграцією. Дослідники визначають, що "середній і вищий клас намагаються вижити за допомогою механізмів, якими вони звикли користуватися, а бідняки і поліцейські як і раніше гинуть як таргани під струменем інсектициду" [3]. Така ситуація склалася, на думку бразильських неолібералів, через те, що неформальні лідери, фактично лідери злочинних кланів, можуть підкорити державний апарат. Агенти держави, які приймають економічні рішення є корумпованими, тому що сама участь держави в економіці призводить до зрощування політичних і бізнес-еліт.

Бразилії через нерозв'язані структурні і соціально-економічні проблеми не вдалося досягти значного прогресу в створенні сприятливого інвестиційного клімату порівняно з іншими країнами Латинської Америки. Водночас варто визнати, що в останні роки країна стає усе більш привабливою для іноземних інвесторів, серед яких на ведучі позиції вийшли компанії зі США. Поступово набирає обороти експансія китайського капіталу, що відіграє помітну роль в інвестиційному співробітництві. Що стосується вивозу капіталу за рубіж, то по цьому показнику відстає інших країн. Її частка в експорті капіталу дорівнює 32 %. Тому Бразилію зараховують до нетто-імпортерів інвестицій. Зовнішньоекономічна стратегія є симбіозом з експортної моделі розвитку та імпортозаміщуючої індустріалізації. Позитивну роль зіграла

девальвація національної валюти, однак її ефект мав короткостроковий характер. Економіка ще раз продемонструвала залежність від екзогенних факторів таких, як рівень цін світового ринку на сільськогосподарські товари і промислові товари сільськогосподарського призначення, а також від економічного становища основних імпортерів товарів (КНР).

Список використаних джерел:

1. Nolte Detlef. Latin America's New Regional Architecture: A Cooperative or Segmented Regional Governance Complex? / Detlef Nolte // Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research. – 2014. – Paper № RSCAS 89.
2. Slaughter Anne-Marie. Transgovernmental Networks and Emerging Powers / Slaughter Anne-Marie and Thomas N. fn Hale // Raising States, Rising Institutions: Challenges for Global Governance. – 2010.
3. Alexandroff Alan S. Transgovernmental Networks / Alan S. Alexandroff and Andrew Fenton Cooper // Info The SAGE : Handbook of Governance. – Brookings Institution Press., 2010. – P. 342–352.
4. Roque L. Algumas considerações sobre capitalismo, livre mercado e bolsa de valores Roque [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=372>.
5. Roque L. Aflições cambiais [Electronic resource] / L. Roque. – Mode of access: <http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=419>.
6. Kingstone P. The Political Economy of Latin America: Reflections on Neoliberalism and Development After the Commodity Boom / Peter Kingstone. – London, 2017.
7. Stalder Felix. Manuel Castells. The Theory of the Network Society / Felix Stalder. – Cornwall, 2006.
8. Comini Nicolas. The New Right Governments Empty Chair Strategy at UNASUR-2018 [Electronic resource] / Nicolas Comini and Jose Antonio Sanahuja. – Mode of access: <https://www.opendemocracy.net/en/democraciaabierta/new-right-governments-empty-chair-strategy-at/>
9. Hoffmann Anne Marie. Venezuela, the Crisis and South American Regionalism / Anne Marie Hoffmann // Boletín Del ISIAE 60. – Buenos Aires, 2015. – P. 26–33
10. Smith Peter H. Democracy in Latin America: Political Change in Comparative Perspective / Peter H. Smith. – New York : Oxford University Press, 2012. – 377 p.

References:

1. Nolte Detlef. Latin America's New Regional Architecture: A Cooperative or Segmented Regional Governance Complex? / Detlef Nolte // Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research. – 2014. – Paper № RSCAS 89.
2. Slaughter Anne-Marie. Transgovernmental Networks and Emerging Powers / Slaughter Anne-Marie and Thomas N. fn Hale // Raising States, Rising Institutions: Challenges for Global Governance. – 2010.
3. Alexandroff Alan S. Transgovernmental Networks / Alan S. Alexandroff and Andrew Fenton Cooper // Info The SAGE : Handbook of Governance. – Brookings Institution Press., 2010. – P. 342–352.
4. Roque L. Algumas considerações sobre capitalismo, livre mercado e bolsa de valores Roque [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=372>.
5. Roque L. Aflições cambiais [Electronic resource] / L. Roque. – Mode of access: <http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=419>.
6. Kingstone P. The Political Economy of Latin America: Reflections on Neoliberalism and Development After the Commodity Boom / Peter Kingstone. – London, 2017.
7. Stalder Felix. Manuel Castells. The Theory of the Network Society / Felix Stalder. – Cornwall, 2006.
8. Comini Nicolas. The New Right Governments Empty Chair Strategy at UNASUR-2018 [Electronic resource] / Nicolas Comini and Jose Antonio Sanahuja. – Mode of access: <https://www.opendemocracy.net/en/democraciaabierta/new-right-governments-empty-chair-strategy-at/>
9. Hoffmann Anne Marie. Venezuela, the Crisis and South American Regionalism / Anne Marie Hoffmann // Boletín Del ISIAE 60. – Buenos Aires, 2015. – P. 26–33
10. Smith Peter H. Democracy in Latin America: Political Change in Comparative Perspective / Peter H. Smith. – New York : Oxford University Press, 2012. – 377 p.

Надійшла до редколегії 13.11.19

О. И. Ткач

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ В ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Рассматриваются проблемы политического менеджмента как политического и экономического управления – в авторитарных режимах XX столетия. Анализируются авторитарные стратегии экономического и политического управления в рамках правых и левых режимов. Показаны истоки авторитарной модели экономического менеджмента. Особое внимание уделено развитию политико-экономической теории в Бразилии, а также проблемам "экономического чуда", связанного с авторитарными политическими режимами, а также политическому и экономическому наследию авторитаризма в контексте процессов демократического транзита. Участие государства в управлении экономикой авторитарных режимов генетически и интеллектуально было связано с более ранней европейской либеральной политической традицией, не являясь исторической случайностью и отклонением от норм развития европейской политической и экономической модели.

Ключевые слова: политический процесс, внешнеполитический курс, стратегии развития, государство.

Oleh Ivanovych Tkach

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

EVOLUTION OF THE IDEA OF NATIONAL SELF-DETERMINATION IN SOCIOPOLITICAL THOUGHT OF LATIN AMERICA

In the article management problems are examined part of concept – political and economic management – in the authoritarian modes. An author analyses authoritarian strategies of economic and political management within the framework of the right and left modes. The sources of authoritarian model of economic management are shown. The legislation is supposed to provide privileges to foreign investors: firstly, additional privileges granted at the initial stage of the investment process for any region of the country and type of economic activity, including the return of deductible VAT and / or accelerated depreciation of fixed assets and infrastructure; zero import tariff for import of means of production into the country, which is an integral part of the investment project. Favorable conditions for investing in the development of priority sectors such as mining, automotive, software, biotechnology, forestry, tourism production. Favorable conditions for investing in the provincial economy, including dismissal from local offices, state support for projects, promotion and financing of provincial property, and the provision of public services for preferential prices. The development and implementation of investment policy in Argentina is carried out by the Ministry of Planning, Public Investment and Services, established, when N. Kirchner became President of the country. Researchers managers consider that the political elite does not fully use the new benefits that Brazilian economy through its participation in regional integration. A Brazilian researcher states that Brazil should act as an initiator of deepening integration, coordinating the activities of Brazilian corporations in various sectors of the national economy. In particular, the state itself can, as researchers believe, initiate the restructuring of infrastructure, which in the long run can lead to economic growth. On the other hand, the state should stimulate the development of the Brazilian industry by taking advantage of the integration benefits. Researchers find that "middle and upper class are trying to survive through the mechanisms they are used to, and the poor and the police are still killed as cockroaches under the current of insecticide". According to Brazilian neoliberal in the fact that opinion leaders, the de facto leader of criminal clans, can conquer the state apparatus. State taking economically and solutions are corruption because the same state participation in the economy leads.

Key words: democracy, political process, global events, associated construction, effective source, government.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ V Танчерівські читання****"Вивчення релігії у Київському університеті (до 60-річчя кафедри релігієзнавства)"****28 жовтня 2019 року, м. Київ, Україна****ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ****Секція "Богословська освіта як складова філософської науки та освіти
в Університеті святого Володимира"****В. В. Гавриленко, асп.****Сумський державний університет, Суми, Україна****ТЛУМАЧЕННЯ СВОБОДИ ВОЛІ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ
XVII–XVIII СТОЛІТЬ**

Українська академічна філософія XVII–XVIII століть є відображенням головних інтелектуальних тенденцій доби Бароко. Філософська думка цього періоду міцно пов'язана з релігією. Адже мислителі, що транслювали як ідеї світової філософії, так і висловлювали власні, були, водночас і релігійними діячами. Тому великий інтерес представляє трактування ними ключових філософських питань, одним із яких є питання свободи волі людини. Цим зумовлена мета розмірковування – окреслення поглядів на свободу волі в середовищі українських філософів XVII–XVIII століть. Для виокремлення провідних ідей нами було проаналізовано праці київських філософів, що викладали філософські курси в братській школі, колегіумі, академії. Через охоплення питання у часовій проекції ми намагалися виявити еволюційний характер або сталість ідей щодо свободи волі людини.

Зазначимо, що питання свободи волі загалом є філософською дилемою. Релігійність української філософії в поєднанні з гуманістичними та новочасними тенденціями зумовила беззаперечне визнання наявності свободи волі у людини. Питання "Що є воля й самовладдя" виокремлене в "Трактаті про душу" (1625) Касіяна Саковича. Воля (у широкому та загальному розумінні) визначається як здатність душі приймати або не приймати речі, осмислені розумом. А вже свобода волі щодо вчинення добра чи зла – це "самовладдя" (або вільне волевиявлення – *liberum arbitrium*). З позицій православ'я К. Сакович вважає єресью невизнання свободи волі (за що критикує лютеран та кальвіністів), та наголошує на існуванні вільного волевиявлення. *Liberum arbitrium*, за Саковичем, була властива вже першому чоловікові – прабатькові Адаму.

Утім, межі свободи волі людини простягаються доти, доки це дозволено Божим сприянням [1, с. 475]. Тобто вільна воля людини все ж не є абсолютною. Сакович використовує доведення наявності свободи волі *ad absurdum*: якби людина не мала свободи волі, то була б подібна каменю, що, летючи вниз, не може не падати; якщо свободи волі людина не має, то винуватцем і рушієм її гріхів є Бог, що неможливо. До того ж, за відсутності вільного волевиявлення, втрачають будь-який сенс проповіді отців церкви, що намагаються схилити людину на шлях праведності [1, с. 476]. Отже, людина може обирати гріховність чи праведність, керувати своїми діями та вчинками, вирішувати і змінювати рішення. Водночас для досягнення бажаного їй має сприяти вища сила – Бог. З таким констатуванням свободи волі підкреслюється відповідальність людини за власне життя й дії.

Інокентій Гізель у "Творі про всю філософію" (1645–1647) визначає волю, як вище відчуття, через яке людина здатна керувати почуттями чи приборкувати чут-

тєвий потяг, виявляти бажання чи небажання, судити, милувати тощо. "І тому воля, а поряд із нею душа, потенцією якої вона є, спіритуальна" [2, с. 167]. У такий спосіб воля – це дієва потенція розумної та спіритуальної душі. Гізель виокремлює питання свободи волі в "Розділі про волю, або Про розумне прагнення". Як і воля, душевною потенцією вважається інтелект. А тому філософ порушує питання домінування інтелекту (як більш шляхетної властивості душі) над волею. Водночас Гізель згадує про наявність у волі певної "прихильності", що є більш шляхетною, ніж інтелектуальні добродієвності (як, наприклад, мудрість і розум). Воля – це влада людини над власними актами. Але оскільки інтелект наповнений світлом (мудрістю, знанням), то він спрямовує як самого себе, так і "сліпу" волю. "Акт волі передбачається актом інтелекту", адже, як стверджує філософ, невідоме не може бути бажаним [2, с. 177].

Власне, свободу Гізель визначає як рівноцінне ставлення до обох сторін якої-небудь суперечності. Відповідно, "вільна потенція" – це така, що зважає умови й може діяти або не діяти (на противагу необхідності, яка вимушена діяти). Ще одне твердження – "Свобода притаманна людині тому, що вона розумна", а отже, того, хто не керується розумом, важко назвати вільним [2, с. 177]. Філософ підкреслює двоякість волі (добра й лиха, вільна й вимушена), але тут криється й певна суперечність. Наприклад, гріхи і злочини – це вольові, але не інтелектуальні акти. Отже, воля підпорядковується розуму не завжди? У такому разі воля й розум спрямовані на добре, а воля без розуму, вочевидь, – на лихе. Гізель розділяє волю дії та волю визначення (тобто усвідомлення й розрізнення суперечливих речей). Вільна воля детермінована на добро, але "тільки на добро взагалі", а не зокрема [2, с. 178]. Інтелект впливає на волю, як пропозиція дії, але не впливає безпосередньо на вольовий акт. Воля ж спирається на інтелект, адже потребує попереднього пізнання об'єкту, але натомість спонукає інтелект краще пізнавати певну річ через пізнання вольового акту [2, с. 179]. Потяги (пристрасті) не здатні керувати волею, але вони можуть дати поштовх інтелекту для формування якої-небудь пропозиції для волі.

У філософському курсі Феодана Прокоповича (бл. 1708–1709), а саме в розділі 14 "Що слід думати про долю й фатум", різко критикується думка про можливість впливу природних чинників на свободу волі людини. Наприклад, філософ стверджує, що ніякий природний вплив (наприклад, сяйво зірок, у що вірить астрологія) не може чинити перешкоди вільному виборові людини. Такий вплив допустимий, але він не здатний зупинити людину взагалі, якщо вона чогось хоче [3, с. 179]. Питання Божого впливу на свободу волі

Прокопович відносить до сфери теології, а не філософії, тому й не намагається розглянути його. Філософ лише формулює дилему: чи Божа ласка веде людину до обов'язкової доброчинності (отже, обмежує її), чи "лише слідує за вільним вибором нашого розсуду й залежить від нашої волі?" [3, с. 170].

Ф. Прокопович дотримується ідеї зв'язку розуму й волі (і цим пояснює нерозумність тварин: "Бо для чого наділяти світлом розуму того, кому не дається свобода волі?") [3, с. 186]. А тому саме свобода волі й розум – це те, що робить людину, власне, людиною, вирізняючи її зі світу тварин. Розглядаючи питання створення людини (Розділ 8 "Шестиднев"), філософ констатує наявність розуму й волі, як ознак її Богоподібності, потенцій, що найбільше наближують її до Бога.

Георгій Щербацький у настановах для студентів-слухачів філософського курсу Києво-Могилянської академії (1751) висловив ідею щодо активності й добровільності волі. Водночас воля може бути вимушеною (необхідною), або вільною. Відповідно, і вольовий акт може бути "самочинним" або вільним [2, с. 212]. Воля зумовлює ті акти, які не потребують відчутного руху тіла: наприклад, таким є прагнення до щастя. У визначенні, що наводить Г. Щербацький, волю отождено з мисленням: "Мислення [mens], позаяк воно мислить без тілесних образів, називається інтелектом, а оскільки воно воліє непомітно й без тілесного руху, іменується волею" [2, с. 213].

Далі мислення отождено ще й із пам'яттю та фантазією, тому волю можна вважати не, власне, мисленням, а лише певною градацією чи потенцією мислення. Воля є рушієм самочинних, довільних рухів тіла, на противагу мимовільним фізіологічним процесам, що вільному волевиявленню людини не підвладні. Цей аспект показує, що діапазон розуміння волі у філософії XVII–XVIII століть є досить широким, адже вона виступає і як можливість вибору, розрізнення, дії чи бездіяльності, прагнення до доброго чи лихого, і навіть як фізіологічна здатність керувати частинами тіла. Якщо інтелектуальні духовні нахили сприяють пізнанню, то моральні – спонукають волю. Як приклад, Г. Щербацький наводить моральні чесноти за Аристотелем: "розсудливість і благочестя [iustitia], хоробрість [fortitudo] і поміркованість [temperantia]" [2, с. 216].

А отже, вони і є спонуками волі. Вольовий акт вважається річчю людською (на відміну від божественних речей) і залежить від людини. Відповідно, завдання спрямування волі до доброчесності належить етиці.

Як бачимо, в українській філософії впродовж XVII–XVIII століть побутували досить усталені погляди на свободу волі людини. Наявність свободи волі визнається беззаперечно. Теологічний детермінізм (за яким дії людини повністю передвизначені Богом) заперечується. Стверджується наявність наданої людині можливості розрізнення, пізнання й використання інтелекту, що має керувати вольовими актами (а отже, і відповідальність покладається на неї). Такі ідеї відповідні європейській новочасній філософії.

Наприклад, подібне релігійно-філософське розуміння свободи волі запропоноване й Томасом Гоббсом. За Гоббсом, свобода волі та необхідність сумісні: добровільні дії випливають із волі людини, а отже, і з її свободи. Водночас будь-який акт волевиявлення людини має певну причину, що в кінцевій ланці сягає Бога як першопричини. А отже, у глибинному розумінні вольовий акт випливає з необхідності [4, с. 216]. Такі погляди перекликаються з міркуваннями, висловленими ще Августином, щодо свободи волі, як даного Богом блага. Тобто свобода усе ж зводиться до певного детермінізму, всередині якого (чи в його межах) людина має можливість вільного волевиявлення. Ця суперечливість (що є своєрідним компромісом між звеличенням людини і вірою) притаманна й українській філософії XVII–XVIII століть, у якій ідеться про те, що людина має свободу волі, але може застосовувати її доти, доки їй сприятиме в цьому Бог.

Список використаних джерел:

1. Сакович К. Трактат про душу написаний велебним отцем Касіаном Саковичем / Касіян Сакович // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII ст.) / редкол.: В. І. Шинкарук, В. М. Нічик та ін. – Київ : Наукова думка, 1988. – С. 443–505.
2. Історія філософії України : Хрестоматія / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин та ін. – Київ : Либідь, 1993. – 560 с.
3. Прокопович Ф. Натурфілософія або фізика [Електронний ресурс] / Феофан Прокопович – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/procop/proc205.htm>.
4. Гоббс Т. Левіафан / Томас Гоббс. – Київ : Дух і літера, 2000. – 606 с.

С. І. Головащенко, д-р філос. наук, доц.
Національний університет "Києво-Могилянська академія", Київ, Україна

ПРО ДЕЯКІ АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ РАЦІОНАЛЬНОГО ПРОТОРЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДИСКУРСУ В КИЇВСЬКИХ БІБЛІЙНИХ СТУДІЯХ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Ця доповідь є коротким синапсисом опублікованих раніше [1, 2] результатів аналізу творів низки знаних професорів Київської духовної академії кінця XIX – початку XX ст., в якому висвітлюються богословська апологетика чуда й надприродного в біблійному наративі та проявлені там цікаві аспекти становлення прототелігієзнавчого раціоналістичного дискурсу.

Питання сприйняття та інтерпретації надприродного/чудесного в Біблії стала однією з важливих складових богословсько-біблієзнавчого синтезу, здійснюваного православними дослідниками, котрі репрезентували київську духовно-академічну традицію другої половини XIX – початку XX ст. Це питання ще з 1860-х рр. стало одним з пунктів полеміки православних апологетів із

західною раціоналістичною біблійною критикою. У дискурсі, запропонованому європейськими раціоналістами, таке зіставлення стало чи не базовою підставою для критики ідеї надприродного взагалі. А в системі смислів, котрі відстоювала західна апологетика, визнання історичності надприродного означало утвердження автентичності Біблії та її цінності для пізнавальних і життєвих практик. Так ця проблема виявилася однією з ключових для релігійної свідомості та богослов'я.

Низка знаних київських православних богословів та біблієзнавців другої половини XIX – початку XX ст.: Харисим Орда [7], єп. Михаїл (Лузин) [6], Федір Покровський [8, 9], Володимир Рибінський [10, 11], особливо Стефан Сольський у докторській дисертації 1877 р. [12,

13] були апологетами історизму біблійної оповіді та буквального сприйняття явленого там надприродного, чудесного елементу. Їхня критика була спрямована проти раціоналістично-натуралістичних, психологічних, соціологічних пояснень, проти надмірного застосування алегоризму та моралізму в тлумаченні Біблії.

Київські православні дослідники підтвердили сутнісний зв'язок віроповчального, догматичного та герменевтичного аспектів проблеми історичності надприродного в Біблії: визнання реальності чуда є підтвердженням достовірності самого Святого Письма, його істинності як образу священної історії, джерела віри та практик життя.

Ця апологетична традиція отримала свою квінтесенцію в своєрідній раціоналізації сприйняття чудесного в Біблії, здійсненій Дмитром Богдашевським (згодом – архієпископ Василій) [3, 4, 5]. Він спромігся проаналізувати твори багатьох представників тогочасної західної біблійної критики – як "негативної" (Давида Штрауса, Фердинанда Баура, Бернгарда Вайса, Ернеста Ренана, Карла Вайцзекера, Карла Теодора Кайма, Генріха Паулюса, Генріха Гольцмана, Германа Ольсгаузена), так і "поміркованої" (Фредерік Фаррар та Вілібальд Байшлаг), а також біблійно-критичні погляди відомого письменника, мислителя й мораліста Льва Толстого. Власна позитивна програма Д. Богдашевського-апологета формувалася з оперттям на закордонних ортодоксів різних конфесій (Пауль Шанц, Фредерік Годе, Річард Тренч).

Раціональні пояснення євангельських чудес, як встановив київський дослідник, пропонувалися з дійсних, пантеїстичних, або натуралістичних світоглядних позицій. Зусилля пояснити чудо/надприродне "натуральним шляхом" – через аналогію з природними процесами, через психологічні мотиви (гіпнотизм, сугестивний вплив, приховані маніпуляції), шляхом соціологічних, моралістичних, міфологічних, алегорично-метафоричних та екзистенційно-метафізичних тлумачень мали результатом, на думку Д. Богдашевського, панування в тогочасному закордонному біблієзнавстві етичного розуміння євангельського наративу. "Етизація" тут протистояла "містичному есенціалізму": раціоналізм нехтував сутнісною, онтологічною (містичною), Божественною основою моральних вимог, правил та ідеалів. Заперечення чуда в Біблії стає тоді ключовим пунктом негачі й самого християнства.

Натомість київський дослідник пропонував своєрідну альтернативну раціоналізацію чудесного й надприродного, зображеного в Євангеліях, яка дозволила би ефективно протистояти "негативній" критиці. Він спирався на тих європейських філософів (Лейбніца, Лока), чий засновки сполучалися з біблійним креаціонізмом: царство природи кориться царству благодаті; чудо не порушує законів природи, а перемагає їх.

Достовірність біблійного наративу в його "найекстремальнішому" вигляді – оповіді про чудеса – базується, за Богдашевським, на узгодженні природних засад історичного процесу з його супранатуральним началом. Біблія розповідає про "надрозумне, але не протирозумне". Д. Богдашевський здійснив специфічну *апологетичну раціоналізацію акту сприйняття чудесного й надприродного в євангельському наративі*, продемонструвавши *синтез філософських (феноменологічних, гносеологічних), біблійно-герменевтичних, релігійних (богослоско-догматичних і віросповідно-практичних) компонентів*.

Дослідник запропонував своєрідну "протофеноменологічну" класифікацію рівнів та форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду, через певні структури релігійної свідомості, насамперед, переживання *чудесного* та переживання *зустрічі з Абсолю-*

том. Гносеологічний засновок апологетичних міркувань Богдашевського про сприйняття чудесного в Біблії – його узгодженість з нашим розумом. Ідеться про надраціональний пізнавальний акт, який все ж таки базується на специфічній розумності.

Історична еволюція релігійних форм супроводжувалася поступом в релігійному сприйнятті чуда – від грубо-натуралістичного – через символічне – до визнання його історичної достовірності. Таке визнання вимагає і специфічної раціональності, яка ґрунтується на релігійній прагматичності – на *акті віри, в якому відбувається сакральна раціоналізація й феноменологічне виповнення чудесної події*. Причому київський апологет протиставляє магічній вірі в чудо як необхідний елемент світового порядку віру в Того, хто творить чуда, поєднуючи природне з надприродним і перемагаючи, перетворюючи природне надприродним у цьому поєднанні. Запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів водночас протистоїть магічному (а отже, грубо-натуралістичному), так і науково-"натуральному" сприйняттю чуда, а також дозволяє екстраполювати апологетичну настанову і на заперечення соціологізаторських або етичних інтерпретацій чудесного.

Водночас віра в Бога як творця справжнього чуда тут є нерозривно пов'язаною з вірою в істинність самої Біблії як священного тексту. Це вимагає спеціальних герменевтичних засобів, які формують своєрідне герменевтичне коло, у якому саме віра в надприродне/чудесне є підставою прийняття аргументації щодо історичності чуда. Утім, зусилля самого Д. Богдашевського показали, що *така апологія надприродного стає вразливою, коли раціоналістичні критики Біблії свідомо полишають поле теологічної дискурсивності*. Тоді допущення чуда перетворюється на внутрішньо проблемний пізнавальний акт.

Тож особливої уваги варті запропоновані Богдашевським *"релігійна протофеноменологія" та "релігійна праксеологія" чудесного*, які об'єктивно протистояли міфологічно-алегоричним, натуралістичним, психологізаторським, соціологізаторським та моралістичним інтерпретаціям проблематики релігійного досвіду. Так в лоні київської духовно-академічної культури на ґрунті православної апологетики формувалися *зародки феноменологічного проторелігієзнавства та елементи філософської епістемології*, зокрема зіставлення раціонального та позараціонального у процесі пізнання.

Список використаних джерел:

1. Головащенко С. І. Чудо й надприродне в євангельському наративі: апологетична позиція професора Київської духовної академії Дмитра Богдашевського // Наукові Записки НаУКМА. – Філософія та релігієзнавство. – Т. 4. – К. : НаУКМА, 2019.
2. Головащенко С. І. Надприродне та чудесне в біблійному наративі: критичний досвід професорів Київської духовної академії (друга половина XIX – початок XX ст.) / С. І. Головащенко // Наукові Записки НаУКМА. – Філософія та релігієзнавство. – Т. 3. – К., НаУКМА, 2019. – С. 43–51.
3. Богдашевский Д. И. О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого) / Д. И. Богдашевский // Труды Киевской духовной академии. – 1900. – № 8. – С. 473–493.
4. Богдашевский Д. И. О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение / Д. И. Богдашевский // Труды Киевской духовной академии. – 1902. – № 2. – С. 269–302.
5. Богдашевский Д. И., прот. Христос Спаситель как чудотворец // Труды Киевской духовной академии / Д. И. Богдашевский. – 1911. – № 10. – С. 243–274; № 11. – С. 377–404.
6. Михаил (Лузин), еп. Библийская наука. Книга первая: Очерк истории толкования Библии / Михаил Лузин; ред. Н. Троицкий. – Тула : Тип. И. Д. Фортунатова, 1898.
7. Орда Х. М. Обзорение иностранной духовной литературы / Х. Орда // Труды Киевской духовной академии. – 1864. – № 10. – С. 229–260.
8. Покровский Ф. Я. По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской Духовной

Академії 15 жовтня 1889 г.) / Ф. Я. Покровський // Труды Киевской духовной академии. – 1890. – № 1. – С. 61–98.

9. Покровський Ф. Я. Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. профессора Богословия в Эрлангене / Ф. Я. Покровський // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – № 8. – С. 630–663; № 9. – С. 146–170.

10. Рыбинский В. П. Вавилон и Библия (по поводу речи Делича "Babel und Bibel") // Труды Киевской духовной академии / В. П. Рыбинский. – 1903. – № 5. – С. 113–144.

11. Рыбинский В. П. Библийская ветхозаветная критика / В. П. Рыбинский // Труды Киевской духовной академии. 1908. – № 12. – С. 57–613.

12. Сольский С. М. Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами / С. М. Сольский. – Киев, 1877.

13. Сольский С. М. Докторский диспут экстраординарного профессора Киевской Академии, С. М. Сольского (11 октября 1877 г.) / С. М. Сольский // Труды Киевской духовной академии. – 1877. – № 10. – С. 192–204.

М. В. Лушаков, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРОТОІЄРЕЙ ІОАНН (СКВОРЦЕВ):

ПРОФЕСОР-ПОЛІМАТ УНІВЕРСИТЕТУ СВ. ВОЛОДИМИРА

В університеті святого Володимира, заснованому в 1834 р., "першим професором кафедри православного богослов'я був кафедральний протоієрей, доктор богослов'я Іоанн Михайлович Скворцов (1795–1863)" [1, с. 241]. Українська дослідниця Ю. Н. Кравченко наголошує, що протоієрей Іоанн був "першим наріжний камінь, на якому ... ознаменувала свій старт духовно-академічна філософія в Україні" [2, с. 6].

Протоієрей Іоанн був сином священика Нижегородської губернії; в 1814р. вступив в С.-Петербурзьку духовну академію. З любов'ю і захопленням займався математикою; але, перейшовши в богословське відділення, Скворцов доклавав старання до занять богословськими предметами. У 1817 р. був призначений професором філософії, математики і фізики в Київську семінарію; у 1821 р. був рукопокладений в сан протоієрея. У перші роки наукової роботи він один викладав логіку, метафізику, космологію і моральну філософію, а деякий час ще психологію і історію філософії. Крім постійних курсів, він іноді читав спеціальні курси, присвячені критичному розбору вчень найвідоміших філософів [3]. Окрім суто викладацької діяльності, протоієрей І. Скворцов був також настоятелем університетської церкви св. Володимира. Після залишення університетської служби І. Скворцов продовжував займатися релігійно-освітніми справами. Майже на півтора століття життя та творчість отця Іоанна були забуті; тільки в 1990-х років, досліджуючи історію Київської духовної академії, вітчизняні науковці, зокрема, Н. Мозгова, І. Печеранський, Г. Поперечна, О. Сарапін, М. Ткачук, заново відкрили його спадщину [див.: 4].

Коротко розглянемо філософську спадщину протоієрея Іоанна (Скворцова).

Протоієрей Іоанн високо поцінював Ляйбніца, Канта, Шеллінґа та дуже стримано ставився до Фіхте та Гегеля. Він прекрасно знав усю західну філософію, однак не був послідовним прибічником жодної філософської системи. Як православний філософ, протоієрей Іоанн у своїх міркуваннях спирається на філософію святителя Григорія Ниського. Протоієрей Іоанн наголошував на існуванні антиномії між вільним філософуванням та вірою в Божественне одкровення. Вирішення антиномії, на думку протоієрея Іоанна, було представлене в працях стародавніх учителів церкви, зокрема, святителя Григорія Ниського, який доводив, що у дохристиянській філософії присутня істина, але вона змішана з хибною. Саме тому він "все найкраще у філософів називає скарбами єгипетськими, які сам Бог повеліває використовувати для прикрашення Його храму". Крім того, за св. Григорієм, щоб пізнавати Бога, сам християнський філософ має очиститись, покаятись. Імпонувала прото-

ієрею Іоанну думка святителя Григорія щодо засобів богопізнання: "для вищого споглядання Бога слід підвестись не тільки вище області почуттів, але й тої області, яка підлягає розсудку" [2, с. 33–34].

Визначаючи віру, протоієрей Іоанн пише, що "безпосереднє відчуття істинності є віра в широкому сенсі. Тут – перша форма пізнання, основа всього розумового розвитку. Наступний щабель – прагнення "зрозуміти" безпосередній зміст віри, звести віру в ступінь знання. З цього прагнення виникає наука і філософія". І саме тому "філософ, який відкидає будь-яку віру, і сам не заслуговує віри" [6].

У двохтомному виданні творів Іоанна Скворцова міститься його обґрунтування свободи волі. Протоієрей Іоанн писав: "Моральне звинувачення або виправдання самих себе доводить також те, що ми вільні". Посилаючись на Дж. Лока, протоієрей Іоанн пише про те, що людині властиво прагнути до блага; але через первородний гріх вона не бачить істинного блага, і обирає те, "яке в даний час доставляє нам найбільше задоволення". "...цей, подібний до оптичного, обман слід відносити більше до почуття, ніж до розуму, який при всій обмеженості своїй розуміє вищу ціну блага, хоча б і віддаленого". Свобода волі відносна, "ї може або підійматися до якості свободи істинної, або знижуватися до свободи хибної, тобто рабства пристрастей". "Чуттєві задоволення такого роду, що вони не можуть тривати довго і лишають місце відразу... Натомість задоволення, що походить від справ людинолюбства, великодушності, особливо любові до Бога – таке, що воно буває живе і в самій старості та стає втіхою на самому одрі смертному. Воно не є чимось меркантильним...". Свист є вродженою властивістю людини [2, с. 127–131].

Моральний закон – вічний, а його джерелом є Бог. Порівнюючи його з дороговказною зорею, протоієрей Іоанн пише, що "ця зоря завжди непорушна й однаково світла; але вона може ховатися та затемнюватися, бо атмосфера, що оточує дух людський, нечиста". "Закон моральний міститься і в розумі, і в почутті", але найменше він зосереджений у волі, через гріховність занепалять людської природи; і саме тому людина, знаючи, що таке добро і зло, обирає саме зло. А, власне, сам порок походить від егоїзму, а чесноти обумовлюються любов'ю до Бога та альтруїзмом. Моральною поведінкою протоієрей Іоанн називає таку поведінку, яка погоджує свою волю з законом, а в природі людини вже закладено те, що вона отримує більше задоволення від справ чесноти, ніж від задоволень чуттєвих – пише українська дослідниця Ю. Н. Кравченко. Протоієрей виділяє чотири види чеснот: мудрість (або розсудливість), цнотливість (або стриманість), мужність і справедливість [3, с. 148].

посилаючись при цьому до Біблії (Прем. 8, 7), де згадуються ті самі чесноти [5, с. 184]. Однак протоієрей Іоанн додає наступне: "чеснота без істинної релігії не є чеснота, а тільки задоволення морального почуття, яке ніколи не може бути чисте та вірне, якщо воно чуже до почуття благочестя. Все невідповідне закону Божественному є неминуче пороки, зло, гріх" [2, с. 29; 31; 132–133; 144; 146; 148].

Критикуючи з православних позицій різні філософські системи, протоієрей Іоанн звинувачує стоїків і неоплатоніків у гіпертрофованій гордині, яка поглинула всі інші пристрасті [2, с. 31].

Протоієрей Іоанн Сковорцов негативно характеризує філософію Канта: "ствердивши суворість і святість Моралі та Релігії, він відняв у них все втішене та животворне для людини, ... дав їм вид закону справ, проголоше-

ного на грізному Синаї, але відняв у них достойний любові і поклоніння образ закону Благодаті, стверджений на Голгофі" [2, с. 26]. Також протоієрей Іоанн звинувачує Канта в крайній гордині: він "не засумнівався свій практичний розум поставити на місце Бога" [2, с. 26].

Список використаних джерел:

1. Історія Київського університету : Монографія. – К., 2014. – 895 с.
2. Сковорцов И. М. Сочинения : в 2 томах / И. М. Сковорцов. – К., 2014.
3. Никольский А. Сковорцов, Иоанн Михайлович / А. Никольский // Русский биографический словарь. – 1904.
4. Сковорцов И. М. Сочинения : в 2 томах / И. М. Сковорцов ; ред. Н. Г. Мозговая, А. Г. Волков, авт. вступ. ст. Ю. Н. Кравченко. – Киев : НПУ им. М. П. Драгоманова ; Мелитополь : МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. – (Серия "Антология украинской мысли").
5. Библия – М. : Синодальная Типография, 1908.
6. Сковорцов Иван Михайлович / И. М. Сковорцов // Философский энциклопедический словарь. – 2010.

Л. О. Майданевич, канд. філос. наук
Вінниця, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА ЯК СКЛАДОВА ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ

Людство ввійшло в ХХІ ст. із глибинними духовно-релігійними проблемами. Характер державно-конфесійних відносин обумовлюється в кожній країні своєю історією, політикою, законодавством. Процес секуляризації є одним із визначальних векторів загальносвітового розвитку, що трансформує усталену цілісність традиційних устоїв.

Релігієзнавча експертиза найперше досліджує предметне поле нового дисциплінарного утворення в українському релігієзнавстві "правологія релігії" (М. Бабій). Саме здобутки правології релігії, як специфічного релігієзнавчого виміру соціуму, забезпечують "соціальне замовлення" на спеціальний системний розгляд проблем права й релігії. Особливістю тут є: "вся сукупність релігійних правових норм" і "матриця світських правових норм". Український учений М. Бабій так визначає предметне поле правології релігії: "а) релігійні та юридичні закономірності формування й розвитку релігійної правової традиції, релігійних правових систем у їхньому конфесійному вияві; їхня сутність і практичний вимір; релігійні передумови світського права; б) релігійні і світські правові інститути у їхньому взаємозв'язку; в) світські законодавчі акти, які стосуються публічної сфери буття релігії, свободи діяльності релігійних організацій, державно-конфесійних відносин, їхнього законодавчого забезпечення, теоретичних основ свободи віросповідання, церкви (релігійних організацій), правових механізмів їхнього гарантування і забезпечення" [1, с. 159–160].

Релігієзнавча експертиза, будучи системою, має свій універсальний "каркас" у державно-конфесійних відносинах. Цей "каркас" обумовлюється такими елементами: 1) релігійні інституції (зокрема, щодо питання створення та функціонування організацій, культів, установ, закладів, громад задля задоволення релігійних потреб); 2) релігійна діяльність (зокрема, щодо питання діяльності в духовній і практичній сферах під час культурної та позакультурної діяльності); 3) нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів (зокрема, щодо питання діяльності та відносин у сферах державотворення, політики, економіки, права, науки, виробництва, міжрелігійному й міжкультурному діалогу у суспільстві й між цивілізаціями тощо). Під релігійними суб'єктами слід розуміти: віруючі, священнослужителі, релігійні громади, релігійні організації, а також інші релігійні утворення на які дія

закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" [2] не поширюється.

Також під час релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин, за конкретних обставин, ми можемо виокремити і четвертий елемент релігієзнавчої експертизи – релігійну свідомість. Проте релігійна свідомість не може бути безпосереднім об'єктом моніторингу з боку держави. Вона може лише братися до уваги й об'єктивно оцінюватися в аспекті результатів взаємодії державно-конфесійних відносин у контексті інших трьох елементів. Поширення безпосереднього державного контролю за релігійною свідомістю призведе до порушення права на свободу совісті та віросповідання. Пригадаємо, що таку практику тотального контролю за релігійною свідомістю в ХХ ст. проводив комуністичний режим, негативні наслідки якого принесли істотні соціальні злами в Україні й інших пострадянських країнах. Слід також зазначити, що в релігійній свідомості адекватні відображення поєднані з ілюзіями та переконаннями. Саме релігійній свідомості притаманна віра в об'єктивне існування гіпостазованих істот, атрибутивних властивостей і зв'язків, а також створеного цими істотами, властивостями та зв'язками світу(ів). Релігійна свідомість під час релігієзнавчої експертизи визначатиметься у двох формах: чуттєвій (образи споглядання, уявлення); і умоглядній (поняття, судження, виводи). Значення цих форм для дослідження набуває на концептуальному рівні свідомості. Саме визначивши обсяг цих форм експерту стає можливим прийти до об'єктивного розуміння.

Необхідність виокремлення структурних елементів релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин зумовлена сутністю релігії, яка є: 1) необхідним аспектом, що виникає у процесі становлення людини та суспільства, їхньої життєдіяльності, її активно діючий компонент; 2) спосіб вираження та подолання людського самовідчуження; 3) відображення дійсності; 4) суспільну підсистему; 5) феномен культури.

Також у релігієзнавчій експертизі велику роль відіграє розмежування пізнавальних завдань. Саме пізнавальні завдання зумовлюють етапи та шляхи розв'язання проблеми. У релігієзнавчій експертизі виокремлюємо три види пізнавальних завдань: емпіричні, теоретичні й логічні. Особливе місце у виконанні емпіричних і теоретичних завдань дослідження релігієзнавчої експертизи відведено логіці пізнання. Логічний шлях будується на

основі умовиводів, які пояснюють обставини релігійного комплексу, конкретні державно-конфесійні відносини у справі тощо. Проте виконання цих завдань експертом можливе за умов побудови міркувань шляхом: "пізнання – розуміння – пояснення".

Водночас для будь-якої релігієзнавчої експертизи (які визначають орієнтир діяльності експерта) обов'язковими є такі три принципи: принцип об'єктивності; принцип толерантності; принцип загальнолюдськості. Звісно, залежно від сфери державно-конфесійних відносин, окрім названих принципів, будуть використані також й інші методи.

Висновки. Релігієзнавча експертиза, будучи особливим процесом пізнання, має стати практичною основою

просвітницької роботи, формувати неконфліктні моделі вирішення релігійних і соціальних суперечностей у суспільстві. У своїх висновках має сприяти взаєморозумінню, терпимості і дружбі між усіма націями та всіма расовими, етнічними й релігійними групами.

Список використаних джерел:

1. Бабій М. Правологія релігії в її предметі та структурі / М. Бабій // Дисциплінарне релігієзнавство / М. Бабій ; за наук. ред. А. Колодного // Українське релігієзнавство. – Спецвипуск. – 2009 – №1. – К., 2009. – С. 158–173.
2. Про свободу совісті та релігійні організації [Електронний ресурс] : закон України від 23 квітня 1991 року № 987-XII / (Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, N 25, ст. 283) ; [поточна редакція від 31.01.2019]. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12>

В. О. Матвєєв, д-р філос. наук, проф.

Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, Київ, Україна

ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЇ ЯК ІСТОРИЧНО ПЕРШОЇ СИСТЕМИ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Релігія, церква протягом всього свого існування відігравали надзвичайно велику роль у житті людства. Це розуміли навіть атеїсти. Наприклад, основоположник марксизму К. Маркс вважав релігію не лише "опіумом народу", а й загальною теорією цього світу, його енциклопедичним компендіумом, логікою в популярній формі. Виникнувши на зорі людства, релігія була покликана наперед виконувати суто практичні функції, першими з яких є виховання визначеного, найбільш доцільного за певних умов життя, типу особистості та гармонізації відносин "людина – світ" у максимально широкому плані. Інакше кажучи, ідеться про те, що саме релігія, або точніше, релігії різних народів, на наш погляд, пропонували перші концепції самореалізації особистості, на що вказував автор в статті "Самореалізація особистості" у "Філософському антропологічному словнику" [1, с. 319–320].

Особливо це важливо розуміти в сучасну епоху плюралізму, де наука не може вже сприйматися як система знань, що претендує на абсолютну істину, тому треба приймати до уваги, що існують також позанаукові системи знань (передусім релігія), які також мають право на існування, оскільки саме релігія як форма суспільної свідомості довгий час домінувала і до цього часу, в тій чи іншій мірі, продовжує домінувати над іншими формами суспільної свідомості.

Цілком логічно виникає запитання, яким чином релігійний чинник, релігійна свідомість впливали на розвиток менталітету нашого народу на протязі його історичного розвитку. Культура праукраїнців як і в більшості прадавніх народів була землеробською, тому визначалася природно-космічними циклами. Нічого дивного немає в тому, що наші предки, які цілковито залежали від природи, намагалися встановити з останньою максимально гармонійні стосунки, розвиваючи таким чином свою екологічну свідомість. Досліджуючи календар наших пращурів можна зрозуміти їх світоглядні засади, філософію життя, яка реалізувалася через систему свят, обрядів, звичаїв. Язичництво, яке сповідували наші предки, було вельми розвинутою релігійною системою, котре акцент робило в першу чергу на вихованні та самореалізації особистості.

Введення ж християнства на Київську Русь породило проблему феномену двовір'я. І ці суперечності в нашій свідомості без сумніву породжували суперечності та негаразди в реальному житті нашого народу.

Землеробські та світоглядні язичницькі свята, які сакралізували життя наших предків, вносячи в нього вищий сенс єдності з вищими природними силами були замінені на християнські, які переважно визначалися вшануванням різноманітних мучеників і мучениць, котрі, як правило, нічого спільного з українським народом не мали. Це вело до відчуження нашого народу від природи, породження внутрішніх і зовнішніх суперечностей, втрати відчуття сенсу буття, а головне – своєї власної автентичності.

Звичайно, автор далекий від думки, що введення християнства на Київську Русь являється свого роду помилкою історії і, що християнство взагалі не спроможне вказати сенсозадаючі орієнтири для нашого народу. Зародившись майже дві тисячі років тому, християнство на той час мало фактично універсальну систему виховання і вдосконалення особистості, виступаючи з ідеєю "обоження", тобто перетворення людини звичайної в людину богоподібну, на що вказував автор статті в своїх інших публікаціях ще майже двадцяти років тому назад [Див.: 2, с. 226–232].

Вчення Ісуса Христа про душу як образ Бога, про Боголюдство, про сокровенне відродження людей силою Духа Святого, його есхатологічний ідеал (щоб Бог був у всьому все – 1 Кор.15:28), – усе це є тим ґрунтом, на якому розквітла християнська містика. Особливо помітне місце займала містика в житті та вченні ранньої Східної церкви. Основна ідея східного богослов'я – ідея "обоження" була центральним пунктом релігійного життя Сходу, навколо неї оберталися всі питання догматики, етики, містики. Але поширюючись теренами Римської імперії, первісне християнство поступово втрачало свою містичну та езотеричну напругу, оскільки апелювало до найбідніших верств населення, які з огляду на їх духовно-інтелектуальний рівень не тільки не могли засвоїти в повному обсязі християнське вчення, але й навіть наблизитись до розуміння його глибин. Духовну практику "обоження" такі люди також не здатні були досягнути. Ставши ж офіційною римською релігією, християнство взагалі потрапило в залежність від світської влади, причому особливо відчутно це було у східній частині Римської імперії.

Крім того, слід урахувати, що шлях "обоження", яким простував християнський містик, завжди приховував у собі небезпеку, притаманну шляхові містиків усіх

часів і народів. Ця небезпека зветься гординою, оскільки людині, яка розвинула в собі надприродні здібності, рідко вдається зберігати смиренність, що є запорукою встановлення гармонійних і несуперечливих стосунків між нею й божеством, і не піддатися спокусі усвідомлення своєї зверхності над іншими людьми. Мабуть, саме тому Церква, прагнучи зберегти у своїх вірян незаймане почуття смиренності перед Богом, з величезним застереженням, підозрою або навіть ворожістю ставилася до різних паранормальних психічних здібностей (отримання так званих "святих дарів", як їх іменує християнська езотерична традиція), якщо такі раптом з'являлися внаслідок духовної практики у ченців або в когось з мирян. Все це вело до втрати містичності самого християнства, витіснення її догматикою, заміни езотеричного шляху ("Входьте вузькими воротами") на екзотеричний, пристосований для широких мас.

Суперечність між езотеричним та екзотеричним шляхами в християнстві завершилися перемогою останнього, оскільки специфікою християнської церкви було те, що в ній досить швидко розвинулося прагнення (та, зрештою, і спроможність) до чіткої соціальної організації та формування владних структур. А з проголошенням християнства офіційною римською релігією воно взагалі перетворилося на своєрідний інструмент влади, котрій завжди потрібні законослухняні громадяни, а не харизматичні особистості, які важко піддаються контролю з боку держави. Це призвело до зародження глибинних суперечностей – між християнством догматичним, в яке перетворювалася офіційна Церква, та християнством містичним, яке виступало у вигляді різноманітних ересей і сект.

На противагу офіційній християнській догматиці, адепти та послідовники містичного християнства протягом тривалого часу розробляли, підтримували та поширювали езотеричне вчення, основою котрого являється індивідуальний духовний досвід конкретного віруючого, як це було, наприклад, в практиці індійської йоги. Зокрема, ісихазм, подібно до останньої, наполягав на необхідності преображення плоті в аспекті трансцендентності, причому не тільки в перспективі майбутнього всезагального Воскресіння, але вже тут, на Землі.

У творах таких відомих представників раннього християнства, як Климент Александрійський та Ориген, закладена ідея досягнення христовості, тобто можливість піднятися до рівня Ісуса Христа для всього людства. В цьому плані Ісус виступає як Логос, божественний елемент, що поєднує матеріальний світ і, відповідно, все людство з Богом.

Аналізуючи апокрифічну християнську літературу, можна зробити висновки про близькість традицій йогічної практики і методів фізичного вдосконалення в християнстві, оскільки і там, і там було характерним окрім

посту, аскетичного способу життя, слідуванню целібату, також застосування фізичних вправ, систем дихання, очищувальних процедур, прийняття повітряних, водних, сонячних та грязьових ванн тощо.

З точки зору езотеричного християнства, душа кожної людини являється Ісусом, котрий втілюється в конкретному тілі, а потім розпинається мирськими бажаннями і пристрастями, тому що відвертається від божественного бачення власної істинної духовної природи. Воскресіння Христа в серці кожної людини відбувається тоді, коли знову досягається Свідомість Христа, або Царство бже. З точки зору офіційної церковної доктрини, спасіння людства відбувається завдяки вірі в Бога і посередництвом Другого Пришестя Христа, коли всі мертві пристануть з могили (причому це пропонується розуміти буквально). В езотеричному християнстві людина сама повинна дорости до свідомості Христа посередництвом духовної практики, кульмінацією якої є досягнення просвітлення або христосвідомості. Важливим моментом є те, що цей стан свідомості у віруючого дозволяє відчувати свою реалізованість саме "тут і зараз", а не сподіватися на досягнення Царства Божого після припинення земного існування, на що, власне, скероване догматичне християнство.

На початку третього тисячоліття істотно змінюється загальнолюдська світоглядна парадигма. Сучасна людина вже не може задовольнитися статусом грішної істоти, покладаючи всі свої надії та сподівання лише на безмежну милість Бога. Вона сама нерідко відчуває в собі потенціал творця і тому часто їй більш імпонують майже паритетні відносини з Богом, обґрунтування яких спостерігається в індуїзмі та низці сучасних орієнталістських релігій, або спостерігалось в християнстві в перші віки його існування. Тому сам розвиток суспільної свідомості наводить на думку, що якщо християнство (особливо це стосується нашого рідного православ'я) не хоче втратити свої позиції, воно повинно пережити своє "орджонаменто", намагаючись переосмислити той багаж знань, що здобули християнські богослови перших століть, а також, спираючись на езотеричні традиції, які стосуються, в першу чергу, антропологічної проблематики, використовувати велич християнських ідей у всій їхній повноті. Іншими словами, на нинішньому етапі людство практично стоїть перед альтернативою: або прагнути піднятися в своїй свідомості до рівня Ісуса Христа, або й далі нести величезні втрати під тиском глобальних проблем.

Список використаних джерел:

1. Матвеев В. А. Самореализация личности / В. А. Матвеев, Н. В. Хамитов // Философская антропология: словарь / под ред. Н. Хамитова. – К.: КНТ, 2011. – С. 319–320.
2. Матвеев В. О. Езотеричний потенціал християнства в контексті самореалізації особистості / В. О. Матвеев // Практична філософія. – 2001. – № 1. – С. 226–232.

Я. О. Петік, магістр філософії
Київ, Україна

САКРАЛЬНЕ, ПРОФАННЕ, ПРОСТО ДИВНЕ: МІФ ПРО КУЛЬТУРНОГО ГЕРОЯ В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО РОЗГЛЯДУ РЕАЛЬНОСТІ

У сучасній порівняльній міфології добре відомий міф про культурного героя [1]. Культурний герой це персонаж, який пройшовши обряд ініціації вирушає в сакральну подорож та подолавши певні випробування у сакральному просторі повертається в профанний

людський світ із особливим здобутком, який може покращити буденне життя простих людей. Майже в кожній достатньо розвинутій фольклорній системі є свої культурні герої. Відомим прикладом такого персонажу є

міф про титана Прометея, який вкрав у богів вогонь та подарував його людям.

У цьому міфі також дуже жорстко розділяються світ людей та сакральний простір [2]. Культурний герой потрапляє в останній тільки після ініціації, яка ставить під сумнів його статус як профана (якщо він не був не-людиною від початку). Часто він користується допомогою посвяченого наставника. Крім того він має вирушити в подорож, яка віддалить його від відомого йому оточення.

Сакральний простір виділяється багатьма релігієзнавцями як особливий простір де можливі міфологічні сюжети. У ньому порушуються закони світу профанного та діють свої особливі закони. Крім того, він містить поза звичайним людським часом. Міф відтворює структурно одну і ту саму розповідь оскільки в сакральному просторі нема лінійного часового виміру, як в звичайній профанній історії. Його часовість характеризується циклічним повторенням.

Філософська феноменологія розглядає досвід людського індивіду за звичайних буденних обставин. Тобто в жодному разі не йдеться про досвід набутий в змінених станах свідомості та в сакральному, не-буденному просторі чи часі. Чи можна сказати, що феноменологія це науковий спосіб дослідження профанної реальності? Як частина наукового знання, феноменологія може розглядатися як думка раціонального профана щодо перебігу подій. Чи буде мати така думка значення і чи може наука може застосовуватися до контекстів пов'язаних із сакральним і чи буде в такому застосуванні сенс? Яким чином співіснують наука, раціональний науковий метод та сакральне, міфологічне?

Утім, виходить що феноменологія хоча б теоретично має розглядати деякі речі пов'язані з сакральним. Це не значить, що феноменологія має визнавати міф за

реальність але вочевидь необхідно визнати, що міфологічна розповідь певним чином конститує предмети буденної реальності, як горизонт розуміння. Особливо важливо це для предметів з якими пов'язаний міф про культурного героя. Міф про дарунок Прометея підкреслює, що без вогню люди були б беззахисними але з ним набувають зовсім іншого статусу.

Артефакт, який приносить з "того боку" герой словами буденної мови можна описати як певну технологію. Гайдеггер вказував на сучасні технології як на одне з джерел затуманення істинного сенсу буття. Отже, сакральне може не прояснювати буття з іншої сторони, а навпаки навіть затемнювати його істинний сенс? Чи радше заважати ухопити сенс буденного життя?

Виникає запитання, а в чому сенс розуміння тієї чи іншої сторони буття? Наука та науковий метод дозволяють підкорити сили природи (в профанному світі) і отримувати з цього практичну користь. У сакральному просторі подібне неможливо чи радше позбавлене сенсу. У міфі немає практичної користі і немає науки. Він живе за зовсім іншими законами.

Утім, не всі науковці займають наукою заради прямої практичної користі. Деякі розглядають саме знання як цінність. Чи зберігається цінність знання при переході від буденного світу в міфологічний? Яким чином це відрізняється від випадку з технологіями та практичною користю наукового пізнання?

Остаточно ясно тільки одне. Розгляд сакрального простору з точки зору феноменології досвіду є дуже цікавим та перспективним проектом.

Список використаних джерел:

1. Кэмпбелл Джозеф. Тысячеликий герой. / Джозеф Кэмпбелл. – СПб.: Питер, 2016. – 352 с.
2. Еліаде Мірча. Пошуки. Історія та смисл в релігії / Мірча Еліаде. – К.: Дух і літера, 2018. – 256 с.

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ В УНІВЕРСИТЕТІ СВ. ВОЛОДИМИРА

Нинішня вітчизняна релігієзнавча наука прагне збагнути всю складність релігійного феномена, надає можливість орієнтуватися в релігійно-церковних питаннях як доктринального, так і практичного характеру, учить вдаватися до діалогу та співробітництва між невірними та віруючими різних конфесій як засобу досягнення консенсусу громадянської злагоди в суспільстві. Безперечно, джерела такої толерантизації можна віднайти в тих освітніх надбаннях, які формувались упродовж багатьох десятиліть у світських навчальних закладах, зокрема в Університеті св. Володимира.

Цикл богословських дисциплін репрезентували дві особливі, які не належали до факультетів, кафедри: одна для студентів православного, а інша для студентів римо-католицького віросповідання. Перший статут, затверджений царським указом у 1804 році, не передбачав в університетській структурі теологічного факультету, але вводив до складу відділу моральних і політичних наук дві богословські кафедри – догматичного і морального богослов'я і трактування Святого Письма та церковної історії. Зате університетський статут зразка 1835 року для богословських наук передбачав утворення однієї міжфакультетської кафедри, що підкреслювало однакове ставлення до неї студентів всіх структурних ланок навчального закладу. Цикл богословських дисциплін доводилося читати одному

професору, що неминуче перетворювало курс на фрагментарно-оглядовий в контексті загального курсу богослов'я. Щоб усунути цей недолік у новому університетському статуті, прийнятому 18 червня 1863 року, було залишено міжфакультетську кафедру богослов'я в складі трьох викладачів, однак церковну історію і церковне право було виділено в окремі кафедри, які структурно закріплювалися за історико-філологічним та юридичним факультетами [1].

Кілька професорів богослов'я взяли участь в обговоренні цих приписів статуту. Протоієрей Н. Фаворов звернув увагу на те, що підґрунтям університетських богословських курсів повинно бути розкриття догматів православної церкви. Причому в програму університетського курсу потрібно було ввести читання Святого Письма, що уможливило б знайомство студентів із Біблією. У зазначеному обсязі для курсу богослов'я передбачалося два роки: один для вивчення догматичного і морального богослов'я, другий – для вивчення Святого Письма [2, с. 201–203].

Також обговорювалися питання з приводу циклу дисциплін богословських факультетів. Приміром, М. Поснов за зразок радив послуговуватися європейською практикою, де богословські підрозділи отримали свою визначеність та довершеність. Він вважав за необхідне суттєво скоротити викладання світських предметів і

відповідно зосередити навчання на трьох відділах: біблійно-екзегетичному, історичних наук та систематичних богословських наук [3, арк. 165–167]. Акцентувалась увага на аконфесійності факультетів. Також пропонувалось враховувати інтереси студентів, їх запити.

Професор богослов'я університету св. Володимира протоієрей П. Светлов намагався довести необхідність створення богословських факультетів у світських вищих навчальних закладах. На його думку, така реорганізація обумовлювалася інтересами самого університету та освіти загалом, інтересами церкви і богословської науки, нарешті, інтересами держави, зазначаючи, що "хоч яких поглядів на релігію і релігійне знання загалом ми дотримувалися би порівняно з науковим знанням, ми не можемо закреслити того явного факту, що завжди і всюди релігійне знання входило і входить важливою і значною складовою частиною в людське знання найвищої цінності" [4, с. 322]. Якщо навіть звернутися до правил вступу до Університету св. Володимира (1883 р.), то серед попередніх випробовувань пропонувалися Закон Божий, священна і церковна історія.

Викладання богословських дисциплін в університеті з кожним роком все більше ускладнювалося, що було зумовлено зростанням спеціалізації університетської освіти. Спершу церковне законодавство стало однією з дисциплін юридичного факультету, згодом було порушено питання про доречність викладання курсу богослов'я для студентів медичного факультету. І лише завдяки наполегливості І. Скворцова, йому як викладачу богословських дисциплін вдалося відстояти свої предмети. Мислитель висловив свої думки з цього приводу так: він, по-перше, погодився читати церковне законодавство на юридичному факультеті за умови, що й іншим студентам університету буде дозволено, навіть рекомендовано, у вільний від інших занять час слухати лекції з богослов'я, і, по-друге, він переконав керівництво, що "медичні науки повинні бути в тісному зв'язку з вченням релігії та духом християнської церкви, а будь-яке інше розуміння речей є несумісним з поняттям і метою університетської освіти" [5, с. 348].

Про неоднозначне ставлення до богословської освіти в Університеті св. Володимира свідчить хоча б такий епізод із викладання курсу історії філософії відомим українським філософом, педагогом, одним з організаторів та першим академіком Всеукраїнської академії наук О. Гіляровим. (До речі, у Київському університеті О. Гіляров отримав вчений ступінь доктора філософії. І вся його подальша наукова, викладацька, творча діяльність також пов'язана була з Університетом св. Володимира.) В. Асмус пригадує, що на другому курсі, О. Гіляров, читаючи курс історії філософії та закінчивши виклад неоплатонізму, відразу переходив до філософії Відродження. Середньовічна філософія ним не читалась. Він зазначає: "Нас дуже здивував цей пробіл, але незабаром причина його стала нам відома. Був час, коли Гіляров докладно читав історію філософії середніх віків і лекції його з цього розділу стенографувалися і, зазвичай, видавалися літографованим способом. Але для якоїсь довідки курс Гілярова знадобився професору, що читав на факультеті богослов'я. З крайнім незадоволенням теолог виявив, що читання християнського богослов'я викладалися Гіляровим в дусі неприпустимого, як йому здалося, вільнодумства і скептицизму. Після уважного ознайомлення з курсом постановою факультету Гілярову було заборонено на майбутнє читати розділ середньовічної філософії і схоластики. Пропущена була філософія середньовіччя і в першому виданні Гілярова "Філософія в її істотності, історії та значенні" (1916). І тільки в другому виданні ке-

рівництва (1919) розділ середньовічної філософії був відновлений" [6, с.96].

Безперечно, викладачі Університету св. Володимира, були інтелектуальною елітою Києва. Окрім богослов'я, часто-густо вони одночасно читали курси філософії, логіки, психології. Слушною є думка Г. Шпета: "Уперше філософія проникає до нас, хоча і в скромній, на Заході віджитій, ролі служниці богослов'я... Саме виникнення наукоподібного богослов'я вже має вважатися свіжим віянням в задушливому тумані загального невігластва. Шлях був довгий і йшов крізь десятиліття неосвіченості та невігластва"[7, с. 24]. Питання, які переважно цікавили викладачів, стосувалися західноєвропейської філософії та богослов'я того часу. Серед них головними були такі. Як реформувати систему освіти? Як впровадити в світські заклади богословські дисципліни? Які взаємозв'язки існують між філософією та богослов'ям? Розв'язуючи ці питання, вони розробили низку проблем, які ввійшли в скарбницю вітчизняної філософії та релігієзнавства. Їхній науковий доробок і дотепер цікавий не тільки з точки зору історії релігієзнавства, але й з точки зору сучасних тенденцій розвитку богослов'я. На жаль, не всі з київських професорів мали видані праці. Про їхні погляди сьогодні можна дізнатися, тільки дослідивши рукописи, що залишилися після них. При цьому деякі рукописи не є авторськими. Це конспекти студентів, які були присутні на їхніх заняттях. Спробуємо розглянути ці персоналії більш докладно. Це становить інтерес хоча б тому, що деякі з них (як і репрезентовані ними ідеї) впродовж тривалого часу були забуті й до сьогодні невідомі широкому загалу.

Іван Михайлович Скворцов (1795–1863) – ординарний професор філософських наук, доктор богослов'я, протоієрей. Понад 30 років викладав у Київській духовній академії і майже 25 років читав лекції в Університеті св. Володимира. У 1834–1858 рр. І. Скворцов працював професором у новоствореному Університеті св. Володимира на кафедрі богослов'я, церковної історії та канонічного права і читав лекції з церковної історії, догматичного й морального богослов'я та церковного права. У 1840–1841 рр. був настоятелем православної університетської церкви. Назарій Антонович Фаворов (1820–1897 рр.) – широко знаний у свій час професор Київської духовної академії та Університету св. Володимира другої половини XIX ст., доктор богослов'я, автор майже сотні праць з богословських питань. Павло Якович Светлов (1861–1945), протоієрей, професор богослов'я Київського Університету. З 1897 – професор богослов'я Київського університету. У 1902 р – доктор богослов'я. Керівник релігійно-філософського гуртка в Києві. Після Жовтневого перевороту позбувся кафедри, проживав в Києві. Був членом Вченого комітету при міністерстві ісповідань при гетьманові П. Скоропадському. Він був прихильником заснування богословських факультетів при університетах, вважаючи, що "...без богослов'я університет не може бути університетом, тобто сукупністю всього наявного людського знання"[4, с. 322].

Гнат Петрович Головинський (1807–1855) – педагог, професор Київського університету, ректор Римо-католицької духовної академії в Санкт-Петербурзі, апологет, гомілетик, патролог, духовний письменник і перекладач. З 1837-й до 1842-го року включно Г. Головинський – професор богослов'я Римо-католицького віросповідання, настоятель Університетської Римо-католицької Церкви. Фома Петрович Добшевич (1807–1880) отримав освіту в Луцькій духовній семінарії. З 1842 року – професор богослов'я римо-католицького віросповідання в Університеті св. Володимира та настоятель університетської римо-католицької церкви. Читав для студентів

усіх факультетів богослов'я і церковну історію, а для студентів юридичного факультету – церковне право.

Микола Михайлович Боголюбів (1872–1934) – філософ, богослов, протоієрей. Доктор богослов'я (1917), професор (1913). Закінчив Московську духовну академію (1896). У 1913 р. за конкурсом Микола Михайлович був переведений у Київ на посаду професора богослов'я Університету св. Володимира. Одночасно він був призначений настоятелем університетської церкви. Михайло Емануїлович Поснов (1873–1931) – богослов, історик християнської Церкви. Навчався в Київській духовній академії, по закінченні викладав в ній біблійну історію. У 1908 році став приват-доцентом Київського університету по кафедрі історії Церкви.

Таким чином, можна констатувати, що в XIX – на початку XX сторіччя в Університеті св. Володимира впроваджувалися богословські дисципліни. Професори богослов'я, будучи знайомими з досягненнями тогочасної філософії, розробляли оригінальні концепції, що стали основою навчальних курсів, які читали студентам. Проте треба зазначити, що, належачи до київської інтелектуальної еліти, професори-богослови жили зі

своїми студентами одним духовним життям, що уможливило поєднання науковості та церковності. Безперечно, їхні богословські ідеї мають історичну цінність, оскільки, з одного боку, репрезентували релігійнознавчу проблематику в навчальних дисциплінах Університету св. Володимира, а з іншого – впливали на духовну культуру тогочасної спільноти в Україні.

Список використаних джерел:

1. Общий устав Императорских российских университетов 1863 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. – СПб., 1876. – Т. 3: 1855–1864. – Ст. 1042–1043, 1045.
2. О лучшем устройстве кафедры богословия в наших университетах // Православное обозрение. – 1865. – Т. 18. – С. 186–216.
3. ЦДІАК. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3977. – 212 арк.
4. Светлов П. Я. Место богословия в семье университетских наук / П. Я. Светлов // Христианское чтение. – 1897. – № 11. – С. 320–338.
5. Владимирский-Буданов М. Ф. История Императорского Университета св. Владимира / М. Ф. Владимирский-Буданов. – Киев : Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1884. – Т. 1. – 674 с.
6. Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах (Из воспоминаний студента) / В. Ф. Асмус // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 90–108.
7. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет. – М. : РОССПЭН, 2008. – 592 с.

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

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОРГАНІЗАТОР НАУКИ І ОСВІТИ М. ДОВНАР-ЗАПОЛЬСЬКИЙ – ВИПУСКНИК УНІВЕРСИТЕТУ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА

В історії науки є імена, інтерес до яких не згасне ніколи. Однією з найяскравіших постатей в історичній науці України, Білорусії та Росії XIX – початку XX ст. є історик, етнограф та фольклорист, джерелознавець, архівознавець, археограф Митрофан Довнар-Запольський. Кожен з трьох слов'янських народів по праву може вважати його своїм.

Відомо, що, починаючи з 1997 р., на батьківщині М. Довнар-Запольського збираються білоруські, українські та російські вчені для обговорення творчої спадщини знаменитого співвітчизника.

Значна частина життя видатного вченого Митрофана Вікторовича Довнар-Запольського пов'язана з Україною і безпосередньо з Києвом. Саме тут він формується як науковець, тут пройшли найбільш плідні роки його творчої діяльності, і саме в Києві він створив власну наукову школу.

У 1885 році він став учнем престижної Першої київської класичної чоловічої гімназії. Тут він робить перші кроки в краєзнавчих дослідженнях, знайомиться з завідувачем кафедри російської історії Київського університету св. Володимира, лідером київської історіографічної школи професором В. Б. Антоновичем, публікує кілька дослідницьких матеріалів, в тому числі і першу свою брошуру "Білоруське весілля і весільні пісні: (Етнографічний етюд)".

У 1889 р. М. В. Довнар-Запольський вступив на історико-філологічний факультет Київського університету Святого Володимира, який успішно закінчив у 1895 р, спеціалізуючись на кафедрі російської історії, якою керував В. Б. Антонович. Під час навчання в університеті він досліджував переважно слов'янську історію під керівництвом професорів В. Б. Антоновича, П. В. Голубовського та В. С. Іконнікова.

Тема дослідження, обрана М. В. Довнар-Запольським під час навчання в університеті, вписувалась у загальні принципи і методологію досліджень київської школи, яка вивчала історію та географію різних облас-

тей Давньоруської держави. В період навчання в університеті видає першу монографію "Нарис історії Кривичських і Дреговичських земель до кінця XII століття", присвячену народам слов'янських культур, які населяли у давні часи територію Білорусії, що входила до складу Київської Русі. Під час навчання Довнар-Запольський надрукував також ряд статей з етнографії, давньої історії та соціології в журналах "Этнографическое обозрение", "Живая старина" та ін.

До середини 90-х рр. XIX століття наукові інтереси Митрофана Вікторовича були зосереджені на етнографічній тематиці. З другої половини 90-х рр. молодий вчений багато уваги приділяє історії, зокрема, історії Північно-Західного краю.

Певну цінність представляє перша теоретична робота М. В. Довнар-Запольського "Первісні форми шлюбу", що написана в 1892 р. у традиціях нині класичної і найбільш популярною в кінці XIX ст. теорії еволюціонізму на роботах Е. Вестермарка, М. І. Зібера, М. М. Ковалевського, Дж. Леббока, Ш. Летурно, Г. Спенсера та ін. Розглядаючи з первісного періоду процес поетапної зміни форм відносин статей – проміскупітет, гетеризм (побутовий і релігійний), шлюб по групах, поліандрію, левірат і снохачтво, екзогамію і купівлю-продаж жінок, Довнар-Запольський проілюстрував цю еволюцію прикладами звичаїв слов'янських народів у 80–90-ті роки XIX ст. на матеріалах весільних обрядів. У цій роботі Довнар-Запольський першим з учених Російської імперії ввів в аналіз еволюції форм шлюбних відносин матеріали з білоруської реальності, що робить її демографічно значущою. Автор докладно описує культурно-релігійні сторони білоруського весілля, досліджує білоруську весільну поезію, знаходячи в ній мотиви з віддаленого релігійно-побутового минулого.

Крім дослідницької, М. Довнар-Запольський вів активну науково-педагогічну роботу, підсумком якої стало виховання у Київському університеті цілої плеяди відомих вчених-істориків, серед яких: В. Базилевич,

О. Оглоблин, А. Гневушев, В. Романовський, П. Смирнов, М. Яницький, Б. Курц, Є. Сташевський, Н. Полонська-Василенко. Формою підготовки його учнів, крім традиційних лекцій і семінарів, які користувались величезною популярністю, став історико-етнографічний гурток, перетворений в наукову лабораторію із загальною методологією досліджень. Довнар-Запольський підготував статут гуртка, затвердив його на історико-філологічному факультеті та у Міністерстві народної освіти. Роботи гуртка друкувались спеціальними альманахами і стали повноправним поповненням історіографії.

У київський період вийшли друком книги на основі дисертаційних робіт, значна кількість статей і монографій. "Російська історія в рисах і статтях" (1909–1912) – монументальна праця, матеріали для якої готував колектив з більш ніж сорока авторів під редакцією професора М. Довнар-Запольського. Перший том 3-томного зібрання містить статті, присвячені життю та побуту Київської Русі аж до татаро-монгольського ярма: розповідається про народності, що жили на території Русі, їхні мови і релігії, станова і адміністративну організацію, торгівлю та містечтво.

М. В. Довнар-Запольський – автор понад 200 наукових праць. Його дослідження засновані на великому

фактологічному матеріалі, отриманому в результаті численних фольклорно-етнографічних експедицій та вивчення першоджерел у багатьох найважливіших вітчизняних і в деяких зарубіжних архівах і бібліотеках. Тематика досліджень відрізняється великою різноманітністю напрямів і проблематики, багатовіковим хронологічним охопленням. Серед них новаторські наукові розробки, у тому числі ті, які раніше не висвітлювались, були забороненими для дослідження питань вітчизняної історії. З ініціативи та за участю М. В. Довнар-Запольського були вперше і на основі строго наукового підходу опубліковані численні архівні документи, а також розпочато випуск багатотомного видання нарисів і статей з історії. Талановитий вчений, історик, етнограф та фольклорист, джерелознавець, архівознавець, громадський, державний та політичний діяч, організатор науки і освіти, педагог – цей перелік свідчить про його неординарність, багатогранність його творчої натури.

Таким чином, київський період став найважливішим етапом в науковій, педагогічній та громадській діяльності М. В. Довнар-Запольського. Саме в Києві він остаточно сформувався як відомий вчений-історик, талановитий педагог і прогресивний громадський діяч.

П. М. Ямчук, д-р філос. наук, проф.
Уманський національний університет садівництва, Київ, Україна

**СВІТ ІДЕЙ МИТРОПОЛИТА ВАСИЛЯ ЛИПКІВСЬКОГО,
ЙОГО ВТІЛЕННЯ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ
МИТЦЯМИ-МИСЛИТЕЛЯМИ В ЧУЖОМУ ДЛЯ НИХ ХХ СТОЛІТТІ
(Олександр Довженко, Василь Симоненко під час тоталітарного наступу
на Українське Духовне Відродження)**

Оприлюднення міркувань стосовно багатоаспектного, проте, ще й досі недостатньою мірою вивченого феномену одного із фундаторів відродженого Українського Православ'я – митрополита Василя Липківського нами було розпочато в 2015 році в гуманітарно-релігієзнавчому часописі "Софія". Цей авторитетний часопис видається кафедрою релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Засновником кафедри та потужної наукової релігієзнавчої школи, що виховала потужну плеяду провідних вчених-релігієзнавців далеко не лише українського рівня був професор Володимир Карлович Танчер. Тож маємо право і навіть, певною мірою, моральний обов'язок запропонувати наші ідеї стосовно подальшого розгорнення семіотичного дискурсу фундатора УАПЦ.

У V-му числі часопису "Софія", у статті "Феномен духовної філософії й буття митрополита Василя Липківського у світовому христоцентричному контексті", нами були визначені, з огляду на осмислення минулих, сьогодення й майбутнього, найбільш актуальні аксіологічні доміанти присутності постаті митрополита Василя Липківського в трансцендентальному українському й світовому християнському обширові. Проте, декілька важливих констант цього феномену, що про них не йшлося тоді в статті, потребують актуалізації в контексті стрімко мінливого сьогодення.

Ще й досі зовсім недостатньою мірою в релігієзнавчому просторі актуалізоване усвідомлення постаті митрополита Василя Липківського не лише як подвижника й фундатора УААЦ, а саме як *праведника* Україн-

ського Православ'я. Праведник, як відомо, тією чи іншою мірою – завжди провісник. Завжди візіонер. Тож трагедії, що сталися з українцями вже після страдницького відходу митрополита із земного буття були очевидними для нього як провісника-візіонера ще в 1920-ті роки. Метою всього діаріушу митрополита Василя Липківського як будівничого УАПЦ було застерегти українське суспільство від ймовірних катастрофічних кроків, які неодмінно призведуть до трагічного майбутнього сучасних йому та прийдешніх поколінь.

Коли розгортаємо повномасштабні міркування про уроки велетів українського, задушеного безбожництвом, духовного Ренесансу, то так само маємо розуміти те, що ці велети Духу й думки свідомо обрали для себе страдницький шлях будівничих і благовісників Відродження української духовно-інтелектуальної православної, а отже, національно-культурної ідентичності. Ідеться про подвиг праведництва. Їхньою долею став шлях подвижництва. Шлях, що іманентно ґрунтувався на предковичній традиції Володимирового Хрещення. І митрополит Василь Липківський, і переважна частина учасників I й II Соборів УАПЦ саме таку місію, саме таке покликання як свідоме подвижництво обрали тоді, коли на перемогі й буттєвий успіх на цьому шляху в осягнутому для них часі не було ані найменших надій.

Суголосно з ними цю безрадісну буттєву перспективу ясно усвідомлювали світські творці вітчизняної гуманітарної семіосфери, що перебували у спільному з митрополитом Василем Липківським у ціннісно-смысловому дискурсі Духовного вітчизняного Відродження. Відродження
© Ямчук П. М., 2019

дження, яке, через нетривалий час, було вимореним спочатку духовно-інтелектуальним, а по тому буттєво-тотальним Голодомором. А згодом дістало гірке ім'я Розстріляного Ренесансу. Але знаємо ще одну Євангельську Істину. Вона вістить про те, що зерно Істини завжди проростатиме навіть там, де для цього нібито немає ані найменших підстав. Отже, видається логічно вмотивованою аксіологічна паралель між пророчо-візійною семіосферою духовних діянь митрополита Василя Липківського щодо порятунку християнської України й семіосферою об'єктивного з філософсько-історичної точки зору документа і по-літописному, по-бароковому, в універсумові традицій Самовидця, Самійла Величка, Григорія Граб'янки – зболено-щирого опису долі України й українців, що перебували в ідейних і буттєвих лещатах окупаційно-тоталітарної епохи – "Щоденником" Олександра Довженка.

Духовно-інтелектуальний опір тотальному наступу зла й олжі яскраво проявляється у суголосних ідеям митрополита Василя Липківського 1920-х років Довженкових констатаціях подальших, не менш трагічних для православних українців, часів: "Лавру Печерську зривають мінами. "Зачем она?" Будуть мстити українському народові слідчі з трибуналів, будуть мстити всьому народу. Уже мстять." – гірко констатує український геній світового масштабу [1, с. 86]. Осмислимо. У часи, коли митрополит Василь Липківський відроджував Українське Православ'я, син православного селянина із Сосниці на Чернігівщині¹ – Олександр Довженко лише починав своє сходження до вершин світового кінематографу. Але немає соціально-обмежувальних кордонів там, де є усвідомлення власної причетності до предковичних національних духовних традицій. Підривання храмів у душах, якому щосили опирався митрополит Василь Липківський є тотожним підриванню Печерської Лаври, про яке з болем і гнівом пише проголошений владою "радянським" український митець Олександр Довженко. Пише, як православний християнин, відверто й щиро.

Національний Опір наступу безбожництва на душі, справи та буття є всеосяжним, якщо зберігається трансцендентальний зв'язок між праведниками минулого та сьогодення й усією христоцентричною громадою. Безбожницькі ідеологеми й симулякри знецінюються тоді, коли несподівано для їхніх фабрикатів з'являється геній, що постає, як їм здавалося, на вже остаточно випаленій ними ж смугі духовно-інтелектуальної ідентичності. Буттєво, цей геній може бути комсомольцем,

навіть перебувати в лавах КПСС, працювати в редакції обласної компартійної газети. Проте, є головне. Він був коханий українською Матір'ю, в українській, дуже часто, злидненій з матеріального погляду, хаті. Але в тій самій хаті збереглося "духовне золото" – віра в Бога та базовані на ній морально-етичні підвалини. А отже, зберігся внутрішній Опір безбожницьким² руйнівникам і нищителям української христоцентричної справжності.

І для трансцендентальної України немає жодного значення, чи став він фундатором відродженого Українського Православ'я, чи став він генієм світового кіномистецтва або просто став визначним українським поетом чи провідним господарем-селянином. Головним є те, що в душі він *прагнув і зміг* зберегти зв'язок з христонаслідувальною й христоцентричною справжністю. У поезії "Злодій" В. А. Симоненка виноситься присуд тим, хто:

в'язи скрутили дядьковій вірі,
Пробираючись у крісла й чини...
Їх би за грати, їх би до суду,
Їх би до карцеру за розбій!
Доказів мало? Доказом будуть
Лантухи вкрадених вір і надій. [2, с. 190].

Василь Симоненко в поетичних образах створених на початку 1960-х років передав філософський протест проти тої дійсності, від тотального наступу якої пророчо застерігав ще у 1920-х роках митрополит Василь Липківський. В часи масового терору, масштабне настання цієї реальності з болем констатував Олександр Довженко. Свідомий Опір вітчизняних геніїв окупаційному наступові руйнівній для українського духу й буття тоталітарно-безбожницької тоталітарної химерії пояснюється внутрішньо, а тому й беззастережно сповідуваною ними Євангельською Істиною. Істиною, де строго й суворо засуджуються "спокусники малих сих". Істиною, яка завжди долає межі минулості в ім'я нерозривного зв'язку з минулими та прийдешніми поколіннями. Цей зв'язок дарує віра в Бога та життя за його Заповідями.

Список використаних джерел:

1. Довженко О. Щоденник. / О. Довженко. – К.: "Знання". – 2019. – 399 с.
2. Симоненко В. Берег чекань / В. Симоненко. – Мюнхен: Сучасність, 1973. – 310 с.

¹ У праці "Олександр Довженко: Учора і сьогодні" Є. О. Сверстюк наводить свідчення про активну діяльність П. С. Довженка в 1920-х заради постання і утвердження парадигм УАПЦ на Чернігівщині.

² Безбожник – це той, хто, усвідомлюючи буття Бога, руйнує храми в душах і житті. Натомість атеїстові, що в Бога не вірить, це просто не потрібно робити. Атеїст може слідувати Заповідям Господнім у житті, сприймаючи їх як морально-етичні правила. Безбожник – ніколи.

Секція "Вивчення релігії
у Київському університеті (1920–1990 рр.)"О. В. Бельдій, канд. філос. наук
Київ, Україна**РІВЕНЬ АБСТРАКТНОГО ТА КОНКРЕТНОГО
В КОНТЕКСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СИМВОЛІКИ КОЛЬОРУ В РЕЛІГІЇ**

Значний обсяг даних стосовно колориту релігійних артефактів носить, переважно, дескриптивний характер. А тому сучасний релігієзнавчий дискурс цієї теми вимагає випрацювання різнопланових інтерпретативних стратегій, які можна було б застосовувати у різних контекстах. Надмірне узагальнення теми символіки кольору певної релігії перешкоджає глибшому розумінню її основних ідей, сприяє примітивізації релігійного світогляду. В контексті символіки кольору вирішальну роль відіграють деталі.

Кольором відзначені всі релігійні артефакти: релігійні зображення, ритуальна атрибутика, сакральні споруди. Але поряд з цим, ми також зустрічаємо кольоронайменування в релігійних текстах: священних текстах, коментарях на священні тексти, богословських текстах, богослужбовій літературі, гімнографії, молитвах, міфах, замовленнях. Варто зазначити, що дуже часто на рівні текстів колір виступає як деяка абстракція чи метафора.

Окремий інформативний блок текстуального характеру щодо символіки кольорів являють собою праці теоретиків кольору та інтерпретаторів культурної і релігійної символіки кольорів. В дослідницькій літературі, присвяченій розкриттю семантичного навантаження барви, постійно зустрічаємося з виразами: "основні кольори", "спектральні кольори", "властивості кольору", "виникнення кольору", "кольоровий синтез" тощо. Очевидно, що автори оперують поняттями фізики кольору, а поряд з цим беруть до уваги й метафізичну інтерпретацію кольору та кольороуявлення, що склалися у конкретній релігійній культурі. З огляду на суперечності теорій кольору, що існують, викладених у різних джерелах, подібна неузгодженість виникає й в інтерпретації кольоросимвола в межах однієї традиції чи окремого артефакту. Хоча, звісно фізичні теорії кольору не можуть вважатися єдиним джерелом неузгодженості змістового наповнення символіки барви та принципів символічного кольоровжитку.

Означення позиції інтерпретатора щодо розуміння феномена світла, його стосунку до кольору, визначення основних й змішуваних кольорів в контексті конкретної релігійної культури дозволяє збагнути логіку, за якою вибудовується смислове поле та ієрархія кольорових семантик. Іншими словами, це дає змогу подивитися на колір у релігії як на певний символічну систему поряд з іншими: система графічних, предметних символів, символіка стихій тощо та прояснити вихідні передумови і вектор руху інтерпретатора.

Семантики кольорів на рівні абстрактному (релігійні уявлення/теологія кольору/кольорові метафори) дуже часто відрізняються від семантик кольорів, що використовуються безпосередньо в ритуальних практиках. Яскравим прикладом для ілюстрації даного твердження може слугувати дослідження Віктора Тернера, присвячене кольоровій класифікації у ритуалах ндембу. Ндембу розуміють три кольори (білий, червоний, чорний) як "ріки сили", що мають своїм джерелом бога. Ці "ріки сили" пронизують увесь чуттєвий світ своїми специфічними якостями [1, с. 80]. Проявлення цих принципів чи сил розсіяні повсюди в природі, де зустрічаються вказані кольори: в предметах, явищах, живих істотах.

На глибоке переконання В. Тернера, саме магічно-релігійні ідеї (а не економічна чи естетична мотивація) обумовлюють вибір базової кольорової тріади і пояснюють, чому люди докладають неймовірних зусиль, аби видобути потрібний для ритуалу пігмент [1, с. 100].

Важливою є думка Тернера про те, що тріада кольорів, іманентна тілу людини, є водночас трансцендентною щодо її свідомості. Уявляючи ці "сили" чи "нити життя" кольоровими символами в ритуальному контексті, люди отримують відчуття, що вони певним чином здатні "приручити" ці сили і використовувати їх задля соціальних цілей [1, с. 103].

Щодо інтерпретації кольорової тріади, В. Тернер зауважує, що, експлікуючи семантики кольорів, передусім, варто пам'ятати про рівень абстракції від соціального і ритуального контекстів. На даному рівні чорне і біле розуміються ндембу як найвища антитеза у їхній моделі дійсності. На абстрактному рівні окремі семантики червоного можуть тяжити як до білого, так і до чорного [1, с. 86].

Але на рівні конкретному, безпосередньо в ритуальній дії, чорний вживається вкрай рідко. Переважно фігурує червоно-біла діада. Причому червоне і біле виступають часто як взаємодоповнювальні кольори. Наприклад, червоний і білий у багатьох суспільствах, не лише в ндембу, символізують життя. Білий асоціюється з однією полярністю – чоловічністю, а червоний – з жіночністю. Але у випадку протиставлення червоного білому, перший набуває "негативних семантик чорного".

У статті Тернера відзначається, що білий і червоний розглядаються як кольори, що здатні "показувати", "прояснювати", "маніфестувати", "робити дещо усвідомленим", цим кольорам властива публічність. Із символікою білого пов'язані уявлення про гармонію, традицію, чистоту, про явне та загальноприйняте, законне.

Чорний відтінок вкрай рідко використовується в ритуалах. Він асоціюється з таємним прихистком і темнотою; означає ритуальну смерть; символізує дещо сокровенне, що водночас є палко бажаним. Чорний особливо актуальний у лімінальній (букв. "пороговій") фазі обрядів переходу. У зв'язку з цим, актуалізуються позитивні семантики чорного такі як: символічне вмирання в попередньому статусі з подальшим відродженням у наступному соціальному статусі; ритуальне "вмирання пристрасті і ворожнечі" (чорний, холодний мул з дна річки, що має "загасити" пристрасті між групами, що ворогували під час ритуалу, символізує "смерть" несприятливого стану). У позитивному ключі чорний асоціюється з процесом досягання, відмираючи, рослини залишають по собі плоди. Чорний розглядається як верхня межа в циклі росту. У посушливих районах з чорним кольором асоціюються темні дощові хмари та відтінок плодотвірної землі.

Таким чином, підсумовує В. Тернер, білий колір є найбільш однозначним в семантичному плані, червоний є амбівалентним, а чорний свого роду "тіньовий" або "нульовий" член тріади часто залишається не проявленим, асоціюється з безсвідомим.

Отже, виокремлення абстрактного та конкретного аспектів в процесі інтерпретації символіки кольорів значною мірою прояснює логіку вжитку та актуалізацію

певних семантик конкретних кольорів, що використовуються в ритуалах. Вважаємо, що висновки В. Тернера щодо абстрактного та конкретного/практичного рівнів функціонування кольору в межах певної культури (в даному випадку це ндембу) може екстраполюва-

тися на інші релігії/культури в процесі дослідження символіки кольору.

Список використаних джерел:

1. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М., 1983. – С. 277.

В. В. Вербицький, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СТАНОВЛЕННЯ КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В КИЇВСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА ТА ВИВЧЕННЯ ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ

Релігієзнавчі та богословські вчення у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка мають давню історію, як власне і університет, який був заснований у 1834 році. Попри складні тогочасні виклики, майже увесь період існування університету на філософському факультеті завжди існували кафедри з релігієзнавчої проблематики.

Після жовтневої революції 1917 року розвиток богословської науки в Київському університеті практично було припинено. У цей момент напрямок "релігієзнавства" розглядався під іншим кутом – марксистсько-ленінського атеїзму. Таким чином, кафедра функціонувала через призму атеїстичної теорії.

У період з 1954 по 1958 роки на філософському факультеті було розроблено спецкурси "Марксизм-ленінізм про релігію" та "Основи наукового атеїзму", які викладалися лише на філософському факультеті, а з 1958 році спецкурс "Основи наукового атеїзму" було введено у обов'язкові предмети для усіх університетів.

Друга половина ХХ століття була присвячена розвитку наукового атеїзму у вищих навчальних закладах України, у цей період розроблялися численні програми, підручники та навчальна література з викладання наукового атеїзму. У 1959 році у Київському університеті було створено кафедру історії і теорії атеїзму, яка розпочала свою роботу зі створення і розробки конкретних програм, опрацювання теоретичних та методичних проблем наукового атеїзму.

Одним із головних персоналій, який доклав максимум зусиль для розвитку та роботи кафедри історії і теорії атеїзму був перший її завідувачем (з 1959 року до 1987 року) доктор філософських наук, професор Володимир Карлович Танчер, який розробив оригінальну концепцію й програму курсу наукового атеїзму, як марксистського розуміння релігієзнавства, висунув концепцію періодизації протестантизму, а також розробив класифікацію неорелігій. Його науково-педагогічні заслуги були оцінені почесним званням заслуженого діяча науки і техніки України.

Можна відмітити, що за час роботи завідувача кафедрою В. К. Танчера, почали розвиватися вивчення "релігії", "теології" та "богослов'я", як такі, які потребують додаткового вивчення та осмислення, водночас феномен греко-католицизму взагалі не розглядався у курсі та був під заборобою.

У період з 1987-го до 1996-го рок включно кафедру очолював Ю. А. Калінін (доктор філософських наук, професор, автор понад 200 наукових праць). Роботи Ю. А. Калініна "Модернізм сучасного православ'я", "Еволюція форм філософсько-ідеалістичного обґрунтування православ'я", "Філософська апологія православ'я" стали новим етапом розвитку кафедри. Разом з Незалежністю нашої держави, у 1991 році кафедра

здобула сучасну назву – кафедра релігієзнавства. Також слід зазначити, що перший в Україні підручник "Релігієзнавство" випущений у 1994 році, був написаний Ю. А. Калініним (у співавторстві з теперішнім завідувачем кафедри Є. А. Харьковщентком).

Таким чином, для кафедри релігієзнавства з 1991 року стартував новий етап, який знаменував можливість повного спектра вивчення усіх релігій світу у теоретичній та методичній площі.

Починаючи з 1996 по 2013 роки кафедрою опікувався доктор філософських наук, професор, академік Академії наук вищої освіти України Володимир Іонович Лубський, автор 270 наукових праць, дослідник релігієзнавчих аспектів проблеми війни і миру; проблем співвідношення релігії й права, який у 2008 році був нагороджений Орденом "За заслуги" III ступеня за багаторічну плідну наукову й педагогічну працю.

У 1998 році на базі кафедри було відкрито відділення релігієзнавства, а колектив кафедри було забезпечено повний навчальний процес відповідними дисциплінами та курсами "Православ'я в Україні" (професор Є. А. Харьковщентко), "Психологія релігії" (професор О. І. Предко), "Канонічне право" (професор В. І. Лубський), "Історія писем і священних книг" (професор Т. Г. Горбаченко), "Історія слов'янської та російської релігійної філософії" (професор Л. Г. Конотоп), "Феноменологія релігії", "Філософія релігії" (доцент О. В. Сарапін), "Релігійна етика та аксіологія", "Богослов'я ікони" (доцент І. В. Кондратьєва), "Соціологія релігії" (доцент Г. В. Середа), "Географія релігії" (доцент В. М. Козленко), "Методика викладання філософії та релігієзнавства" (доцент З. В. Швед).

З 2013 року і дотеперішнього часу кафедру очолює доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України Євген Анастоліович Харьковщентко, автор 140 науково-методичних праць, зокрема 3 монографії, 7 підручників, розділів у колективних монографіях, авторського підручника "Релігієзнавство".

З цього часу фактично починається не тільки вивчення феномену Української греко-католицької церкви, а й співпраця з нею, а також пряме і безпосереднє вивчення усіх релігій світу. В. І. Лубський та Є. А. Харьковщентко разом з колективом кафедри почали організовувати конференції, різноманітні семінари, екскурсії, тренінги та створили умови студентам для відвідування і участі у міжнародних конференціях. А спілкування з представниками різних конфесій, яке стало традицією для кафедри, безумовно, стало важливим у навчанні молодого покоління релігієзнавців, про що зазначив Є. А. Харьковщентко: "Ми організовуємо такі зустрічі для того аби наші студенти навчалися не тільки за підручниками, а й чули мудрих просвітителів сучасності".

Не менш важливим є збереження функціонування гуманітарного-релігієзнавчого вісника "Софія", завдяки зусиллям головного редактора і завідуючого кафедрою Є. А. Харьковщенко, заступника головного редактора і професора кафедри релігієзнавства О. І. Предко та колективу кафедри й усієї редакційної колегії.

Виходячи з важливості вивчення, молодими релігієзнавцями, феномену української греко-католицької церкви, у науковій дисципліні були додані дослідження на предмет УГКЦ. Наприклад, "географія релігії" вивчає тенденції поширення Української греко-католицької церкви в Україні та за кордоном, а "історія релігії" розкриває їхнє становлення, у тому числі період "Підпілля" та відомих на увесь світ персоналій (Митрополит Андрей Шептицький, Блаженний Климентій Шептицький, Митрополит Йосиф Сліпий, Блаженніший Любомир Гузар).

Прикладом такої важливої співпраці був організований Є. А. Харьковщенко інформаційний семінар (квітень 2015 року) для молодих релігієзнавців з Блаженнішим Любомиром Гузаром (26.02.1933–31.05.2017) – український релігійний діяч, патріарх-предстоятель Української Греко-Католицької Церкви (2001–2011). Під час інформаційного семінару Блаженніший Любомир Гузар розповів про Українську греко-католицьку церкву, добро і зло, гріх і війну, обов'язок і політику "Політика – це служіння народові. Політика не означає панувати, політика означає служити. Якби всі наші політики і всі ті, хто багато говорять про політику усвідомлювали це, то життя мільйонів українців було б кращим", – зазначив Блаженніший Любомир Гузар.

К. М.Вергелес, д-р філос. наук, доц.
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова, Вінниця, Україна

ВІД "АТЕЇСТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ" ДО НАУКОВОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Ще зовсім недавно (у 70–80х роках минулого століття) релігійна сфера існувала на периферії соціокультурного життя всієї країни. Комуністична ідеологія СРСР стверджувала, що нова генерація радянських людей житиме при комунізмі – суспільстві вільному від релігійних забобонів та архаїчних релігійно-міфологічних уявлень. Науковий атеїзм розглядався одним із складників єдиновірного марксистсько-ленінського вчення, а науково-атеїстичні переконання та переконаність разом з діалектико-матеріалістичною методологією – основою нового комуністичного світогляду. При цьому мало хто звертав увагу на те, що разом з цим, фактично, знищувався принцип свободи совісті. Але наступні процеси – суспільна криза, перебудова і революційні гасла, розчарування і зацікавлення у нових обрядах пізнання та практики тощо, активізували релігійну сферу, вона знову опинилася на авансцені культурного життя країни.

Економічна, соціально-політична та духовна криза соціуму кінця 80х-90х років минулого століття; руйнація комуністичної ідеології, що панувала над суспільством і активно боролася з релігією, стверджуючи в масовій свідомості атеїстичне мислення і негативне ставлення до церкви; втрата і повна дискредитація так званої соціалістичної системи цінностей створили духовну порожнечу і, в такий спосіб, стали своєрідними чинниками звернення до інших типів світогляду, інших систем матеріальних і духовних цінностей. Маса людей почали шукати духовної підтримки в православній та інших релігіях, знаходячи в них стійку точку опори, котра ґрунтується на духовній традиції народу та історично пов'язана з національним менталітетом.

У цей період і виникає гостра потреба розробки термінології, понятійно категоріального апарату та методології дослідження релігії, її взаємозв'язку з іншими сферами буття соціуму. В Україні розпочинається процес формування релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни.

Проте в процесі становлення українського релігієзнавства фахівці зустрілися з масою проблем – від визначення предмета (нової для України галузі знань й навчальної дисципліни), його змісту та структури – до методології дослідження та дискурсивної практики.

Важливим у руслі дослідження виниклих релігієзнавчих проблем постав і аналіз феномену релігійного комплексу, основними складовими якого є – релігійний світогляд, релігійна дія і релігійна організація.

Слід зазначити, що релігійний світогляд – це світогляд, що формує релігійний образ світу. Релігійна діяльність (культ) – це індивідуальна трансформація релігійної картини світу завдяки руйнації розбіжностей між об'єктивним образом та його індивідуальним сприйняттям. Релігійна організація – це система комунікативних взаємин, що забезпечує відтворення релігійної картини світу та включення до неї індивідуальних трансформацій.

Коли йдеться про релігійну свідомість, то вона є сутністю релігійного світогляду, сукупністю знання, що описує людину та оточуючу її природну і соціальну дійсність. Головним елементом релігійного світогляду є ідея Абсолюту, яка позначає Всесвіт як цілісність, всезагальність. Окрім того, релігійна свідомість містить у собі нормативну компоненту, набір заповідей, реалізація яких підносить людину до Божественного. Релігійна свідомість містить у собі віру як вольове прагнення людини до нормативного стану, що висвітлюється в її конкретних діях.

Наступною компонентою релігійного комплексу є релігійна дія. Ідеться про культ, послідовність нормативно-ритуальних дій, що мають метою реалізацію релігійних норм, досягнення на рівні окремої людини або групи тожності з Божественним. Принципово важливим є те, що з розвитком, становленням та модифікаціями людського суспільства, коли головні суперечності перемістились зі сфери зовнішнього існування у навколишньому середовищі до сфери її внутрішнього соціального стану, релігія як гіпотеза, що долає невизначеність, набирає дедалі більшого соціального забарвлення. Питання космогонії, яким так багато уваги приділяють давні язичницькі вірування, постають другорядними, а перше місце посідають питання соціальної справедливості та моральності. Наприклад, на зміну язичництву приходять християнство, іслам і буддизм. З перенесенням центру ваги на питання моралі та справедливості людина перестає бути пасивним споглядачем "Божої волі", а починає активно діяти. Тобто ці світові релігії, на відміну від язични-

цьких, є релігіями активності, дії, де людина має визначати своє ставлення до добра і зла.

Змістом релігійної дії є реалізація релігійного світогляду, елімінація невідповідності між релігійним світоглядом людини і внутрішнім світом та життєвим досвідом людини. Завершенням логіки розвитку релігійної дії є формування "нової версії" релігійного віровчення та дій, що відповідають життєвому досвіду людини.

Релігійні організації саме й здійснюють комунікацію носія релігійних ідей з послідовниками або супротивниками. У самій релігійній організації виділяються наступні підсистеми: інституція відтворення релігійного світогляду, віровчення; інституція, що забезпечує здійснення культової дії з метою демонстрації достовірності віровчення для кожного члена общини та інституція, що забезпечує координацію дій всередині общини.

Релігійна організація презентується віруючими, які виконують різні функції: трансляція віровчення, прилучення до нього нових індивідів, підтримання нормативного рівня віровчення; власні функції громади; зовнішні функції, що пов'язані з необхідністю вступати в стосунки із мирською дійсністю. Особливістю релігійної організації є її прагнення зберегти в своїх межах інші способи самореалізації людини. Завдяки цьому вона виконує не тільки виключно релігійні завдання, а й прагне розширити себе до меж всієї спільноти, досягти тотожності з усім співтовариством. Саме тому впливає на інші сфери суспільства і соціальні трансформації [2].

Розглянуті елементи релігійного комплексу забезпечують вироблення граничної абстракції, її трансляцію та впровадження в інші сфери життєдіяльності людини з метою забезпечення їх цілісності. Оскільки гранична абстракція виявляється затребуваною іншими сферами соціальної системи, релігія має можливість впливати на них і викликати соціальні трансформації.

Але проблема полягає не в недостатній кількості знання про релігію, розумінні внутрішньої динаміки релігійної сфери, яка достатньо часто стилізує новаторські ідеї під консерватизм і старовину. Справа у труднощах сприйняття цього нового світу – світу, який пронизаний стрімкими потоками економічної, інформаційної, технологічної, культурної, лінгвістичної взаємодії. І новий досвід думки, процесів пізнання релігійної сфери, що пов'язаний з особливостями сьогоденної світової історії має, на нашу думку, безперечну значущість для українського соціуму. По-перше, раніше релігійна свідомість орієнтувалася, головним чином, на "своїх" і не сприймала, а іноді, й заперечувала існування "чужих". У сучасному соціокультурному просторі України з'явився й інший інтерес, інтерес до "чужих". Це новий тип позитивного, але складного і незвичного підходу до людей, які віками перебували в інших соціальних, культурних і релігійних просторах, у системах іншого духовного змісту. Толерантність у ставленні до іншої людини – це не просто "терпіння", а розуміння, повага, співчуття. Проблема толерантності належить до сучасних проблем глобального характеру, але наскільки хворобливо відчутним є дефіцит істинно-людського ставлення до себе та собі подібних. Тому знову постає таке актуальне для сучасної релігійної свідомості поняття, як "діалог".

Діалог й передбачає не пригнічення співрозмовника "аргументами та фактами", діалог – це процес розуміння та усвідомлення людиною себе самої завдяки іншій людині і водночас – усвідомлення іншої людини через

себе саму. Діалог – це усвідомлений процес саморозвитку і саморозкриття людини у процесі спілкування або людського розвитку. Основи такого розуміння діалогу були обґрунтовані в працях єврейських мислителів М. Бубера і Ф. Розенцвейга [1]. У православній думці ця проблематика, через сферу православних богословських і літургійних понять, була обґрунтована в працях румунського мислителя Д. Станілоае та ін.

В умовах глобалізації релігія є однією з головних домінант буття людини. Проте сучасне релігієзнавство в процесі дослідження соціокультурної дійсності виявляє недостатність методологічних засобів для розкриття сутності тих глобальних трансформацій, що відбуваються в світі. Це має своє вираження у неспроможності постмодерністської ідеології, що претендує на граничну новизну та завершеність, не тільки виявити специфіку релігії, метою якої є раціональне філософське осмислення особливостей її функціонування, але й пояснити власне існування в умовах руйнації смислового змісту будь-яких інтерпретацій.

Завершенням такої руйнації є вичерпаність герменевтичних та когнітивних процедур опису релігії. В умовах такої методологічної невизначеності необхідними постають розробки фундаментальних концепцій релігії в соціумі, її значення для формування основ буттєвості, а також для прояснення глибинних тенденцій сучасності загалом. Таке раціональне осмислення повинно висвітлюватися не в ствердженні постмодерністського нігілістичного пафосу "кінця історії", а в необхідності якісно нової методології дослідження релігії. У ситуації глобальної взаємодії особливого значення набуває прогностична функція. Все нагальнішою є потреба у створенні особливої "проектної логіки", яка повинна сприяти усвідомленню сутності та динаміки сучасних процесів. Саме така логіка, на нашу думку, дозволить окреслити інваріанти подальшого соціокультурного руху та уточнити місце і роль релігії.

Слід зазначити, що в сучасних наукових дослідженнях широкого поширення набуває ідея конструйованого характеру соціокультурної дійсності. Ця ідея ґрунтується на висновках чималої кількості міждисциплінарних підходів (загальної теорії систем, теорії самоорганізації, теорії катастроф), які створюють значно складніші моделі дійсності, культури і релігії. Нині релігія є тим, що активно твориться (конструюється) людиною, тим, що має індивідуальну цінність та індивідуальний сенс. Одним з таких міждисциплінарних підходів до аналізу релігії, на нашу думку, може стати концепція радикального конструктивізму. Міждисциплінарний характер цієї концепції зовсім не применшує її значення як неklasичної методології у дослідженні феномену релігії. Навпаки, він надає концепції особливу привабливість. Означена актуальність дає можливість концепції радикального конструктивізму постати певною методологією дослідження релігії з власною концептуальною базою та герменевтичними засобами досягнення релігійної дійсності того чи іншого соціуму.

Список використаних джерел:

1. Бубер М. Два образа веры / М.Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с. (серия: Мыслители XX века).
2. Вергелес К. М. Антропологічні виміри православ'я: методологія дослідження, сутність та смисли : монографія / К. М. Вергелес. – Вінниця, 2017. – 300 с.

В. А. Запорожець, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ТРАНСФОРМАЦІЯ ДОСЛІДЖЕНЬ ПРАВОСЛАВ'Я У КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ: ВІД БОГОСЛОВ'Я ДО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Релігієзнавчі та богословські студії у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка стосовно такої гілки християнства як православ'я мають давню традицію.

У 1842 році в університеті (на той час – Імператорський університет імені св. Володимира) були створені дві загальноуніверситетські кафедри богослов'я: одна для православних студентів, а друга – для студентів-католиків. Це також було обумовлено тим, що на території вже відкритого головного навчального корпусу розташовувалися дві церкви – римо-католицька та православні. Відповідно, можемо відзначити, що богословсько-релігієзнавчі студії стосовно християнства мали два вектори: православне та католицьке. Розглянемо це більш детально.

На православну кафедру був запрошений протоієрей, доктор богослов'я, ординарний професор філософії Київської духовної академії І. М. Сковрцов, який в першу чергу відомий ґрунтовними дослідженнями з історії християнської апологетики і патристики, хоча в його спадку присутні напрацювання з церковного права, а саме "Записки по церковному законодавству" (1848).

Водночас можна відзначити таких православних богословів, які працювали у дореволюційному Київському університеті, і які значну увагу приділяли досліджуваній проблематиці:

1) М. М. Боголюбов, який аналізував джерела виникнення християнства;

2) П. О. Лашкарів як учений заслужив безсумнівну повагу за вивчення історії церковного права. Основні праці дослідника: "Об отношении древней Христианской Церкви к Римскому государству" (1873), "Особенности права церкви православной, как предмета науки в ряду других юридических наук" (1886), "Право церковное в его основах, видах и источниках" (1886), "Из чтений по церковному праву" (1886).

3) Найбільш потужним представником даного періоду у дослідженні православ'я можна віднести М. Е. Поснова, автора фундаментальної праці "Історія християнської церкви" (1925). Український дослідник спадщини Поснова, П. Ю. Павленко зазначає про значущість даної праці для подальших релігієзнавчих студій з православ'я на наших теренах наступним чином: "Заслуги і здобутки М. Поснова, як науковця, визначні. Закладені ним традиції дослідження історії християнської церкви, зокрема ранньохристиянського віровчення, притаманні йому скрупульозність, фундаментальність у підходах до з'ясування проблем, конфесійна незаангажованість, толерантність, об'єктивність, при всьому тому, що його діяльність (як і його ім'я) не були знані в радянський час, тепер знаходять своє відображення і в розвідках сучасних українських, зокрема київських, християнознавців і біблієзнавців пізнішого часу, що можна визначити і як певну дослідницьку наступність" [2, с. 9].

4) На думку української дослідниці А. В. Панченко, до вітчизняної академічної науки XIX – поч. XX ст., яка досліджувала джерела та специфіку формування православ'я слід також віднести таких відомих вчених як С. Голубев, Ф. Тітов та В. Біднов. Поява праць даних науковців, на погляд А. В. Панченко, обумовлена була діяльністю духовних академії. "Важливими чинниками розвитку церковно-історичних досліджень в духовних академіях були реформи в духовно-освітньому відомстві, зокрема, запровадження курсу церковної історії,

зацікавленість в суспільстві до історичної самосвідомості, розквіт духовної журналістики та розвиток науково-дослідницьких установ" [3, с. 10].

5) Не можна оминати той факт, що окрім історичних та церковно-правових досліджень з православ'я, у Київському університеті розроблялись наукові студії з інших аспектів цієї гілки християнства. Наприклад, професор Н. О. Фаворов написав праці стосовно православної догматики та православного практичного богослов'я, а проф. П. Я. Светлов приділив чималу увагу православному апологетиці. Усі ці розробки здійснювалися в контексті набуття академічних ознак, що позначилося на тенденції звільнення від виключно богословської форми та залученні філософсько-раціоналістичної настанови у дослідницьких студіях.

Водночас слід зазначити, що паралельно зі студіями з православ'я, велися дослідження, присвячені католицизму. Наприклад, наукові напрацювання Ю. К. Ходькевича, Г. Головинського і Ф. Добшевича були присвячені католицькому догматичному богослов'ю, моральному богослов'ю і церковному праву.

З приходом радянської влади богословські дослідження православ'я припинилися у Київському університеті і поновилися вже після Другої Світової війни з відновленням філософського факультету у його складі. Викладання наукового атеїзму у вищих навчальних закладах України радянського періоду вимагало розробки конкретних методичних проблем, зокрема, створення програм, підручників і навчальних посібників. Саме для організації наукового та методичного центру з опрацювання теоретичних та методичних проблем наукового атеїзму в 1959 р. у Київському університеті було створено кафедру історії і теорії атеїзму. Відповідно, викладачами кафедри (професор В. К. Танчер, доценти І. І. Бражник, В. Ю. Бичатін, Р. С. Приходько, К. Т. Кичко, А. В. Огнева, В. А. Суярко, Г. Г. Ярмиш тощо) упродовж майже 40 років видавалися наукові дослідження, спрямовані критику християнства загалом, так і православ'я зокрема, його канонів, традицій тощо. Проте все ж можна відзначити окреме таке напрацювання Р. Приходька як "Православие: методическое пособие" (1962) [1, с. 460].

З початком Перебудови, дослідження з православ'я стали більш ґрунтовними і почали позначатись вже рисами академічного релігієзнавства. В цьому контексті, можна фундаментальні дослідження з православ'я завідувача кафедри релігієзнавства (1987–1995 рр.) Юрія Анатолійовича Калініна.

У період незалежності було захищено низку докторських дисертацій, які присвячені тим чи іншим аспектам православ'я. Зокрема, Є. А. Харьковченко, Т. Г. Горбаченко, М. М. Стаднік, І. В. Богачевська, І. М. Ломачинська, І. В. Кондратьєва та ін. Також важливими стали напрацювання у вигляді дисертаційних розвідок на кафедрі релігієзнавства таких науковців, як Л. Гурська, С. Піддубна, Н. Жиртуєва, В. Титаренко, Т. Котлярова, О. Афоніна та ін. [Див.: 1, 453–456]

Таким чином, ми можемо дійсно простежити еволюцію у наукових дослідженнях з православ'я у Київському університеті. Воно було пов'язано насамперед з соціально-політичними умовами, у яких жили і працювали науковці та викладачі університету. Через це можемо констатувати про багатогранність векторів та напрямків студій з православ'я у даному закладі вищої освіти.

Список використаних джерел:

1. Генеза філософських студій у Київському університеті. 2-ге видання : монографія / Л. В. Губерський, А. Є. Конверський, І. В. Бичко, І. В. Огородник та ін. – К., 2010. – 492 с.
2. Павленко П. Ю. Михайло Поснов (1873–1931) – основоположник вітчизняного історико-критичного вивчення християнства, засновник релігієзнавчої думки в Київському університеті св. Володимира / П. Ю. Павленко // "Релігієзнавство в Київському університеті: інститу-

ційний та персональний виміри". До 55-річчя кафедри релігієзнавства. Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції, 22 вересня 2014 р. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2014. – С. 5–9.

3. Панченко А. В. Історія церкви в дослідженнях представників академічної думки України XIX – поч. XX ст. (релігієзнавчий аспект) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.11 / А. В. Панченко. – К., 2010. – 18 с.

О. І. Король, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

В. К. ТАНЧЕР – ТЕОРЕТИК ПРОБЛЕМ АТЕЇСТИЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Дуже багато науковців і викладачів підготував та випустив Київський університет Святого Володимира в різні часи свого існування.

Особливу увагу необхідно приділити доктору філософських наук, професору Володимирі Карловичу Танчер, який у 1949 році закінчив філософський факультет Київського університету ім. Т. Г. Шевченка. Після закінчення навчання на кафедрі філософського факультету працював на кафедрі, асистентом, доцентом, заступником декана історико-філософського і деканом філософського факультету.

В. К. Танчер був першим знаним теоретиком проблем атеїстичного релігієзнавства в Україні.

Його книга стала підручником "Основи атеїзму", у якій уперше найбільш точно та повно було подано вчення марксизму про релігію, її специфіку як суспільного феномена, описані її конфесійні вияви, особливості буття релігійних інституцій в умовах соціалізму.

Після введення Міносвіти з 1957-го навчального року в усіх вишах республіки обов'язкового навчального предмета "Науковий атеїзм", В. К. Танчер організував читання викладачами кафедри цього курсу на всіх факультетах університету. Він розробив концепцію і програму курсу наукового атеїзму, першим в Україні видрукував підручник з цієї навчальної дисципліни за цією програмою.

Будучи платформою серед українських вузів, кафедра В. К. Танчера здійснювала функції підготовки викладацьких кадрів через аспірантуру і докторантуру й перепідготовку викладачів наукового атеїзму на спеціально організованих семінарах і курсах, забезпечення викладачів вузів республіки підручниками, навчальними посібниками та методологічною літературою. Кафедра стала друкувати за редакцією професора В. К. Танчера щорічник/піврічник "Проблеми релігії і атеїзму". В Київському університеті з'являється аспірантура і докторантура з наукового атеїзму, спеціалізована рада із захисту дисертацій із цього фаху.

В. К. Танчер підготував більше як 50 кандидатів і докторів наук. З його ініціативи відбувалися різного формату наукові конференції, проводилися соціологічні дослідження. В роки керівництва кафедрою В. К. Танчера вона мала плідну творчу співпрацю із спорідненими кафедрами інших університетів, академічними інституціями, науковцями Польщі, Угорщини, Німеччини, Болгарії.

В. К. Танчер є автором понад 370 друкованих праць, підручників з наукового атеїзму для вищих і середніх спеціальних навчальних закладів та хрестоматій з наукового атеїзму, підручника з релігієзнавства, численних методологічних матеріалів.

Дуже велику увагу у своїй науковій роботі професор приділяв вивченню особливостей марксистсько-ленінського атеїзму, обстоюванню його функціональної зорієнтованості на подолання, як тоді це кваліфікували, релігійних пережитків. Водночас В. К. Танчер вивчав історію Російського Православ'я, перспективи його розвитку в Україні.

Найбільш значною працею В. К. Танчера є його монографія "Проблеми теорії наукового атеїзму". Професор розглядає в ній атеїзм як складне явище духовного життя, що розгортається у сфері суспільної свідомості.

В. К. Танчер відмітив, що оскільки науковий атеїзм є філософською наукою, то визначення його предмета має здійснюватися у певному співвідношенні з предметом марксистсько-ленінської філософії, охоплювати якусь частину тих найбільш загальних законів об'єктивного світу, які вивчає ця філософія, зберігаючи при цьому щось специфічне, властиве тільки йому.

У системі суспільної свідомості атеїзм співвідноситься з різними її формами, приймаючи вигляд окремих концептуальних напрямків, сутність і зміст яких, на думку професора, визначається тією формою, в яку, "як один із аспектів, входить атеїстичне заперечення надприродного".

В. К. Танчер розглядав вплив атеїзму на різні форми суспільної свідомості, зокрема на мораль і мистецтво.

С. І. Присухін, д-р філос., доц.
ДВНЗ "Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана", Київ, Україна

О. Й. ФИЛИПОВИЧ ЯК РЕПРЕЗЕНТАНТ АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В КИЇВСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Передовсім маю нагоду озвучити пошанування і подяку моїм викладачам Володимирі Карловичу Танчеру та Олександрі Йосиповичу Филиповичу. Незабутні лекції В. К. Танчера та семінарські заняття, які проводив старший викладач О. Й. Филипович, стимулювали до наукового пошуку і значною мірою вплинули на формування моїх наукових інтересів. Саме семінари з О. Й. Филиповичем можна було вважати тим джерелом знань з історії релігій, біблеїстики тощо, яке "зімало" обмеження навчальної програми наукового атеїзму та вело нас, студентів філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка, до академічного релігієзнавства. Уже пізніше ознайомився з біографією Олександра Йосиповича, а також із низкою його наукових праць, зокрема "До питання про структуру релігійної свідомості" [1], "Освещение проблем смысла жизни в курсе "Основы научного атеизма" [2], що дозволило ще раз "перевідкрити" для себе цього неординарного викладача і дало підстави поділитися своїми враженнями про нього.

Відомо, що Олександр Йосипович Филипович народився у 1928 р. у селі Рибне Косівського району Івано-Франківської області. Зростав в Прикарпатті, краю, багатому своєю історією, духовними традиціями, патріотичними настроями і прагненням до істини і справедливості. Після закінчення середньої школи вступив на історичний факультет Чернівецького державного університету, згодом продовжив навчання в аспірантурі Інституту філософії Академії наук України, де досліджував філософські та суспільно-політичні погляди українських мислителів кінця XIX – початку XX ст. І. Франка, Ю. Федьковича та ін. Проте, як згадує його товариш і колега проф. А. М. Колодний, захистити дисертаційну роботу йому не вдалося, тому що з погляду ідеології радянської науки вона була "занадто націоналістичною".

Після повернення в Чернівці Олександр Йосипович працював в обласному управлінні культури, проявив себе як організатор просвітницької роботи, здібний лектор, який пропагував цінності духовних традицій Буковини, намагався плекати всебічно розвинуту особистість і захищати гідність людини як особи. Виступав невтомним пропагандистом наукового світогляду, на якому має ґрунтуватися духовний світ особистості. Згодом був призначений директором краєзнавчого музею, який отримав нове дихання і перспективи розвитку з непересічним директором – справжнім вченим, істориком, патріотом, закоханим у свій край і відданим своїй справі. У 1970 р. О. Й. Филипович долучається до педагогічної діяльності – викладає гуманітарні дисципліни в Чернівецькому державному університеті, ще пізніше мав нагоду викладати в Омському інституті інженерів залізничного транспорту.

Після повернення в Україну в 1975 р. став працювати ст. викладачем Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка. Власне, у цей час, працюючи на кафедрі наукового атеїзму (згодом – кафедрі релігієзнавства), Олександр Йосипович виявив себе як

мудрий науковець, релігієзнавець, який не принижував себе критиканством феномену релігії на догоду педагогічно-ідеологічній номенклатурі. Його наукова і викладацька позиція відповідала принципам свободи совісті і необхідної толерантності в спілкуванні зі студентами, які представляли різні країни, різні політичні позиції і релігійні вподобання.

Коло науково-релігієзнавчих інтересів О. Й. Филиповича охоплювало проблеми безсмертя в християнстві, дослідження особливостей православних і католицьких обрядів, дослідження іудаїзму як національної релігії, дослідження феномену іморталізму, дослідження феномену релігійної свідомості, її складових і змістових характеристик тощо. Є всі підстави вважати, що візитівкою творчих здобутків О. Й. Филиповича в аналізі релігійної свідомості стала праця "До питання про структуру релігійної свідомості", яка містила важливі науково-методологічні висновки як щодо виокремленої структури релігійної свідомості: "Релігійна свідомість як на теоретичному, так і на буденному рівнях утримує в собі три найважливіших концептуальних піделементів: а) ідеї про надприродні суб'єкти (Бог, сатана, дух) – теолого-демонологічний піделемент; б) ідеї про природу і суспільство – природно-соціологічний піделемент; в) ідеї про сенс життя людини на Землі і вічне безсмертя її в потойбічному світі – антропо-іморталістський піделемент" [3, с. 6], так і щодо висвітлення питання про особливості і зміст релігійної свідомості в навчальному курсі з релігієзнавства: "Розміщення елементів релігії в певній послідовності орієнтує дослідників на певну послідовність в їх дослідженні, а викладача релігієзнавства на послідовність при їх розгляді в навчальному матеріалі... починати потрібно з дослідження релігійних уявлень про природу і суспільство, потім – про місце і роль людини в світі і лише після цього досліджувати піделемент надприродного" [3, с. 8].

Після виходу на пенсію О. Й. Филипович не полишав релігієзнавчої праці, брав активну участь у діяльності Української асоціації релігієзнавців, пам'ятав і при зустрічах підтримував добрим словом своїх колишніх студентів.

Свій земний шлях О. Й. Филипович завершив 07.05.2005 р., але продовжує бути прикладом невтомного вченого на шляху до істини та відданого своїй справі педагога, цілісності світогляду і працелюбності якого допомогли професійно відбутися багатьом українським викладачам і релігієзнавцям, до яких належу і я.

Список використаних джерел:

1. Филипович О. Й. До питання про структуру релігійної свідомості / О. Й. Филипович // Питання наукового атеїзму. – Вип. 12. – К., 1976.
2. Филипович О. И. Освещение проблем смысла жизни в курсе "Основы научного атеизма" / О. Й. Филипович // Вопросы атеизма. – Вип. 20. – К., 1984.
3. Филипович О. Й. До питання про структуру релігійної свідомості [Електронний ресурс] / О. Й. Филипович. – Режим доступу: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39244/2005_34_1.pdf?sequence=1, вільний.

Ю. О. Стрелкова, канд. філос. наук, доц.
Інститут дизайну, архітектури та журналістики, Київ, Україна;
МАУП, Київ, Україна

ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ НЕООРТОДОКСАЛЬНОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Складний, суперечливий етап європейської історії періоду Першої світової війни та повоєнного часу характеризувався розмаїттям не лише соціально-політичних рухів і доктрин, а й невизначеністю, пошуковістю стану тодішньої теологічної думки. Ситуація зумовлювала і потребу для послідовників нового теологічного руху неоортодоксії визначити своє місце в духовному та релігійно-філософському просторі початку XX ст. По суті, представникам діалектичної теології довелося виборювати і відстоювати свою позицію, з одного боку, в протистоянні з так званими ліберальними теологами, які намагались подолати протилежність між розумом і Одкровенням, вірою та знанням, церквою і світом шляхом замирення, своєрідної гармонізації цих протилежностей. Як зазначав Й. Л. Громадка, ліберальна теологія "представляла собою спробу того, щоб християнин був здатний справитись з новою ситуацією, в яку потрапило людство в сучасну епоху" [1, с. 29]. З іншого боку, боротьба велась і проти затятих послідовників М. Лютера, теологів-традиціоналістів, які чинили супротив будь-яким нововведенням і виступали за принципове розмежування віри і релігійної практики та всіх інших сфер людського життя.

Слід зазначити, що ліберальні теологи були не лише супротивниками, а й попередниками діалектичної теології, адже більшість фундаторів останньої пройшли у своєму розвитку своєрідний "ліберальний вишкіл", засвоюючи основні "ліберальні" ідеї, щоб пізніше піддати їх жорсткій критиці і не в останню чергу на основі цієї критики вибудувати свої власні теологічні вчення. Як і

неоортодокси початку XX ст., ліберали століття попереднього також прагнули до оновлення протестантизму, правда, спираючись значною мірою на постулати гегелівської і кантівської філософії та звинувачуючи при цьому представників протестантської ортодоксії, зокрема Ж. Кальвіна і М. Лютера, в непослідовності. Наприклад, Адольф Гарнак наголошував на недостатній рішучості Лютера у справі реформування християнського віровчення. Тому, спираючись на напрацьоване фундатором протестантизму і розвиваючи його, водночас вважав за необхідне "звільнити" Євангеліє від наступних історичних деформацій та нашарувань з метою набуття "простої віри".

У XIX ст. виникла потреба в принципово новому світогляді, який би відповідав ідейно-духовним запитам епохи. Тому на зміну лютеранській та кальвіністській ортодоксії приходить просвітницька парадигма модерну, що суттєвим чином вплинула на становлення ліберальної традиції в протестантській теології, біля витоків якої стояв Фрідріх Шлеєрмахер. Саме ним були розроблені основні принципи оновлення протестантизму в новому соціокультурному контексті та на новій ідейно-світоглядній основі. Значний внесок у справу перетворення ліберальної теології у провідний напрям в рамках протестантизму зробили також А. Річль, А. Гарнак, А. Герман, Е. Трельч та ін.

Список використаних джерел:

1. Громадка Й. Перелом в протестантской теологии / Й. Громадка. – М. : Прогресс, 1993. – С. 29.

КРУГЛИЙ СТІЛ
"НАУКОВА ТА ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ ВІДДІЛЕННЯ "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО"
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ: СУЧАСНИЙ СТАН"

І. Г. Богдашевський, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРОТИСТОЯННЯ, ЄДНІСТЬ ЧИ МИРНЕ СПІВІСНУВАННЯ:
АВТОКЕФАЛІЯ ПО-УКРАЇНСЬКИ

Так склалося, що в останній рік у житті України надто багато політики і релігії. Навесні 2018 року, після зустрічі з патріархом Варфоломієм, президент України Петро Порошенко надіслав йому звернення із проханням про надання українській церкві томосу. Його підтримала Верховна Рада та ієрархи УПЦ КП й УАПЦ: "Підтримати звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні." [1]

Після низки попередніх рішень Синод Константинопольського патріархату приступив до надання автокефалії.

Таким чином, за сприяння президента та парламенту була створена Православна Церква в Україні, яка отримала Томос про автокефалію і шанс стати єдиною Помісною церквою. "...Однодумно визначаємо та проголошуємо, щоб уся Православна Церква, що перебуває в межах політично сформованої та цілковито незалежної держави України разом зі Священними Митрополіями, Архієпископіями, Єпископіями, монастирями, парафіями та всіма в них церковними установами... існувала віднині канонічно автокефальною, незалежною та самоврядованою, маючи Першого в церковних справах і визнаючи кожного канонічного її Предстоятеля, який носить титул "Блаженніший Митрополит Київський і Всієї України" [2].

Ці події стали топовими в нашій державі і викликали широкий та неоднозначний резонанс у суспільстві. Влада гарантувала захист прав і свобод всім віруючим: тим, хто долучиться до новоствореної Православної Церкви в Україні і тим, хто залишиться в УПЦ. Але всупереч очікуванням, консолідації українського православ'я не відбулося. Натомість, була порушена релігійна рівновага, що вилилося в протистояння між конфесіями.

Єдина на той час, канонічна церква в Україні відмовилася брати участь в процесі отримання Томосу про автокефалію. Причиною було названо невідомість священницьких і єпископських хіротоній в ПЦУ, зняття анафемі з Філарета (Денисенка) та Макарія (Малетича) та відновлення їх у сані неканонічним способом. "...Українське питання безпосередньо пов'язане з такими ключовими для православної еkleзіології поняттями, як апостольське спадкоємство, ікономія і її межі, улаштування Православної Церкви на вселенському рівні, соборність і першість. Обґрунтована тривога за збереження неушкодженого апостольського спадкоємства в Церкві у зв'язку з прийняттям Синодом Константинопольського Патріархату в євхаристійне спілкування осіб, які не мають законної хіротонії..." [3].

Українську православну церкву стали називати "структурою країни-агресора", і мільйони вірян не в змозі зрозуміти, чому їх перетворили практично на ворогів своєї держави. Нез'ясованим досі лишається і статус УПЦ: на одній території існують дві паралельні церкви, два митрополити Київських, а Константинополь ситуацію не коментує.

У самій ПЦУ теж почалося протистояння: боротьба за владу і сфери впливу. Предстоятель УПЦ КП Філарет, вважаючи себе патріархом і не бажаючи відмовля-

тися від владних амбіцій, пішов в жорстку опозицію до митрополита Єпіфанія (Думенка), а згодом вийшов зі складу об'єднаної церкви, відновив УПЦ КП і скасував визнання ПЦУ. Свої дії він мотивував тим, що митрополит Єпіфаній не виконав попередніх угод про поділ влади в ПЦУ, які були укладені між ними в формі усної домовленості перед Об'єднавчим собором у грудні 2018 року. До того ж Філарет розчарувався в Томосі, заявивши, що нова Українська церква не отримала справжньої автокефалії, натомість стала залежною від Константинопольського патріархату, "...визнає головою Святіший Апостольський і Патріарший Вселенський Престол" [2]. До того ж вона не визнана жодною помісною церквою світу, окрім Константинополя. "...Це не є автокефалія. Це повне підпорядкування української православної церкви Константинопольському патріарху" [4].

І знову перед вірянами постали питання без відповіді: одних обурило непатріотичність і амбіційність Філарета, а інші були шоковані тим, що їх патріарха, який десятки років декларував незалежність Київської церкви та вів її до автокефалії, найближчі соратники оголосили старим, що вижив з розуму.

І все це відбувається на тлі публічних звинувачень, поділу майна, боротьби за храми і судових тяжб.

Після виборчих перегонів ситуація в країні дещо заспокоїлася: новий президент В. Зеленський задекларував дистанціювання держави від церкви, конституційне право кожного вільно сповідувати свою релігію і закликав предстоятелів церков до діалогу: "...аби віра єднала, а не розділяла українців. В єдності – наша сила і наше майбутнє!" [5]. Але це затишило уявне, тому що проблема не розв'язана, а лише відстрочена.

Наразі маємо в Україні три церковні гілки, які перебувають у протистоянні одна до одної: ПЦУ під керівництвом митрополита Єпіфанія, УПЦ, яку очолює митрополит Онуфрій, і УПЦ КП з предстоятелем Філаретом.

Останньою новиною серед церковних подій стало визнання ПЦУ Елладською православною церквою. Чи піде цей процес далі, і як він вплине на релігійну ситуацію в Україні, покаже час. Прогнозувати тяжко, адже, навіть, всередині самої грецької церкви не все так однозначно: частина ієрархів виказала незгоду з рішенням свого Собору і сприймає ПЦУ як неканонічну структуру. Висловлюються думки про необхідність скликання предстоятелів усіх помісних церков для того, щоб соборно розв'язати українське питання.

Православна церква в Україні позиціонує себе як церкву національну, а отже пріоритетну, що відразу переводить всі інші церкви в другорядні. У публічному просторі тривають взаємні звинувачення і суперечки, хто є більшим патріотом, а це – розділення суспільства, загострення конфлікту, релігійна криза, дорога в нікуди.

Майбутнє українського православ'я в значній мірі залежить і від того, чи буде держава втручатися в справи релігії чи дасть можливість конфесіям самостійно вирішувати питання церковної розбудови. Функція держави – гарантувати суб'єктам релігійного процесу дотримання визначеного Конституцією рівного ставлення до різних конфесій, а також законного права ві-

руючих і релігійних громад вільно обирати свою юрисдикційну належність [6].

Створенням ПЦУ розпочато процес переформатування православної мапи України. Але питання свободи совісті і свободи віросповідання є дуже чутливим і делікатним. Тому наразі необхідно розумно шукати прийнятні точки дотику, нормалізувати міжконфесійний діалог і увійти в русло мирного співіснування задля спокою в Україні, яка за останні роки пережила багато потрясінь. До того ж від міжконфесійного миру в державі залежить питання національної безпеки в її гуманітарному вимірі.

Резюмуючи, хочу процитувати слова, що прозвучали нещодавно у Львові під час XII Екуменічного соціального тижня, де богослови та журналісти обговорювали питання єдності українського православ'я після Томосу: "У дні боротьби за Томос у багатьох склалося враження, що з виданням цього історичного документа об'єднання відбудеться само собою.

Сьогодні всім вже стало зрозуміло, що миттєвої консолідації не відбудеться. Об'єднавчі процеси будуть тривати не один рік. А реальне об'єднання відбудеться не раніше, ніж обидві сторони усвідомлять незворот-

ність змін і будуть готові поступитися, прощати і шукати спільне рішення на основі компромісу" [7].

Список використаних джерел:

1. Постанова Верховної Ради України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2410-viii>. – Назва з екрана.
2. Ecumenical Patriarchate, Патріарший І Синодальний Томос Надання Автокефального Церковного Устрою Православній Церкві В Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.patriarchate.org/-/patriarchikos-kai-synodikos-tomos-choregeoseos-autokephalou-ekklesiastikou-kathestotos-eis-ten-en-oukrania-orthodoxon-ekklesian?_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_language=uk_UA. – Назва з екрана.
3. Відділ зовнішніх церковних зв'язків УПЦ. Про недійсність хіротонії українських розкольників і неканонічність "Православної церкви України" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://vzcz.church.ua/2019/10/08/pro-nedijisnist-xirotonii-ukrajinskix-rozkolnikov-i-nekanonichnist-pravoslavnoi-cerkvi-ukrajini/>. – Назва з екрана.
4. Дивіться наживо брифінг Філарета [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.youtube.com/watch?v=wmLW_9ucYII. – Назва з екрана.
5. Володимир Зеленський : Твіттер [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://twitter.com/ZelenskyyUa/status/1155422559057432581>. – Назва з екрана.
6. Конституція України, стаття 35 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#n4272>. – Назва з екрана.
7. Про моделі об'єднання Київської церкви говорили богослови у Львові [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/culture/theology/77392/. – Назва з екрана.

Л. А. Виговський, д-р філос. наук, проф.

Хмельницький університет управління та права імені Леоніда Юзькова, Хмельницький, Україна

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО ЧИННИКА НА ПРОЦЕС УТВЕРДЖЕННЯ ПУБЛІЧНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ

У всі часи релігія і політика прямо чи опосередковано були пов'язані між собою. Ця взаємодія насамперед зумовлювалася реалізацією в соціумі їх соціальних функцій. Варто зазначити, що чітко простежується певна "дзеркальність" між основними структурними елементами політики (політична свідомість, політична діяльність, політичні відносини, політичні організації) та релігії (релігійна свідомість, релігійна діяльність, релігійні відносини, релігійні інституції та організації). Найбільш схожі їхні основні функції, де потрібно передусім виокремити регулятивну та інтегративну функціональність. Саме їх реалізація слугує забезпечуванню стабільного функціонування конкретної суспільної системи засобом збалансування інтересів людей та спільнот.

Оскільки релігія є формою суспільної свідомості, то її вплив на суспільство здійснюється утвердженням в спільнотах відповідних світоглядно-ідеологічних принципів та цінностей. Тому Церква обґрунтовує та пропонує віруючим людям певну систему духовних цінностей. Очевидно, що вони те ж (прямо чи опосередковано) впливають на зміст та форми політичної діяльності в державі, а тому певним чином формують ставлення та дії людей до влади, опозиції тощо.

Зрозуміло, що політичні режими завжди використовували релігійний чинник з метою збереження та утвердження влади. Зокрема, Церква протягом багатьох віків утверджувала у суспільній думці те, що "всяка влада від Бога". І політичні структури впливають на релігію передусім засобом формування законодавчих меж її функціонування, визначенням правового становища релігійних інституцій та організацій в державі. У свою чергу, релігійний чинник через духовно-релігійні принципи та ідеали може суттєво впливати на зміст та форми політичного процесу.

У наш час для мирян релігія часто є ідеологічним засобом осмислення власних потреб, інтересів та цілей. Це дозволяє їм на такій платформі об'єднуватися в суспільні рухи та політичні організації. Тому релігійні структури беруть важливу участь в процесі політичної соціалізації своїх прибічників. І хоча Церква по визначенню відноситься до неополітичних агентів політичної соціалізації людей, але вона має можливість впливати на ціннісні орієнтації та установки людини або безпосередньо (через недільні школи, проповіді тощо), або опосередковано (через релігійне виховання в сім'ї тощо).

Не секрет, що в сучасних умовах в багатьох країнах світу Церква стає досить ефективним інструментом політичної мобілізації мирян, чинником їх політичної ідентифікації. Крім того, релігійні організації починають формулювати власну політичну позицію. Зрозуміло, що це викликає відповідну реакцію з боку політичних структур. Такі процеси нерідко провокують порушення законодавства, що регулює державно-церковні відносини, прав та свобод людини й громадянина тощо. Тому Парламентська асамблея Ради Європи, занепокоєна таким станом справ у сфері взаємодії релігії та політики, 27 січня 1999 року прийняла документ "Рекомендація 1396 з релігії та демократії". У ньому підкреслювалося, що "розв'язання релігійних проблем не є справою політиків", а релігії, своєю чергою, "не повинні посісти місце демократії або домагатися політичної влади" [1, с. 24].

Оскільки публічна політика є формою легітимного політичного процесу, що відбувається між політико-адміністративною системою та інституціями громадянського суспільства з метою узгодження на засадах консенсусу політико-управлінських рішень щодо розв'язання актуальних для спільного соціально-значущих проблем. Зрозуміло, що потреба в такій політиці насамперед зумовлюється тим, що в сучасних умовах і держа-

ва, і громадянське суспільство змушені апелювати до рядових громадян, оскільки демократична форма управління передбачає схвалення та суспільну підтримку обраного варіанта політичних рішень та дій. Тому державна політика стає ефективною тільки тоді, коли реалізується як через суспільство, так і через державні інститути публічної влади. Вони, намагаючись досягти підтримки та стану мобілізації суспільства для розв'язання тих чи інших проблем, змушені використовувати сучасні методи впливу на процес формування громадської думки. Публічна політика є необхідною умовою існування демократичної держави та одночасно постає головним атрибутом розвинутого громадянського суспільства.

Релігійні інституції та організації як складова громадянського суспільства нині змушені звертати увагу на важливість власної соціальної діяльності і місії. Тому (найчастіше) виступають за активну участь вірян у розв'язанні суспільно-значущих проблем. Тому більшість релігійних організацій змушені переосмислювати свою суспільну роль в соціумі, форми і методи її реалізації.

Очевидно, що такий підхід потребує кардинального переосмислення сутності самої людини в історії людства. Тому особистість конфесії вже прагнуть розглядати як суб'єкта, стрижня та мети суспільства. А це вимагає поважати особистість разом із її універсальними та невід'ємними "людськими правами". Логічно, що такий методологічний підхід вимагає перегляду та переосмислення як змісту, так і форм суспільної діяльності віруючих. Тому в християнських церквах нерідко піднімаються питання участі віруючих людей в публічній політиці. Крім того, розглядається можливість створення віруючими власних політичних партій, незалежних від держави та адміністрації профспілок, а також форм боротьби віруючих за свої громадянські права. "Нові функції, – слушно зазначає відомий релігієзнавець Л. Филипович, – які не притаманні класичній природі Церкви як інституту, що перебуває в опозиції до влади кесаря і звик до глухої оборони ба навіть підпілля в епоху деспотій – індивідуальних, класових, партійних, нині змінюють саму церкву. Вона стає іншою: з пасивної, залежної, наляканої, безініціативної, забобонної перетворюється у своєрідний двигун українського суспільства" [2, с. 67]. Як результат, нині більшість церков вважають своїм обов'язком активно виступати на захист прав і свобод громадян у випадках, коли діюча своїми діями зумовлює погіршення соціально-економічного положення віруючих та інших громадян, або вдається до обмеження задекларованих конституційних прав та свобод особистості. Той факт, що "місія Церкви є духовного порядку, насправді не протиставляє її світові. Надія на вічне спасіння та змагання (діяльне прагнення) до підтримки людей – це різні речі, і варто це пам'ятати, однак вони не роздільні, адже саме на землі, в історії, в конкретних умовах життя кожна людина готує, вирішує і наперед переживає свою вічну долю. Несправедливість, визиск, нещасття, які в межах суспільства нерідко консоліднуються у справжні "структури гріха", є великими ворогами людини, бо вони впливають на моральну поведінку людини, позбавляють її гідності особи, перешкоджають їй здійснити своє покликання"[3, с. 15].

В цьому контексті необхідно відзначити прагнення римо-католицької церкви зробити своїх віруючих повноправними учасниками процесу управління державою. Вона здійснює пошук нових і повніших форм участі в публічній політиці громадян-християн та нехристиян. "Життя демократії, – зазначають її ієрархи, – не може бути ефективним без активної, відповідальної та щирої участі кожного з нас" [4, с. 1].

Нагадаємо, що такий підхід був узаконений ще рішеннями Другого Ватиканського собору. В його документах, зокрема, зазначено, що "миряни не повинні відмовлятися від участі в громадському житті, в економічній, соціальній, законодавчій, адміністративній та культурній сферах, маючи на меті на особистому та державному рівні пропагувати суспільне благо" [3, с. 1]. Тому в обов'язок католиків входить пропагування та захист таких суспільних цінностей як громадський порядок і мир, свобода і рівність, повага до людського життя та довкілля, справедливість та солідарність, тобто тих засад, котрі виступають фундаментом громадянського суспільства.

Цікаво зазначити, що частина православного духовенства, особливо парафіяльна, в принципі не зацікавлена в підвищенні рівня соціальної активності своїх мирян. Це пояснюється тим, що з соціально-активними віруючими працювати набагато складніше. Адже спокійніше мати справу з віруючими, які дотримуються лише трьох речей: моляться, слухаються і дають гроші. Тому "егоїстичні інтереси духовенства часто домінують над його душ пастирськими обов'язками, через що ініціативи згори щодо створення на парафіях мирянських осередків завершується створенням "кишенькових" утворень – слухняних і безініціативних" [5, с. 4].

Таким чином, релігійні інституції та організації виступають суттєвим фактором публічної політики, що слугує демократизації життя суспільства на засадах християнських цінностей. Церква прагне формувати соціально активну позицію віруючих у справі відстоювання ними своїх громадянських прав на засадах утвердження принципів, які передбачають в першу чергу свободу слова, гласність, відсутність монополії на засоби масової інформації, політичний плюралізм, реальний розподіл влад, законодавче закріплення зміни політичних еліт засобом встановлення певного строку перебування при владі виборних та призначених осіб, що в кінцевому підсумку прямо служить інтересам розвитку та утвердженню публічної політики в Україні.

Список використаних джерел:

1. Рекомендація 1396 з релігії та демократії // Людина і світ. – 1999. – № 8. – С. 24–32.
2. Филипович Л. О. Трансформація функціональності релігії в сучасну добу: причини і наслідки / Л. О. Филипович // Релігія в проблемах її структури і функціональності : наук. зб. / за ред. проф. А. Колодного. – К. : Інтерсервіс, 2016. – С. 60–67.
3. Суспільна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – 300 с.
4. Йозеф Кардинал Ратцингер, Тарнісіо Бертоне. Миряни і політика. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті / Йозеф Кардинал Ратцингер, Тарнісіо Бертоне // Арка. – 2003. – № 7 (65). – С. 1, 4–5.
5. Кирич Ю. Важливий нерв громадського життя / Ю. Кирич // Арка. – 2003. – № 6 (64). – С. 4.
6. Журавський В. Релігійні чинники у політичному процесі України [Електронний ресурс] / В. Журавський // УНЦПД. – Режим доступу: <http://www.ucipr.kiev.ua/publications/religiini-chinniki-u-politichnomu-protsesi-ukraini> (10.12.2013)
7. Коваль І. В. Взаємодія церкви та інститутів громадянського суспільства: політологічний аналіз: дис. ... канд. політ. наук: 23.00.02 / І. В. Коваль. – Івано-Франківськ, 2007. – 196 с.
8. Конституція України № 254к/96-ВР від 28.06.1996 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?page=1®=254%EA%2F96-%E2%F0> (26.03.2014).
9. Рибачук М. Громадянське суспільство і церква [Електронний ресурс] / М. Рибачук // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – Вип. 5. – Режим доступу: <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/pidruchnuku/21/4.pdf>. (11.01.2014).
10. Телешун С. Що таке публічна політика? [Електронний ресурс] / С. О. Телешун // Відкриті очі. – Режим доступу: http://www.vidkryti-ochi.org.ua/2012/12/blog-post_26.html
11. Чальцева О. М. Публічна політика: теоретичний вимір і сучасна практика : монографія / О. М. Чальцева. – Вінниця : ФОП Барановська Т. П., 2017. – 336 с.
12. Яцишин У. Роль церкви і духовенства у виборчому процесі України / У. Яцишин // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – 2011. – Вип. 23. – С. 128–133.

М. В. Волошин, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРАВОВА ТА РЕЛІГІЙНА НОРМИ: ОКРЕМІ АСПЕКТИ СПІВВІДНОШЕННЯ

На сучасному етапі розвитку правової та релігієзнавчої наукової думки виникає гостра необхідність у застосуванні міждисциплінарного підходу у дослідженнях наявної проблематики в межах згаданих наукових галузей. Незважаючи на секуляризований характер політики більшості держав, релігійна сфера суспільного життя не оминається увагою законодавців. Однією з основоположних функцій держави виступає забезпечення прав і свобод людини і громадянина. Зважаючи на це, у законодавстві демократичних держав на конституційному рівні визначається гарантування забезпечення права особи на свободу совісті та віросповідання. У правозастосовній діяльності норми Конституції визнаються нормами прямої дії. Однак, з метою деталізації правового статусу релігійних громад та окремих віруючих і висвітлення державних гарантій щодо забезпечення безперешкодної діяльності релігійних організацій у правовому полі, державне законодавство може включати в себе окремі нормативно-правові акти відповідного змісту та спрямування.

Під час теоретико-правового аналізу законодавства про свободу совісті та нормативно – правових актів, що приймаються в межах окремої релігійної організації, постає питання щодо визначення виду та змісту норм, що у них містяться. Адже, з одного боку, такі норми є правовими, проте, з іншого боку – вони мають особливий характер їх спрямованості на регулювання відносин, що виникають у релігійному житті людей. Тому метою нашого дослідження є виокремлення суттєвих ознак правової і релігійної норми та здійснення співвідношення зазначених норм з огляду на їх характерні ознаки.

У науковій юридичній літературі норма права визначається як загальнообов'язкове, формально визначене правило поведінки загального характеру, встановлене або санкціоноване державою і забезпечується всіма юридично обґрунтованими заходами і засобами державно-правового впливу [1, с. 340]. Норма права виступає регулятором суспільних відносин, що офіційно закріплює міру свободи і справедливості відповідно до суспільних, групових та індивідуальних інтересів (волі) населення держави [2, с. 283].

Ураховуючи зазначений уніфікований підхід до визначення правової норми, що сформувався у юридичній науці, слід констатувати, що у сучасній доктрині продовжує панувати позитивістський підхід у праворозумінні. Наразі залишається чинним догмат класичного юридичного позитивізму, сформульований Джоном Остіном, який визначає право як наказ суверена, якому має коритися більша частина суспільства, а гарантією такої покорності виступає здійснення з боку суверена відповідних примусових заходів [3, с. 152]. Формою вираження правового припису за позитивістським підходом виступає норма права, у якій визначається воля держави щодо регулювання відповідної сфери суспільних відносин. Підтвердженням вищезазначеного виступає "тріада" ознак норми права, визначена О. В. Зайчуком та Н. М. Оніщенко. Зокрема, згадані науковці серед інших ознак норми права визначають такі:

1. Правова норма пов'язана з державою. Вона являє собою владний припис, що встановлюється чи санкціонується державою та відображає її волю.

2. Норма права має владний характер. Вона визначає важливі державні та суспільству відносини і регулює їх.

3. Це правило поведінки, що визначає модель можливої та необхідної поведінки суб'єктів, яка відповідає інтересам суспільства та держави [4, с. 369].

Ураховуючи викладене, слід зауважити, що незважаючи на панування позитивістського підходу у праворозумінні, у сучасній науці спостерігається більш широке тлумачення категорій "право" та "норма права", у зміст яких включається як воля держави, так і нормативно виражені суспільні очікування щодо регулювання існуючих суспільних відносин. Проте, ключовими ознаками норми права залишаються її формальна визначеність та загальний характер. Науковці також сходяться у погляді, що у нормі права відображається воля держави, що забезпечується можливістю застосування з її боку заходів примусу.

Екстраполюючи зазначений підхід на площину релігійних відносин, можна стверджувати, що він зводить нанівець будь-яку можливість назвати систему норм, що регулюють поведінку учасників релігійних відносин, системою норм права. Адже такі норми у більшості сучасних демократичних країн є сепарованими від державного правового регулювання і не забезпечуються державним примусом. Невже за таких обставин ми маємо відмовитись від дефініції "канонічне право", замінивши її на категорію "канонічне нормування"? Така тенденція наразі також спостерігається в юридичній науці, представники якої виокремлюють релігійні норми в окремий різновид соціальних норм, таким чином включаючи їх правову природу [4, с. 342]. Тому для вичерпного визначення сутності категорії "релігійна норма" звернемось до її характеристики.

Слід зазначити, що згаданий нами вузько детермінований підхід до визначення поняття релігійної норми породжує низку проблем у процесі встановлення її ознак. У науці релігійними вважаються норми, що регулюють відносини у сфері релігії та між різними релігіями, специфічні культові дії, засновані на вірі в існування Бога [2, с. 236]. Тобто в цьому разі йдеться про внутрішнє релігійне нормативне регулювання. Серед ознак релігійних норм виокремлюють такі, що:

- формуються на підставі релігійних уявлень;
- є обов'язковими щодо дотримання для суб'єктів, що сповідують певну релігію та здійснюють опосередкований вплив на поведінку суб'єктів інших релігійних течій;
- є джерелами релігійних норм є священні тексти;
- можуть бути результатом нормативної діяльності релігійних організацій; спрямовані на врегулювання внутрішньої та зовнішньої релігійної діяльності суб'єктів релігійних відносин;
- є аксіоматичними та аксіологічними; формують сакральну традицію;
- мають стабільний характер [5, с. 231].

Норми, що регламентують зовнішній аспект діяльності релігійних організацій, тобто – відносини, суб'єктами яких виступають церква та держава іменуються у доктрині релігійно – правовими. Такі норми визначаються як акт-документ, який містить церковний канон або іншу релігійну норму, що переплетена з нормами моралі і права, санкціонована державою для надання їй загальнообов'язкового значення і забезпечена нею [2, с. 244]. Тобто знову ж таки – обов'язковою ознакою, що визначає правовий характер релігійних норм виступає умова їх державного санкціонування. Однак під час детального аналізу такого визначення помічається наяв-

на в ньому внутрішня суперечність. Зокрема, автор цієї дефініції О. Ф. Скакун допускає визнання норми внутрішнього релігійного права джерелом релігійно – правової норми як такої, що має бути санкціонована державою. Отже, у такому разі все ж ідеться про можливість наявності релігійних правових (а не виключно соціальних) норм поза державним законодавчим регулюванням. Такий підхід до розглядуваної проблеми є цілком виправданим, адже релігійна правова норма не має жодних ознак, які б відрізняли її від звичайної правової норми, окрім ознаки суб'єкта, який створює та вводить у дію ці норми. Для правових норм таким суб'єктом виступає держава в особі органу законодавчої влади, а для релігійних правових норм цим суб'єктом виступає вищий (зазвичай – колегіальний) орган церковної влади. Проте концептуально як правова, так і релігійна правова норма є загальнообов'язковим правилом поведінки, що є формально визначеним та має загальний характер.

Однак, слід зазначити, що не всі релігійні норми є релігійно – правовими. Тому, визначаючи належність тієї чи іншої норми релігійного характеру до певного виду, слід звертати увагу на наявність у неї такої ознаки як санкціонування з боку компетентного органу релігійної влади. Наприклад, на шостому Вселенському соборі 692 року було зведено воедино частково затверджений на попередніх соборах канон біблійних Книг. Канонічне правило, таким чином, набуло ознак релігійної правової норми. Але таке санкціонування не передбачало автоматичного отримання статусу релігійних правових норм всіма положеннями, що містяться в текстах Святого Письма. Та-

кий статус ці положення отримували лише за умови подальшого посилення на них у змісті правових актів, що приймалися християнською церквою соборно.

Ураховуючи вищевикладене, слід зробити висновок про те, що категорії релігійної та правової норми можуть існувати як окремо одна від одної, так і в співіснуванні, утворюючи особливий вид норм, якими є релігійні правові норми. Саме ці норми лягають в основу релігійного канонічного права, яке цілком справедливо можна вважати самостійною галуззю права. Дослідження юридичної природи релігійних правових норм дає змогу піддати критиці позитивістський підхід до визначення норми права як такого загальнообов'язкового правила поведінки, що санкціонується виключно з боку держави. Аналіз норм релігійного права дає змогу встановити динаміку розвитку такого права протягом всього історичного процесу становлення церкви як важливого інституту громадянського суспільства.

Список використаних джерел:

1. Теліпко В. Є. Універсальна теорія держави і права : підручник / В. Є. Теліпко. – К. : БІНОВАТОР, 2007. – 512 с.
2. Скакун О. Ф. Теорія права та держави : підручник / О. Ф. Скакун. – 4-те вид. – К. : Алерта, 2016. – 528 с.
3. Остін Джон / Джон Остін // Юридична енциклопедія : у 6 т. Т. 4 : Н-П ; відп. ред. Ю. С. Шемшученко. – К. : Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 2002. – 368 с.
4. Теорія держави і права. Академічний курс : підручник / за ред. О. В. Зайчука, Н. М. Оніщенко. – К. : Юрінком Інтер, 2006. – 688 с.
5. Релігійні норми як соціально-правотворчі чинники суспільства / І. В. Міма // Альманах права. 2012. – Вип. 3. – С. 230–233.

Т. В. Гаврилук, д-р філос. наук, доц.
Національна академія статистики, обліку та аудиту, Київ, Україна

РОЛЬ КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА У ФОРМУВАННІ ОСОБИ ВЧЕНОГО-РЕЛІГІЄЗНАВЦЯ

Світ, який відкривається сучасній людині через досягнення науки, захоплює своєю величчю, нескінченністю, вічністю та загадковою таємничістю, яка притягує до себе дух та розум людини. Можливо саме ця його таємничість спонукала людський розум уявити за видимою природою всесвіту невидиму її сутність, а прагнення висловити цю схоплену сутність знайшло своє вираження в різноманітності релігійних уявлень та вчень. Вивчити ж релігію в усіх її формах, а потім зрозуміти її природу та виявити її джерела в людській душі, як зауважує Корнеліс Петер Тіле [1, с. 8], покликані філософія релігії та релігієзнавство. Обсяг внеску в розкриття феномену "людина – релігія", який здійснено вченими кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, складно виразити у короткому повідомленні. Адже, починаючи з 50-х років минулого століття, коли в усіх вищих навчальних закладах України було введено обов'язковий нормативний курс з основ наукового атеїзму, релігія в усіх формах її прояву стала об'єктом наукового дослідження. Під керівництвом В. К. Танчера, який очолював кафедру релігієзнавства протягом тридцяти років, була сформована наукова плеяда українських дослідників релігії, актуальність робіт яких і сьогодні не викликає сумніву. Саме ними були сформовані основоположні принципи академічного релігієзнавства та закладений діапазон досліджень в якому релігія вивчається від сутнісної її природи до особливостей її функціонування в соціальному та екзистенційному вимірі людини. Найкращі традиції, закладені радянськими вченими, діалектично включені в роботу кафедри і до сьогодні.

Справедливим буде зауважити, що кафедрою релігієзнавства формується певний тип особи українського вченого-релігієзнавця, у якому поєднується глибинний запит щодо трансцендентних вимірів людського духу з виваженим критичним дослідженням форм його прояву. Адже досліджувати ту чи іншу релігію виключно в раціональному контексті, поза емоційним включенням в її буття, хибує набуттям поверхових висновків, особливо, враховуючи те, що релігійні переконання завжди мають велике аксіологічне значення, в них нерідко виражається сенс життя віруючої людини. Учений-релігієзнавець, отже, через розуміння феномену віри піднімається до аналізу його прояву в структурах індивідуальної та суспільної свідомості та далі до форм соціального буття релігії. Зокрема, розкриваючи сутність феномену київського християнства, Євген Харьковщенко констатує: "акт віри і є тлом внутрішньої інтуїтивної екзистенційної релігійності, що зводила світосприйняття і системи цінностей не до комплексу логічних понять, а через символ, образ, міфологеми сприяла формуванню духовності, психологічного клімату нації, специфіки її ментальності, багатству індивідуального живого типу, особистості" [3].

Особливо гостро постає проблема формування певного типу особи вченого-релігієзнавця в сучасних умовах поліконфесійного буття. Як слушно зауважує Олена Предко, "загострення інтересу до феномену релігійної віри в сучасній теоретичній думці викликано появою міжрелігійних суперечностей, намаганням зберегти саме свою релігійну ідентичність. При цьому часто ці процеси сприяють появі нових соціальних ризиків, релігійних конфліктів. Ідеться про проблему Іншого, де релігійна віра передбачає радикальну асиметрію між Я та Іншим,

або про філософію діалогу і пов'язаних з ним питань відповідальності, довіри, що конституують, в свою чергу, принцип толерантності як конструкт взаєморозуміння, поваги, сприйняття іншого з іншою вірою" [2, с. 26–30.]. У такий ситуації вчений не лише досліджує феномен буття віруючого в дихотомії "Я – Інший", але і формує культуру толерантності, через тлумачення та опис феномену релігійної свідомості та релігійної істини.

Процес формування культури вченого-релігієзнавця, як і будь-якого вченого, починається в студентських аудиторіях, коли молода особа приймає рішення присвятити себе дослідженню релігій та триває протягом усього наукового життя вченого. Соціально-культурні виклики зумовлюють необхідність бачення актуальних запитів сьогодення та пошуку відповідей на них. Оскільки, будь-яка сфера наукового знання набуває форми власного існування із її злетами та падіннями, однією із задач, яка завжди стоїть перед науковцем, є вдале залучення методів дослідження та методологічних підходів до її дослідження. Останнє завжди перебуває в полі зору викладачів кафедри релігієзнавства. Олександр Сарапін констатує, що в 2013 році, "наявність у вітчизняному науковому співтоваристві полярних

методологічних стратегій" наголошує на тому, що їх "наявність є свідченням інтелектуальних зрушень у вітчизняному релігієзнавстві, приводом для появи аргументованих дискусій, виважених пропозицій та концептуалізацій і, можливо, обґрунтованих новацій" [4].

Отже, на кафедрі релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка здійснюється не лише ґрунтовне дослідження феномену релігії, але й формування особливого типу вченого-релігієзнавця, який відповідає і специфіці досліджуваного предмету, і викликам сьогодення.

Список використаних джерел:

1. *Борозенець Т. А.* Релігієзнавство : навч. посіб. / Т. А. Борозенець, Т. В. Гаврилюк ; за ред. І. Ф. Надольного. – К., 2013. – 185 с.
2. *Предко О. І.* Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості [Електронний ресурс] / О. І. Предко // Вісн. Київ. ун-ту імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2012. – Вип. 109. – С. 26–30. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2012_109_9
3. Науковці та богослови про ідею софійності української культури та Київської церкви [Електронний ресурс] // Православ'я в Україні. – Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/data/naukovci-ta-bogoslovi-pro-ideyu-sofiynosti-ukrayinskoyi-kulturi-ta-kiyivskoyi-cerkvi-audio.html>
4. *Сарапін О.* Роздуми про теперішній стан вітчизняного релігієзнавства: чи варто уникати полярних релігієзнавчих стратегій / О. Сарапін // Філософська думка. – 2013. – № 6.

**Р. А. Горбань, д-р філос. наук, доц.
Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв, Косів, Україна**

ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ХАРАКТЕР ВІЙНИ МІЖ РОСІЄЮ Й УКРАЇНОЮ В КОНТЕКСТІ КОНФЛІКТУ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

У правовому дискурсі конфлікт розглядається як зіткнення протилежних інтересів, позицій, поглядів, цілей і способів їх досягнення, що виникає за умови: по-перше, достатньої вагомості суперечностей, по-друге, конкретних "кроків", здійснених з ініціативи однієї зі сторін, що засвідчать зазіхання на інтереси іншої сторони, з боку якої має відбутися негативно забарвлена реакція. Це спричиняє інцидент, який відіграє роль каталізатора в конфлікті та постає тоді, коли для цього створені необхідні умови [1, с. 59–60].

Отже, якщо розглядати війну між Росією й Україною у правознавчих термінах як конфлікт інтересів, то постає необхідність з'ясувати щонайменше: 1) природу конфлікту; 2) період, протягом якого створювалися умови для виникнення збройного інциденту; 3) роль релігійного й етнічного чинників у конфлікті.

Натомість у термінах когнітивної лінгвістики концепт "війна" в українській мові являє собою складне ментальне утворення. У лексикографії "війна" – це організована збройна боротьба між державами, суспільними класами тощо [2, с. 186]. Морфологічно слово "війна" розкладається на іменник "вій", етимологічно пов'язаний зі словами "вія", "повіка" [3, с. 396, 408], і частку "на", яка вживається в значенні імператива "бери", "візьми" [2, с. 700].

В українській міфопоетиці Вій – це міфічна істота, найстрашніший і найсильніший представник злої сили з повіками до землі, який живе під землею і призначений сатаною керувати чортами [4, с. 93]. Вій – головний персонаж повісті Миколи Гоголя "Вій". Якщо для росіян цей твір – лише жакхлива літературна казка, породжена хворобливою уявою генія "малоросійського походження", якого вони парадоксально вважають "батьком реалізму" своєї "великої літератури" [5, с. 369], то для українців гоголівський Вій – уособлення надпотужної концентрації зла, від якої не захищають ні стіни християнського храму, ні молитва, адже ця сила здатна опанувати

навіть сакральний простір Церкви. Як зауважує Є. Маланюк, тотальність сили зла Гоголь відчув на чужині, "тортурований духовою пустотою", коли "отрута Петербургу, міста туманів і примар, міста підступної імітації Європи" – вже зробила своє" [5, с. 374–375].

Між зауваженими понятійно-лексичним і образним вимірами концепту "війна" постає вимір реальності українського сьогодення: тисячі знищених "конфліктом інтересів" унікальних людських життів наших сучасників і наших співвітчизників, тих, кому повіки закрила війна, тих, кого ми не знали, і тих, кого знали особисто, знали, якого кольору їхні очі.

Наразі різні політичні й соціокультурні спільноти, а також науковці, церковники, журналісти як в Україні, так і за її межами генерують неоднакові версії, інтерпретуючи події, пов'язані з анексією Криму й окупацією Донбасу Російською Федерацією. Керуючись, кожний по-своєму, об'єктивністю й неупередженістю, ці тлумачення впливають на масову свідомість і витворюють когнітивний вимір війни, в якому "конфлікт інтерпретацій подій перетворюється на окремий збройний інструмент" [6, с. 48].

Намагаючись встановити природу збройного конфлікту між Україною і Росією, який розпочався 2014 року з анексії Кримського півострова й отримав визначення гібридної війни, доцільно було звернутися, з одного боку, до популярної концепції "зіткнення цивілізацій" американського соціолога та політолога Самуеля Гантінгтона, викладеної у праці з відповідною назвою "Зіткнення цивілізацій" (1996), а з другого – до його опонента французького історика, філософа та богослова Антуана Аржаковського, який у книзі "Росія–Україна: від війни до миру?" (2014) обіцяє спростувати теоретичні положення свого супротивника на засадах "нової епістемології" на матеріалі російсько-українського конфлікту, оскільки нібито знає "богословсько-політичний" спосіб його вирішення [8, с. 17].

Натомість Аржаковський пропонує квазінауковий текст, вражений інформаційними вірусами історіософського, культурологічного, духовного характеру, які дезорієнтують читача, і замість обіцяного "богословсько-політичного ключа" до вирішення російсько-українського конфлікту він отримує відповідь, що конфлікту немає. Цей гібридний богословсько-політичний дискурс, може, і не заслуговував би на увагу, якби, поперше, своїм генотипом не виказував кривий зв'язок із великодержавним клерикально-олігархічним гібридом, що дозволяє розглядати його як продукт нових технологій ведення гібридної війни агресором, подруге, не позначив у теорії Гантінгтона головні акценти, до яких слід придивитися пильніше, щоб знайти відповідь на поставлені питання, позаяк американський соціолог запропонував цивілізаційний підхід до висвітлення перспектив російсько-українських відносин, який Аржаковський наполегливо намагається спростувати, як відверто помилковий.

Стверджуючи, що нові війни виникають між цивілізаціями і передусім це війни за культурну ідентичність, Гантінгтон щодо України і Росії помиляється лише в проведенні демаркаційної лінії цивілізаційного розколу. Ця лінія пролягає не через центр України, як стверджує американський вчений [7, с. 251–259], а державним кордоном, що відділяє християнську незалежну Україну від православної тоталітарної Росії, яка всупереч цивілізованому міжнародному праву і християнським заповідям підступно порушила цей кордон.

Російсько-український конфлікт є, з одного боку, конфліктом постколоніальним – між колишніми колонією і метрополією, з другого боку – цивілізаційним; предметом боротьби в ньому виступає культура. Цей конфлікт є антагоністичним, тобто непримиренно ворожим, оскільки в такому типі конфліктів важливим чинником виявляється релігія, його не можна вирішити ні домовленостями, ні компромісами. Цивілізаційний конфлікт більш давній, він існує від часів появи на південно-східному горизонті українських земель нового агресивного сусіда. Конфлікт імперських амбіцій виник на межі XVII–XVIII століть за гетьманства Івана Мазепи і вилився у його протистояння з Петром I, зокрема в орієнтації обох правителів на Європу.

В обох конфліктах – і постколоніальному, і цивілізаційному – точиться запекла боротьба за етнорелігійну ідентичність українців, тому постають питання української мови, як основи формування етнонаціонального світогляду і культурно-історичної спадщини Київської Русі, тобто періоду української історії, в який заклалися засади християнського світогляду, що, з одного боку, об'єднує сучасні українські церкви спільною традицією, а з другого – об'єднує Україну з Європою спільними християнськими цінностями. Отже, головними об'єктами, на які спрямована зброя агресора в когнітивному вимірі гібридної війни, стають українська мова й українська історіософія. Україна має захищати свою мову та свою історіософію, як основу етнонаціональної й етнорелігійної ідентичностей, позаяк їхня втрата спричиняє денаціоналізацію, яка веде до деградації, духовного, культурного, політичного й економічного занепаду. Тому одним із перших кроків до перемоги можна вважати здобуття автокефалії Православної Церквою України, адже отримання Томосу від Вселенського Патріархату дозволило об'єднати українські церкви в єдину помісну Церкву і спростувати стереотипний розподіл України на Схід і Захід. Томос показав західному світу, де насправді проходить кордон між цивілізаціями, а також те, що російські війська уже п'ятий рік ведуть активні бойові дії не на кордоні з Україною, а на кордоні Європейського світу.

Список використаних джерел:

1. Марченко О. В. Комунікативна культура юриста : навч. посіб. / О. В. Марченко. – Дніпропетровськ : Інновація, 2015. – 200 с.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і доп.) / уклад. і гол. ред. В. Т. Бусел. – Київ ; Ірпінь: ВТФ "Перун", 2005. – 1728 с.
3. Етимологічний словник української мови : в 7 т. Т. 1: А–Г / гол. ред. О. С. Мельничук. – Київ : Наукова думка, 1982. – 634 с.
4. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури : словник-довідник / В. В. Жайворонок. – Київ : Довіра, 2006. – 703 с.
5. Маланюк Є. Ф. Гоголь – Гоголь / Є. Маланюк // Книга спостережень. Статті про літературу. – Київ : Дніпро, 1997. – С. 369–382.
6. Світова гібридна війна: український фронт / за ред. В. П. Горбуліна. – Київ : НІСД, 2017. – 496 с.
7. Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантінгтон. – Москва : АСТ, 2003. – 603 с.
8. Аржаковский А. Россия – Украина: от войны к миру? / А. Аржаковский. – Париж : Пароль и Силанс, 2014. – 304 с.

Д. М. Калач, канд. філос. наук, доц.

Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова, Вінниця, Україна

ДОСЛІДЖЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

У відносинах між християнськими церквами в Україні відбувається посилення напруженості, викликаного розгортанням конфліктів, зумовлених не лише міжконфесійними суперечностями, а й обставинами політичного, економічного та соціального характеру. З втручанням Томосу про автокефалію для Православної Церкви України, релігійна ситуація стала ще складнішою. Також особливої значущості ця тема набуває в умовах гібридної війни та агресії, в якій релігійна складова відіграє не останню роль. В умовах розбудови громадянського суспільства діалог стає регулятором оптимізації міжконфесійних відносин, прогнозування і попередження релігійних конфліктів. Відносини між християнськими конфесіями в сучасній Україні безпосередньо залежать від міжцерковних тенденцій у межах світового досвіду. Визначимо окремі кроки щодо мінімізації загострення міжконфесійних конфліктів. Перший – послідовне та систематичне виховання толерантного ставлення один до

одного, релігійної свободи, адекватного реагування на нові релігійні явища та процеси, які є продуктами інших культур, викладання релігієзнавства у вищих навчальних закладах. Другий полягає у розв'язанні проблем майнового характеру та дискусійних питань навколо культових споруд, що породжують міжконфесійну напругу й заважають розпочати конструктивний діалог. Третій пропонує пошук правових шляхів розв'язання суперечностей, що стимулює християнські конфесії до відкритого діалогу.

У працях українських дослідників висвітлюються різні шляхи впровадження діалогу у міжконфесійних відносинах. При цьому сам діалог вченими осмислюється як необхідний засіб гармонізації міжконфесійних відносин, актуальність якого посилюється в умовах сучасних трансформаційних змін у всіх сферах людського життя. У свою чергу, проблеми міжконфесійного діалогу досліджували М. Бабій, В. Бондаренко, В. Бодак,

Л. Виговський, П. Ганулич, С. Здіорук, А. Колодний, Г. Попов, Л. Филипович та ін. Особливої уваги заслуговує аналіз праць науковців, де відображено проблеми міжконфесійних відносин в нашій державі та посткомуністичних країнах, а також дослідженням, де розглянуто питання налагодження міжконфесійного діалогу та державно-церковних стосунків. Ґрунтовні дослідження з окресленої тематики були виконані В. Єленським, І. Кондратьєвою, О. Предко, О. Саганом, П. Саухом, Є. Харьковщенком, З. Швед, В. Лубським. Значний внесок у розкриття особливостей сучасних міжконфесійних відносин в Україні здійснили науковці А. Колодний, П. Яроцький, О. Кисельов, А. Кобетяк, В. Бутинський, Ю. Чорноморець чиї роботи було присвячено ключовим проблемам діалогу між християнськими церквами; еkleзіологічним основам канонічного права Православної Церкви та формам їх застосування при отриманні автокефалії; особливостям екуменічних позицій християнських церков у межах міжконфесійного діалогу; розкриттю ролі й місця толерантності в міжконфесійному сенсі в сучасному українському суспільстві. Проблеми теорії діалогу в системі міжконфесійних відносин знайшли своє відображення у дослідженнях А. Арістової, В. Климова, С. Продивус, В. Шевченка, О. Шелудченко та ін. Трансформаційні процеси у православ'ї були об'єктом дослідження низки дисертаційних робіт, зокрема, Л. Прокопчука, Н. Ішук, Ю. Недзельської, А. Марчишака та ін. Говорячи про культуру міжконфе-

сійного діалогу сьогодні, можна припустити, що справжня культура – духовна і релігійна, а культура без релігії – псевдокультура, її сурогат. Ось чому в цьому контексті настільки актуальним є третя складова – суспільство. Саме суспільство є тим природним середовищем конвергенції, де здійснюється взаємодія Церкви та культури.

Порозуміння релігійних конфесій в сучасному українському суспільстві – процес складний, а нерідко і болючий, але у світлі останніх подій, особливо важливий і потрібний. В умовах поліетнічної України та наданням автокефалії православної церкві України та, з великою кількістю різних релігійних і культурних традицій, тільки діалог і співпраця різних конфесій, культур, та людей може стати тією "національною ідеєю", яку ми шукаємо; точніше було б назвати її загальнонаціональною ідеєю.

Список використаних джерел:

1. Арістова А. Ризики міжконфесійного діалогу / А. Арістова // Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства : наук. щорічник // за заг. ред. А. Колодного, Г. Попова, Л. Филипович, М. Бабія. – Київ : Світ знань, 2007. – С. 36–38.
2. Бистрицький Є. Конфлікт культур і методологія толерантності / Є. Бистрицький // Філософська думка. Єдність світу і розмаїття культур : Матеріали круглого столу українських та російських філософів – 2011. – № 4. – С. 102–118.
3. Кобетяк А. Критерії та межі толерантності у міжконфесійних стосунках / А. Кобетяк // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : Міжн. наук.-практ. конф. (28–29 травня 2014 р.) / за заг. ред. В. І. Докаша. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 52–57.

К. В. Козар, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ГЕНДЕРНІ ДОСЛІДЖЕННЯ У РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

Актуальність гендерних досліджень у сучасному релігієзнавстві полягає у збільшеному, на сьогодні, інтересі до фемінізму у релігієзнавстві та популярністю спіритуального руху саме серед жінок. Матеріали конференцій і досліджень почали істотно збагачуватися методологічними й аналітичними ресурсами категорії "гендер". По-перше, це зумовлено тим, що вивчення релігії більше не проводиться виключно представниками чоловічої статі. По-друге, ще з ХХ століття жінки у релігійному вимірі стали об'єктом пильної уваги дослідників. Міждисциплінарні гендерні дослідження дають нам зрозуміти, що жінки, їх духовний досвід гідні самостійного вивчення. Проте під час вивчення виникають проблеми методологічного та епістемологічного характеру стосовно того, як саме необхідно вивчати жінок та їх специфічний релігійний досвід.

Водночас категорії, що вже використовуються дослідниками, вимагають перегляду, на чому наполягає фемінізм та гендерна теорія. Тут мова йде про перетворення андроцентричної основи знання. Феміністська теорія також виводить на поверхню ряд аналітичних питань і складнощів в області релігієзнавства: фіксується панівний "маскулінний" погляд на релігію і релігійні практики. Водночас жінка розглядається як суб'єкт, що випадає з теорій і релігієзнавчих досліджень, одночасно не являючись суб'єктом побудови й конструювання цих теорій. Відповідно до цього наявні теорії повинні бути схильні до гендерної критики, мета якої – дати голос жінці та жіночому досвіду. Ми розуміємо, що "сучасна гендерна теорія є мультипарадигмальна й інтердисциплінарна сфера знання, яка найбільш активно заявила про себе в соціології, релігієзнавстві та філософії" [1, с. 385]. Саме тому необхідність гендерних досліджень у релігієзнавстві виступає досить очевидною.

На нашу думку, основною причиною того, що гендерні дослідження до теперішнього часу так слабо представлені в українських соціальних науках, є те, що духовна віра та знання мають сакралізований характер, який обмежує дослідника у прояві сумнівів щодо тих чи інших релігійних догм та обрядів. Сучасні дослідники однак стають свідомі того, що внесення гендерної рівності не тільки в соціально-політичну сферу, але і у сферу духовності, є вимогою часу.

Якщо звернутися до історії, то релігія та теологія ввійшли в поле гендерних досліджень лише у другій половині ХХ століття, з 1960-х років. В західних університетах гендерні дослідження релігії розвивалися та розвивається переважно в межах культурної антропології й гендерної теорії, а також академічної дисципліни під назвою "феміністська теологія", предметом уваги якої є гендер, його конструкції й стосунки з Божественним.

Таким чином, феміністська та гендерна теорії, котрі активно застосовуються для вивчення релігії, тяжіють до здійснення коригування традиційних релігійних понять та теорій при визначенні релігієзнавчих парадигм. Наприклад, О. Кузнецова пише про те, що "Джун О'Коннор у своїй статті "Епістемологічного значення феміністських досліджень в релігії" підсумовує п'ять моментів, які визначають контури феміністських досліджень" [2, с. 119]. Власне, ідеться про використання герменевтики підозр, що визнає андроцентричний зміст джерел; увагу до релігійної історії жінок поряд з іншими маргіналізованими групами; критику та трансформацію встановлених понять, особливо універсальних і андроцентричних уявлень про суб'єктивність людини; відмову від способів виключення навчання; саморефлексивне дослідження припущень та ідеологічних зобов'язань, заради уникнення появи нових ортодоксальних тверджень.

Тобто гендерні дослідження у релігієзнавстві використовують інструментарій та ключові поняття гендерної теорії. А саме: гендер, ідентичність, сексуальність, суб'єктивність, сексизм, гендерний егалітаризм. Сюди також додаються і категорії класичного богослов'я, такі як: Бог, віра, духовність, священство, ординація та інші. Важливо зазначити й тих, кого вважають класиками гендерних досліджень у релігії. Це Мері Делі, Джудіт Пласск, Ребека Шоп, Жаклін Грант, Марія Гимбутас, Деніз Кармоді, Розмарі Рушен та інші.

Саме завдяки гендерним дослідженням в області релігії було піднято та розв'язано низку таких проблем: викриття андроцентризму християнства; обґрунтування жінки як категорії аналізу, де жінки та їх специфічних релігійний досвід розглядається як коректний герменевтичний інструмент; вивчення нових форм релігійності, що орієнтуються виключно на жінок; розробка епістемологічних та методологічних інструментів, що призначені для заперечування андроцентричного ухилу в богослов'я та інших дослідженнях релігії.

Ба більше, феміністські дослідження пропонують враховувати також соціальні, політичні та культурні чинники, що активно конструюють релігійні явища навіть у сьогоденні. Ідеться про адекватне теоретизування відмінностей статей у релігійних контекстах, що не завжди адекватно схвалюється та здійснюється дослідниками. Тобто, ми розуміємо, що фемінізм та гендерні дослідження внесли ті інструменти, що дають можливість вивчати підняту проблематику в академічному дискурсі, в тому числі у релігієзнавстві. При цьому, акцент ставиться на необхідності врахування соціального та культурного контексту, у якому розгортається релігія. Адже гендерні моделі глибоко вкорінені у культурні та соціальні інститути, у тому числі й в релігію [3].

Це, у свою чергу, призводить до розпаду гендерних досліджень на множинні напрями та парадигми. Спираючись на Словник феміністських термінів, виданий під редакцією Летті Русаль і Шеннон Кларксон, дослідники виділяють декілька парадигм класифікації феміністських теорій: географічну класифікацію (регіональну), методологічну (за змістом та ступенем радикальності поглядів), конфесійну (традиційну) та власне феміністську (котра відповідає напрямом гендерної теорії) та хронологічну (по етапах розвитку).

Водночас існує низка проблем у гендерних дослідженнях. Деякі аспекти таких релігієзнавчих досліджень дуже часто зводяться виключно до опису або аналізу конкретних положень щодо жінок у контексті певної релігії. Позаду залишається цілий пласт нерозкритих практик та порядків, що закріплювали та змушували постілі відтворювати теперішні гендерні правила та моделі всередині релігії. Дослідники найбільше зацікавлені у визначенні власної ідентичності жінок, що зумовлено розумінням гендеру як набору певних стереотипів. Відповідно, висвітлюється певний індивідуальний досвід, що у силу такої орієнтації дає можливість зафіксувати виключно відмінності між релігійністю жінок та чо-

ловиків, та вищезгадану ідентичність. Виникає необхідність у фіксуванні та дослідженні тих аспектів, що дозволяють розкрити жіночі практики, котрі підтримують ієрархічний порядок у релігії (мова йде про "підлеглі" положення жінки та виключення її з релігійних структур), але й водночас ті, що демонструють активний опір панівному ієрархічному порядку. Тут акцент переноситься на ті інституційні порядки, що закріплюють ієрархію, а отже нерівність та дискримінацію жінок. У цьому контексті, Мері Дейлі навіть пропонувала жінкам відмовитись від інституційної релігії. Саме тому почав з'являтися та актуалізуватися спірітуальний рух, де жінки брали активну участь в осягненні феномену духовності.

Таким чином, у русі змін гендерна теорія брала участь також і у дискусіях, що стосувалися жіночої духовності (спірітуальності). Тому вже у постіндустріальному суспільстві, релігійність та духовність починають різко розходитись, адже пропонують різні форми та практики осягнення релігійності та духовності. Британська дослідниця Крістіна Аун пропонує концептуалізувати поняття "духовність" і застосовувати його стосовно жінок: "концептуалізувати феміністську духовність як життєву релігію" [2, с. 121].

Таким чином, можна зробити висновок, що сучасні гендерні дослідження у релігієзнавстві прагнуть викрити та змінити традиційну точку зору на жінку та її духовний досвід у фундаментальних релігіях. Необхідність цього полягає у зменшенні рівня наявного сексизму та появі гендерної толерантності, адже наявність гендерного егалітаризму виявляється очевидним в області релігійного досвіду та у світлі появи неортодоксальної духовності. Разом із цим, гендерна теорія у релігії перебуває у стані формування та активної внутрішньої дискусії, адже беззаперечний зв'язок простежується зі зростанням внутрішньої свободи індивіда та реабілітації жіночого статусу [4]. Тому гендерна проблематика у релігієзнавстві лише підтверджує чітке розуміння запитів суспільства, а феномен жіночої духовності та її орієнтація на альтернативну релігійність відкриває шире поле для релігієзнавчих досліджень.

Список використаних джерел:

1. Суковата В. Гендер і релігія / В. Суковата // Основи теорії гендеру. – Київ, 2004. – С. 385–426.
2. Кузнецова О. В. Гендер, релігія, духовність в релігієзнавчих дослідженнях / О. В. Кузнецова, Н. С. Смолина // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. – 2018. – Т. 13. – № 1 (173). – С. 118–127.
3. Hawthorne S. M. Feminism: Feminism, Gender Studies, and Religion / S. M. Hawthorne // Encyclopedia of Religions. – 2nd edition. – Farrington Hills, MI : Thompson Gale, 2005. – P. 3023–3027.
4. Leszczynska K. Gender in religion? Religion in gender? Commentary on theory and research on gender and religion / K. Leszczynska // Studia humanistyczne AGN. – 2016. – Vol. 15 (3). – P. 7–17.
5. Каргина И. Г. Новые религиозности: социологические рефлексии / И. Г. Каргина // Вестн. МГИМО. Социология. – 2012. – № 2 (23). – С. 186–193.
6. Усманова А. "Визуальный поворот" и гендерная история / А. Усманова // Гендерные исследования. – 2001. – № 4.

О. О. Колібан, канд. філос. наук, асист.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВАРІАТИВНА СКЛАДОВА ОСВІТНЬОЇ ПРОГРАМИ: ОСОБЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ

Згідно з пунктом 8 статті 36 Закону України "Про вищу освіту" вчена рада закладу вищої освіти затверджує освітні програми та навчальні плани для кожного рівня вищої освіти та спеціальності [1].

Відповідно, освітня програма – це єдиний комплекс освітніх компонентів, спланованих і організованих закладом вищої освіти для досягнення результатів навчання. Освітня програма визначає вимоги до рівня осві-

ти осіб, перелік навчальних дисциплін і логічну послідовність їх вивчення, кількість кредитів ЕКТС, очікуванні результати навчання (компетентності), якими має оволодіти здобувач відповідного ступеня вищої освіти [2]. Основою для розроблення освітньої програми є Державний стандарт вищої освіти відповідного рівня.

Водночас на основі освітньої програми затверджується навчальний план – один з нормативних документів закладу вищої освіти, за допомогою якого здійснюється організація навчального процесу. Навчальний план містить у собі розподіл залікових кредитів між дисциплінами, графік навчального процесу, а також план навчального процесу за семестрами, який визначає перелік та обсяг вивчення навчальних дисциплін, форми проведення навчальних занять та їх обсяг, форми проведення поточного та підсумкового контролю, державної атестації [3].

Таким чином, варіативна складова освітньої програми ОС "Бакалавр" спеціальності "Релігієзнавство" на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка забезпечується навчальним планом з галузі знань 03 Гуманітарні науки, за спеціальністю 031 Релігієзнавство за програмою Релігієзнавство, котрий, окрім обов'язкових дисциплін, містить блоки вибіркових дисциплін (спеціалізації Історія релігії та теологія, Філософія релігії та релігійна філософія).

Водночас дисципліна "Практикум з релігієзнавства", що є компонентом ОПП Релігієзнавство, дає мож-

ливість змінювати змістовну складову курсу через робочу програму навчальної дисципліни. Оскільки, відповідно до робочої програми, мета дисципліни – сформулювати цілісне уявлення студентів про практичне релігієзнавство, детально розглянути актуальні теми релігієзнавства, то тематичний план лекцій має стати складовою (70 %) та перелік тем, котрі студенти можуть обрати для розгляду (30 %). До останньої відносимо питання медіатизації та віртуалізації релігії, релігію в масовій культурі (комп'ютерні ігри, кіно, серіали) та прогнози щодо релігії.

Саме таким чином на спеціальності "Релігієзнавство" філософського факультету представлена варіативна складова робочої програми, навчального плану, і, відповідно, освітньої програми.

У перспективі подальших досліджень, на нашу думку, варто проаналізувати особливості формування та впровадження блоку вибіркових дисциплін в освітній процес підготовки бакалаврів.

Список використаних джерел:

1. Закон України Про вищу освіту [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18>. – Назва з екрана (22.10.2019).
2. Положення про організацію освітнього процесу у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. – К.: ВПЦ "Київський університет". – С. 9.
3. Навчальні плани [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://mon.gov.ua/ua/osvita/zagalna-serednya-osvita/navchalni-plani>. – Назва з екрана (22.10.2019).

О. О. Кудин, канд. філос. наук

Національний медичний університет ім. О. О. Богомольця, Київ, Україна

ІДЕОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ІСЛАМУ У СУЧАСНОМУ ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

У сучасному світі мусульманська ідеологія перебуває в смузі кардинальних змін, що зумовлюються впливом процесів глобалізації. На її нинішньому етапі відбувається істотне розширення сфери діяльності міжнародних ісламських організацій, що стало можливим в результаті технологічного прогресу в області нових засобів комунікації. Багато релігійних центрів та рухів, які орієнтувалися раніше тільки на місцеві громади, розширили свої можливості, вийшовши на глобальний рівень.

Ісламу, його традиціям та особливостям присвячені роботи Абу Аля Ал-Маудуді, С.Айрі, Р. Армура, А. Ахмедова, Г. фон Грюнебаума, В. Еленського, Г. Керімова, А. Кримського, В. Лубського, М. Лубської, А. Массе, М. Рибачука, В. Садура, Ф. Шюона та ін.

Ці автори досліджують історію виникнення ісламської релігії, особливості її функціонування в різні періоди розвитку людства, головні характеристики віровчення, священних текстів та ін.

Деякі автори відмічають, що суперечності між конфесіями, зокрема в Україні, мають давнє історичне коріння, являються відображенням загального стану демократичних процесів, обумовлених специфікою перехідного періоду від тоталітаризму до громадянського суспільства. Разом з тим ці конфлікти підтримуються і сучасною важкою політичною та економічною ситуацією в світі, розв'язанням проблем власності на культові споруди, боротьбою за сфери впливу в релігійному житті [2].

Мусульмани всього світу відчувають щодо Заходу недовіру і ворожість, які в своїх крайніх проявах виливаються в вигляді національного і міжнародного тероризму та екстремізму. Великою мірою такого роду ненависть пов'язана з недавніми подіями в Афганістані, Сирії, Ірані, антиіракськими санкціями та тривалими бомбардуваннями цієї країни.

Однак на ідеологічному рівні ворожнеча породжується через вплив модернізації ісламського суспільства та кризи влади світських правлінь, діючих на основі західноєвропейської моделі. Законність таких режимів, часто встановлених світською воєнною елітою, ставиться під сумнів багатьом ідеологічним догматам ісламу та нерідко піддається нападам зі сторони воюючих прихильників ісламського віровчення.

Сьогодні мусульманський світ складається з незалежних національних держав, в багатьох з яких існують світські правління, та діє юридична система, основана на Європейській моделі.

Відносини з Заходом зумовлювали недавню історію багатьох інших мусульманських країн, зокрема, впливових нафтопереробних держав Близького Сходу. Спочатку створенні на основі західних концепцій, ці країни зараз володіють власними ресурсами. Саудівська Аравія, Кувейт та ОАЕ модернізували свою політичну систему в рамках традиційних особливостей.

Деякі вчені вважають, що реакція мусульманського світу на економічне, політичне і культурне домінування Заходу слід віднести до характерних рис арабської ку-

льтури і до особливостей ісламської релігії. При наявності розмаїття в арабському світі, тим не менше, мусульман об'єднує віра, хоча і виникають її різні інтерпретації. С. Гантінгтон обґрунтовує положення про "зіткнення цивілізацій" і в контексті суперечок про ісламську або західну загрозу. Йдеться про несумісність ісламської ідеології й таких цінностей доби модерну і постмодерну, як демократія, секуляризація, права людини [5].

Немає сумніву в тому, що мусульмани всього світу продовжать формулювати свій відгук на виклик глобалізації зсередини своєї ідеологічної спадщини, що була настільки творчою і живою у минулому.

Населення земної кулі становить у наші дні приблизно 5,7 млрд чоловік, мусульман з них приблизно одна п'ята, тобто 1,7 млрд. У світі існує 44 держави, де більшість населення становлять мусульмани.

Збільшилися випадки переходу в цю релігію представників інших конфесій. У Німеччині, наприклад, де мусульманська община налічує 3,7 млн членів, іслам прийняли 100 тис. німців. У Франції, де проживають 2,5 мільйона шанувальників пророка Мухаммеда, корінних французів припадає на частку 500 тисяч [3].

Практично в кожному великому європейському університеті працюють вчені мусульмани самого різного походження, займаючись викладанням і дослідженнями у всіх сферах науки. У мусульманському світі також є університети, і скрізь освіта розглядається як вищий державний пріоритет. Вихід арабських країн на світову політичну арену обумовлений особливим геополітичним положенням країн мусульманського світу [4].

Необхідно зазначити, що іслам – наймолодша зі світових релігій. Іслам – строго монотеїстична релігія і заперечує християнський догмат про Трійцю.

Незабаром після появи іслам розпався на шиїзм і суннізм. Шиїти (більш ортодоксальні, їх меншість) визнають імам-халіфами лише Алідів (нащадків халіфа Алі і його дружини Фатіми – дочки Мухаммеда). Суніти, поряд з Кораном, визнають Сунну (священне віддання, записане із слів родичів і сподвижників Мухаммеда) і при рішенні питання про вищу мусульманську владу (імами-халіфами) спираються на "згоду всієї общини". З іншого боку, суніти не менш ортодоксальні, оскільки, в протилежність шиїтам, заперечують наявність у людини

вільної волі. Недавня війна в Ірані, Іраці, Сирії була значною мірою війною шиїтів і сунітів.

Теоретично всі аспекти життя мусульман, як в суспільному, так і в особистому сенсі підлягають управлінню Божественного закону. Шаріат є системою Божественного законодавства, якому підлягають справи релігійної властивості, а також юридичного характеру.

Традиційний шаріат, положення якого розбивались в ході тріумфальної експансії ісламу, не передбачає вірогідності постійної численності мусульманських общин на неісламських територіях.

Джихад ("боротьба", "зусилля") не є одним зі "стовпів" ісламу, хоча в нім убачається один з найважливіших мусульманських обов'язків. Він ділиться на Великий і Малий джихад. Великий джихад – це боротьба зі злом, в яку залучені всі мусульмани протягом всього свого життя, і це особливо і традиційно підкреслюється. Малий джихад – швидше колективне, ніж персональне діяння.

Релігійна влада в ісламському суспільстві заснована на Корані і Сунні. Тут немає ієрархічної церковної організації і нічого подібного священному кліру, оскільки відсутнє таїнство. Подружні стосунки регулюються контрактом (договором). Мечеті є місцем поклоніння, але не освяченою землею.

Важливим є те, що ідеологічні образи ісламського світу, що з'являються в американській і європейській пресі, майже незмінно негативні і пов'язані з насильством. Загалом мусульмани всього світу відчують відносно Заходу обурення і ворожість, які в своїх крайніх проявах виливаються у вигляді національного і міжнародного тероризму.

Список використаних джерел:

1. Ланд П. Ислам / Пол Ланд ; ред. Е. А. Варшавская ; пер. с англ. И. А. Бочкова]. – М. : Астрель; АСТ, 2003. – 192 с.
2. Лубський В. І. Історія релігій : підруч. / В. І. Лубський, М. В. Лубська. – 2 вид. – К. : Центр учбової літератури, 2009. – 776 с.
3. Максаковский В. П. Географическая картина мира : в 2 кн. / В. П. Максаковский. – 4-е изд., испр. и доп. – М. : Дрофа. – 2008. – Кн. 1. – 495 с.; 2009. – Кн. 2. – 480 с.
4. Мирзахмедов А. Феномен ислама / А. Мирзахмедов // Социологические исследования. – № 3. – 2003. – С. 93–96.
5. Huntington S. The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order / S. Huntington. – New-York, 1996. – 368 p.

Г. М. Кулагіна-Стадніченко, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.

Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

ІНДИВІДУАЛЬНА РЕЛІГІЙНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО В ЇЇ ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ТА ДОМІНАНТНИХ КОНОТАЦІЯХ

У широкому тлумаченні під індивідуальною релігійністю православного віруючого слід розуміти ставлення віруючої особи до православ'я, специфіку присутності православної доктрини в особистій та суспільній життєдіяльності віруючого. Іншими словами, індивідуальна релігійність православного віруючого відображає роль та значущість православ'я для суб'єкта віри, визначає співвідносність впливу на нього трансцендентної (вічної) й іманентної (тимчасової, нагальної) смислових перспектив, окреслює особливості сформованого ними способу життя вірянина.

В українському релігієзнавстві найчастіше поняття індивідуальної релігійності вживають для характеристики ступеня відданості та знання віруючим сутності, дог-

матичних норм та приписів тієї чи іншої релігії. З огляду на це виокремлюють теоретичний, соціально-психологічний, обрядово-побутовий компоненти індивідуальної релігійності православного віруючого.

Для переважної більшості православних віруючих релігія до сьогодні виступає не системою поглядів, а сукупністю певних релігійно значущих дій. Найбільш консервативним та водночас панівним компонентом у структурі індивідуальної релігійності православного віруючого є обрядово-побутовий.

Окрім обрядовір'я, в Україні спостерігаємо малоросійськість та євразійський вектор концептуалізації православної доктрини. Останні значно утруднюють від-

тоювання автентичних засад релігійності православного українця, його здатність до екзистенційних виборів.

Якщо обрядовір'я виступає надто консервативним елементом індивідуальної релігійності православного віруючого, підкреслює специфічне опанування ним православного віровчення, то малоросійство та євразійство мають негативні конотації, оскільки вказують на колоніальне становище українського православ'я, формують невластиві православному українцю смисли та ідентифікації.

На відміну від обрядовір'я, феномени малоросійськості та євразійства в індивідуальній релігійності православного віруючого дотепер не знайшли належного висвітлення в українській науковій літературі, розглядаються побіжно, зокрема, – у контексті проблем ментальності, менталітету, ідентичності. Лише у деяких працях українських релігієзнавців здійснено спробу їх осмислення. Водночас явища малоросійськості та євразійства, які активно існують, експлуатуються реальною практичною діяльністю, але достатньо не артикульовані науковцями, – закладаються у підвалини національної пам'яті, руйнують зсередини автентичну індивідуальну релігійність православного українця.

Зауважимо принагідно про те, що термін "малоросійський" утвердився завдяки традиції церковного вжитку. Наприклад, Микола Рябчук у своїй праці "Долання амбівалентності. Дихотомія української національної ідентичності – Історичні причини та політичні наслідки", зауважує, що термін "Мала Русь" був "сконструйований кліриками на грецький манер, вказував на певну первинність, пріоритетність українських земель (історичного центру Русі) щодо територій пізнішого руського розселення, окреслюваних як "Велика Русь". Унаслідок історичного прецеденту та амбівалентним асоціаціям, як із Руссю, так і з Росією термін "малоросійський" прислужився задовольняти політико-ідеологічні потреби різних груп населення. Фактично концепт відображав різні політичні орієнтації, а отже, – розпливчасту ідентичність середньовічної ("новомодерної") історії України, за часів якої відбувалось "інтелектуальне виправдання різномірних лояльностей та ідентичностей", що має місце дотепер. Ліквідація української Церкви, як важливого національно-культурного маркера, загравання з українською інтелектуальною елітою та прямий її підкуп, репресії щодо інакомислення надто сприяли асиміляційній політиці двох прикордонних держав, Польщі та Росії. Тут слід погодитись з думкою про те, що лише "невелика частина українських еліт зберегла давнішу, традиціоналістську позицію, яка, втім, була радше м'якою версією асиміляціонізму, аніж якоюсь йому альтернативою. Вони так само не мали жодних ілюзій щодо окремого політичного майбутнього України,

проте плекали певну ностальгію щодо її минулого, виявляючи антикварний інтерес до історичних літописів, традиційних звичаїв, фольклорних казок та пісень, народної мови і намагаючись зберегти ці музеєфіковані скарби для нащадків". Феномен обрядовір'я в українському православ'ї, несправедливо, з цієї точки зору, названий "консервативною секуляризацією", зайвий приклад опірності віруючих індивідів нав'язуванню ментально-чужого релігійного світогляду.

Унаслідок історичних трансформацій, ідеологія малоросійськості сприяла сакралізації російської імперії, як синкретичної спільноти не лише підданих, а й вірних на чолі з Божим помазаником. Для українського православ'я це означало фатальну стагнацію в архаїчних формах цезаропапізму: "Одержавлення й політизація Російською імперією конфесійно-цивілізаційної спільноти Slavia Orthodoxa проклало шлях поступовому перетворенню русько-православної ідентичності у російсько-імперську і водночас істотно ускладнило формування української національної ідентичності". Як справедливо зауважує політолог Микола Рябчук, конфесійно-цивілізаційна, маргінальна "руськість" була підмінена етно-політичною, імперською, "російськістю", а перцепційна амбівалентність терміна "малорос" дозволила використовувати його на догоду різним, подеколи взаємовиключним, ідеологемам.

В умовах тоталітарних гонінь, новотворена "пан-руськість" стала надто зручною, вигідною самоідентифікацією православних українців під зверхністю імперського православ'я. До сьогодні більшість українців не виокремлюють себе з "руської", православно-східнослов'янської спільноти, однак не ототожнюють себе з представниками іншого, російського, етносу не лише у політичному, а й у релігійному сенсі. Засвідчене самопрезентаціями українців, функціонування терміна "православний атеїст" знаходить цілком зрозумілі паралелі в цьому контексті.

Загалом ґрунтоване на ідеократичному підґрунті євразійство визнається нині однією з найбільших історичних фальсифікацій.

Усе зазначене вище, безумовно, передбачає вивчення актуального на сьогодні впливу православ'я на світорозуміння (релігійна свідомість), світосприйняття та світовідчуття (релігійна психологія), світоставлення, формування релігійної поведінки та соціальної діяльності (релігійна практика), суб'єкта православної віри. Водночас беззаперечне зацікавлення викликає феномен автентичної індивідуальної релігійності православного віруючого, що сприяє реалізації ним "живої віри", тобто уможливорює персональне "віднаходження" Ісуса Христа у православній Церкві.

Г. С. Лозко, д-р філос. наук, проф.

Миколаївський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти, Миколаїв, Україна

ЕТНОРЕЛІГІЙНИЙ РУХ – ЗАГАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКА ТЕНДЕНЦІЯ: ПРОБЛЕМИ ТИПОЛОГІЗАЦІЇ

Під терміном "етнорелігійний рух" маємо на увазі процеси відродження автентичних язичницьких релігій у європейських країнах, які розпочалися з першої половини ХХ ст. та розвиваються й нині. Навряд чи треба вважати ці явища нонсенсом на тлі шаленої глобалізації, швидше навпаки – вони є закономірною природною реакцією на процеси асиміляції, мультикультуралізму, знеособлення націй. Отже, не варто їх ігнорувати, вва-

жати дивацтвом чи загалом виносити на маргінес, як це нерідко трапляється навіть серед науковців. Маємо, зрештою, усвідомити, що "постхристиянська" епоха, яку передбачив ще Л. Фейєрбах [1], настала.

Однак пошуки оптимальних шляхів відродження рідних релігій є тривалим процесом, адже непросто відновити втрачені духовні цінності, що впродовж цілеспрямованої тисячолітньої політики зазнали значних ет-

нокультурних деформацій. Навіть порівняно з давніми грецькою й римською (італійською) релігіями, українська (віра-спадкоємиця Русі), як і релігії інших слов'янських народів, виглядає значно більше обкраденою та незаслужено приниженою. Адже в греко-римській язичницькій спадщині досі збережені писемні джерела рідної віри, її філософія і теологія. Не кажучи вже про давню ведичну спадщину: Рігведу, Самаведу, Атхарвavedу, епос Магабхарату та ін. Ці книги, власне, і є найстародавнішим святим письмом усіх індоєвропейців. А що ж у нас? Писемні джерела, окрім християнської критики язичницьких вірувань, не збереглися. Отже, їх немає? Звертаємо увагу, немає не тому, що їх не було, а тому, що їх тотально знищували. Щоправда, маємо безцінний фольклор, але й він під впливом церкви втратив свої автентичні світоглядно-богословські смисли (напр., імена Богів змінено або спотворено, назви свят синкретизовано з християнськими "святими" та ін.), не кажучи вже про системи етики, моралі, права, які зазнали нещадної інверсії (напр., в рідній вірі вважалося, що рабом бути ганебно, у християнстві стало – похвально, те саме з язичницьким героїзмом, волею до свободи та християнським упокоренням долі, смиренням тощо). Таке руйнування споконвічних поведінкових архетипів можливо порівняти хіба що з ламанням хребта (основ!), внаслідок чого народ стає "безхребетним". Зміна релігії, безумовно, є епохальною трагедією народу. Розуміння цієї трагедії провідними європейськими мислителями кінця XIX – початку XX ст. – ось головна причина і поштовх до відродження рідних релігій.

Уперше ідею відродження рідної віри в Україні висловив Володимир Шаян (1908–1974) – український філософ і філолог, санскритолог, літературознавець і поет. 5 листопада 1943 р. він створив перший в історії релігійних орденів Орден Бога Сонця, що ґрунтувався не на світовій (аврамічній) релігії, а саме на етнічній – рідній вірі українців. Вимушена еміграція в 1944 р. не перервала його подвижницької наукової, релігійної та літературної праці. Науковий ступінь професора він отримав за дисертаційне дослідження "Індра в Рігведі", яке захистив уже за межами України. Уже в Авгсбурзі, в таборі "displaced persons" він створив "Другу фалангу" ордену, яка стала дієвим осередком поширення знань про рідну віру. Одна за одною виходили його фундаментальні праці, в яких викладено основи рідної віри: "Найвище Світло. Студія про Сварога і Хорса", "Найвища Святість. Студія про Свантевита", "Про Перуна знання таємне", "Проблема української віри", "Священний героїзм", "Українська віра і майбутнє України" та інші [2; 3]. Оселившись у Лондоні, він видавав часописи "Орден", "Світання", "Нова епоха", "Науково-літературний збірник" та ін. [4, с. 138].

У дослідженні "Проблеми української віри" В. Шаян показав логіку закріпачення духу народу шляхом примусової зміни його релігії: "Нарід, який покидає свою віру, покидає свою душу, свої ідеали. Іде на службу чужим Богам. Там може бути тільки рабом або прислужником. Такий нарід зрікається своєї духовної самостійності... Що ж сказати про мудрість народу, про його космогонію, міфологію, теологію, етику і т. д.? Не зачалася українська культура в 988 р., але пропала. Зачалася культура чужа..." [3, с. 466–471]. Уперше в історії української філософії, зокрема націософії, він зробив висновок: "Відродження нації не може бути завершене без відродження її власної віри, як виразу її відчуження Бога..." [3, 1987, с. 477].

В Україні в перші роки незалежності, коли знайомство з ідеями й працями В. Шаяна стало можливим, виникли й перші громади рідної віри

(початок 90-х років), а згодом і офіційно зареєстрована релігійна конфесія – Релігійний центр Об'єднання рідновірів України, яка за статутом є "спадкоємицею рідної віри України-Русі". Таке положення в статуті не випадкове, оскільки з'являються "підробки" під рідну віру, самодіяльні групи, які тягнуть швидше до нью-ейдж, ніж до традиції. Як і будь-яке культурне явище, етнорелігійний ренесанс, природно, зазнає ентропії.

Термін New Age (Нова ера), уперше введений Алісою Бейлі в Шотландії в 1962 р. У 80-х роках нью-ейдж уже поширився в багатьох країнах, через що виникла велика плутанина щодо типологізації та класифікації релігійних явищ, які лише на поверховий погляд здаються близькими чи схожими. Наприклад, традиційну язичницьку релігію литовців визнано "новою" релігією лише на тій підставі, що вона відроджується в наш час; український нью-ейдж під назвою РУНвіра (монотеїстичну авторську релігію Лева Силенка) часто плутають з традиційним язичництвом та ін. У зв'язку з цим існує необхідність розробки відповідного наукового інструментарію та критеріїв релігієзнавчого аналізу. Однією зі спроб такої типології є наші роботи "Боги і народи: етносоціальний вимір" [6, с. 575–582] та статті на цю тему [7].

У 1998 р. у Литві створено Світовий конгрес етнічних релігій (World Congress of Ethnic Religions), згодом перейменований на Європейський конгрес етнічних релігій – ЄКЕР), який є міжнародним форумом представників традиційних релігій Європи [8]. ЄКЕР не треба плутати з Міжнародною Язичницькою Федерацією (Pagan Federation International), яка є суто неорелігійною організацією, суттєво віддаленою від традиції [9]. З метою дистанціювання від нью-ейджерських груп, ЄКЕР відмовився від вживання слова *pagan*, яке в більшості слов'янських мов має негативну конотацію, віддавши перевагу англійському *heathenism* (природна релігія).

Варто також враховувати, що поруч з традиційним язичництвом існують і стихійні групи чи приватні особи, самопроголошені "волхви", "мольфары", "діди", "баби", "знахари", "чаклуни", яких не можна зараховувати до рідної віри тільки на тій підставі, що вони самі себе називають "рідновірами" (бо їм просто подобається це слово). Науковці, які беруть інтерв'ю в таких "рідновірів", відповідно й доходять хибних висновків щодо об'єкта свого дослідження. Адже в кожній релігії існує власна система ініціацій, як і в християнстві канонічне хрещення, миропомазання, висвячення священників тощо. Проходження ініціацій є суттєвими критеріями і для рідновірських громад. Ці критерії не можна ігнорувати. Якщо для Міжнародної Язичницької Федерації достатньо лише "кликнути" позначку на сайті – і людина стає членом організації, то в традиційних релігіях не лише існує обряд, а й правила спадкоємності, ініціальні практики для дітей різного віку і дорослих, особливо стосовно висвячення священнослужителів (волхвів і жерців).

Різняться ці релігії й метою. Наприклад, традиційні релігії Європи, які нині відроджуються, мають головну мету: зберегти самобутні нації, здатні до творчого саморозвитку серед інших народів світу засобами власних духовних культур і традицій. Їхні пріоритети – рідні традиції, тобто конкретна духовно-культурна *якість*. Мета неорелігійних груп має глобальні риси: шляхом нівеляції національних відмінностей створити універсальну релігійну (або псевдорелігійну) систему, яка еклектично поєднуючи різні, часом протилежні культури й практики, водночас послужить засобом уніфікації й знеособлення оригінальних традицій. Їхне

відверте прагнення до збільшення номінальної кількості неохристів демонструє пріоритет *кількості* над якістю.

Висновки. Відродження рідних етнічних релігій у Європі треба визнати історичним фактом, що має тенденцію до розширення. Традиційне язичництво в релігієзнавчих класифікаціях доречно відносити до категорії: *етнічні, природні, рідні, автохтонні, традиційні* релігії; і недоречно поєднувати його з неохристівськими, нью-ейджем, а надто – із псевдорелігіями (які також потребують релігієзнавчого визначення).

Традиційні етнорелігії (рідна віра) спираються на дві основні стратегії: 1) ґрунтовна критика сучасного світу в усіх його негативних глобальних проявах, у тому числі нав'язаних світовими релігіями; без цього поки що рідна віра не обходиться, оскільки саме усвідомлення народної трагедії спонукає до реабілітації рідної духовної спадщини; 2) відродження й утвердження самої Традиції як етнозберігаючого феномену в рідних віросповідних громадах, у яких вбачається альтернатива глобалізації.

Список використаних джерел:

1. Фейербах Л. Лекції о сущности религии [Електронний ресурс] / Л. Фейербах. – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000572/>.
2. Шаян В. Віра Предків наших / В. Шаян. – Гамільтон, 1987. – 894 с.
3. Шаян В. Віра Предків наших : вибрані твори / В. Шаян ; передм., упор., комент. та заг. ред. проф. Г. С. Лозко. – Київ, 2018. – 400 с.
4. Лозко Г. Орден Бога Сонця: історія та метафізика / Г. Лозко. – Тернопіль : Мандрівець. – 328 с.
5. Лозко Г. Орденська модель українського ренесансу в етнофілософії Володимира Шаяна / Г. Лозко // Наукові праці: науково-методичний журнал. – Вип. 288. – Т. 300. Філософія. – Миколаїв : Вид-во ЧДУ імені Петра Могили, 2017. – С. 10–14.
6. Лозко Г. Боги і народи: етносоціальний вимір / Г. Лозко. – Тернопіль : Мандрівець. – 2015. – 624 с.
7. Лозко Г. Автентичні етнорелігії і проблеми типології нових релігійних рухів / Г. Лозко // Вісн. Черкас. ун-ту. Серія: Філософія. – 2015. – № 31 – С. 96–106.
8. Eur(364). opean Congress of Ethnic Religions [Electronic resource]. – Mode of access: <https://ecer-org.eu/>
9. Pagan Federation International [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.paganfederation.org/about-the-pf/>

М. І. Нестерова, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДО ПИТАННЯ ПРО ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

Питання релігійної безпеки є однією з головних тем дослідження у сучасній релігієзнавчій науці. Глобалізація як процес і наростаюча тенденція нашого часу, стрімко набуває загальносвітового масштабу, породжуючи все нові і нові суперечливі наслідки. Серед багатьох складних глобалізаційних процесів особливий науковий інтерес викликає релігійна безпека, саме вона стає впливовим чинником національної безпеки держав, в тому числі й України. Одним із важливих завдань держави є забезпечення громадян правами і можливостями для задоволення своїх потреб, зокрема, духовних. Права і свободи людини не залежать від соціально-економічного устрою держави і рівня розвитку. Вони повинні надаватися кожній людині і гарантуватися Конституцією країни та національним законодавством.

Останнім часом актуальність питання міжнародних стандартів прав людини (у тому числі й щодо релігійної свободи) сильно загострилася і для нашої країни. Важливим кроком у державно-юридичному забезпеченні прав громадян України на вільний вибір свого ставлення до релігії, забезпечення свободи віровизнання було прийняття в 1991 році Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації". Передусім слід зазначити, що цей закон, власне, вперше в історії української державності визначив суб'єктами права, поряд з іншими релігійними організаціями, і релігійні громади, що зареєстровані у встановленому порядку, гарантував їм судовий захист у разі різного роду порушень їхніх прав. У Головному Законі України зазначено: "Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної..." [1], тобто в Україні існує певна законодавча база для формування правового поля, що забезпечує захист національних інтересів у сфері духовного життя суспільства. Мінімізація міжконфесійних суперечностей та гармонізація відносин між усіма конфесіями в Україні продовжує залишатися серед найважливіших пріоритетів державної політики у релігійній сфері.

Більш чітко визначеною має бути політика держави щодо сучасних неохристів, які стрімко поширюються в

Україні. Хоча загальні принципи ставлення держави до усіх релігій є одні і ті ж, проте вона та її органи не можуть не враховувати особливостей їхньої діяльності.

Визначаючи пріоритетні напрями державної політики, слід враховувати поліконфесійність українського суспільства. Відповідно до чинного законодавства, жодна з релігій не може бути визнана як обов'язкова, і встановлення будь-яких переваг та привілеїв тієї чи іншої релігії не допускається. Тому одним із важливих напрямів демократичної державної політики у релігійній сфері є неухильне дотримання принципу рівності усіх релігій перед законом, незалежно від кількості їх послідовників, тривалості існування в Україні, а також регіонів поширення. Як показує практика, непорозуміння між окремими органами державної влади та релігійними організаціями нерідко виникають не стільки через свідоме порушення чинного законодавства про релігію, релігійні організації та об'єднання, скільки через його незнання. Тому роз'яснення його основних положень серед різних категорій населення, передусім віруючих, розроблення відповідного коментаря до нього є важливим напрямом на шляху упередження його порушення, підвищення загального рівня правової культури громадян та знання основних моментів, що стосуються прав і обов'язків віруючих.

Важливим чинником, що викликає конфліктність у релігійному середовищі, посилює увагу державних органів до релігійних організацій як до об'єктів національної безпеки, слід вважати високий рівень політизації діяльності окремих релігійних громад, їх втягування до протистояння між різними політичними силами. У "Стратегії національної безпеки України", затвердженій Указом Президента України, зазначається: "В Україні суспільно-політичні події останніх років, як і в перші роки незалежності, гостро порушили проблему забезпечення національної єдності та соборності Української держави..."[2]. Розв'язання основних проблем в релігійній сфері є пріоритетним завданням в українському суспільстві, задля здійснення мирного співжиття на різних сферах розвитку і взаємодії релі-

гійних організацій, груп та об'єднань з законодавчими силами. Забезпечення спокою і вільного права здійснювати свої релігійні погляди і переконання, в межах законодавства країни, важлива умова духовного, політичного, економічного розвитку суспільства.

Список використаних джерел:

1. Конституції України. Стаття 35 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>.
2. Стратегія національної безпеки України: затверджено Указом Президента України від 12 лютого 2007 року №105/2007. Стратегічна панорама. – 2007. – № 1.

А. О. Мельниченко, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА: СИМФОНІЯ СЕНСІВ (СУЧАСНА ГРАМАТИКА)

Лінгвістичний поворот у XX столітті привів до нової інтерпретації мовних сенсів. Граматика, у якій існувала метафізика стала піддаватися верифікації та фальсифікації. Насправді ці факти спричинили та поставили багато питань в вивченні релігій та всередині саме теологічного дискурсу теж. Коли ми починаємо розглядати безмежну кількість сенсів, спираючись на певні умови існування їх, то розуміємо, наскільки важливим є точне визначення понять. На сьогодні ми розуміємо, що крайній універсалізм та релятивізм не є розв'язанням проблем, що постають в контексті філософського підходу до метафізичних феноменів. Тому слід наперед зазначити, що неможливо створити абсолютну систему понять. До цього приходять і Вітгенштейн у своїх пошуках [1]. До того ж ми розуміємо, що релігійна мова відрізняється від емпіричної, а власне історичний чи науковий підхід нічого не змінить в феномені віри [1]. Проте, релігієзнавство, що позиціонує себе як саме вивчення релігії спирається на дві граматики: наукову та релігійну, що породжує проблематику накладання одного дискурсу на інший, а також максимальну віддаленість від сенсів. Також, зазначаємо, що релігійний вислів може інтерпретуватися, як з позиції релігійної граматики, так і з позицій наукової, що ми знаходимо на ранніх етапах розвитку релігієзнавчих систем. Але при цьому і плюралізм думок також не може стати домінуючою ідеологією всередині філософії та релігієзнавства. Розуміючи, що кожна мовна структура залежно від контексту інтерпретується розбіжно, ми можемо зробити крок до того, щоб знайти відношення між однією структурою і іншою, таким чином поєднавши їх кон'юнктивно, а не накладаючи чи виключаючи. Герменевтика ніколи не буває закінченою, проте якщо людський розум має свої кордони, то і наша дескриптивна можливість теж. З цього виходить, що лише зовнішні обставини залишаються двигуном постійної пролонгації герменевтичного аналізу. Гадаємо намагається схопити можливість консенсусу в певних поняттях задля максимального скорочення дистанції інтерпретованого з інтерпретуючим [2]. Проте для нього текст є зовнішнім об'єктом, а сенс – внутрішнім. Текст завжди залишається собою. Для нас нині релігійні тексти (система висловлювань) є відображенням світоустрою крізь призму певної релігійної філософії, тому вони не можуть бути сталими і залишатися лише літерами на папері. Мовна гра в цьому випадку є складнішою за статичний об'єкт, адже він внутрішньо розвивається і проєктує нові сенси назовні. При цьому ці внутрішні зміни теж відбуваються за рахунок зовнішніх факторів: ми бачимо симфонію взаємозалежності та взаємозмінення. Квантор загальності та квантор існування в такій системі зливаються в єдину структуру, де всі предикати можуть бути як істинними для всіх х множини, так і одночасно підходити лише для однієї змінної. Це відбувається всередині однієї системи залежно від

граматики: релігійної чи релігієзнавчої (остання, окрім першої, включає історичний, антропологічний, логічний та філософський контексти, а себто академічні і наближені до наукових, тому в релігієзнавчій системі як можлива верифікація, так і не можлива одночасно).

Пошуки Арістотелевої "золотої середини" продовжуються. Проте, зважаючи на факт неможливості визначення основних понять філософії, деякі дослідники-постмодерністи приходять до того, щоб ці поняття взагалі виключати з загального дискурсу, як надумані, або штучно створені.

Ми в намаганні знайти не універсальні, але сталі системи всередині релігієзнавства. Наразі бачимо: каскад біфуркацій породжує інформаційну ентропію як міру хаосу. Чим рівномірніше знаки в розмаїтті своєму розставлені у системі, тим більша ця ентропія. Якщо казати простіше, то виходить, що хаотична система понять, яка здається нам максимально незрозумілою, насправді є розгорнутою, більш структурованою у своєму незрозумілому для нас хаосі, аніж, коли перебуває в стані "непроявленому". Тому нам потрібна вже не просто деконструкція, а щось, що перевершує її. Якщо брати за основу той факт, що знак відсилає до знаку – і так до нескінченності, то виходить, що ми просто блукаємо в лабіринті понять, для цього нам потрібна якась умовна "нитка Аріадни", тобто навіть не метод, що дозволяє пройти крізь ці поняття, а щось неохоплюване розумом, щось, що лежить в основі присутності в контексті і відбувається постійно і одночасно щомоментно. Ми вже не можемо остаточно прийти до початку початків, вийти за кордони знаків, адже створили нескінченну їх множину. В наших силах лише приміряти їх до контекстів, звужувати, виокремлювати, націлити на майбутнє. Історичний метод не є актуальним. Він просто намагається вглядатися у безмежну прірву.

Проблема полягає в тому, що ми раціоналізуємо ірраціональне, зводимо до порожнього локусу, предикатуючи його своїми уявленнями. В сучасному дискурсі, де культура стала системою знаків, текстом, вивчення та дослідження релігії можливо було б уявляти так само. Ми намагаємося віднайти повну систему, але не слід забувати про можливість формули, яка суперечить засновку цієї системи і лежить поза нею, що прямо впливає з теореми про неповноту.

Ми маємо першочергово втілювати знак факту. Значення знаку стає нашим органом. Залишаються лише символи, які зрозумілі кожному, хто володіє тим самим набором позначень що і ми. Зароджується простий зв'язок: факт-сенс цього факту – позначка цього сенсу, яка була б зрозуміла у певній граматиці вже безвідносно до факту. Ми будемо спиратися лише на позначку, як спекулятивне уособлення сенсу факту. Не слід забувати і про те, що деякі факти можуть зазначатися різними позначками, але один знак має бути приналежним

лише до певного факту. До того ж вимальовується чітка картина того, що існує також знак знаку, або знак, що висловлює відносини між іншими знаками. І сенс його має бути сталим. Так складається полотно нашого шуканого тексту. Після епохи деконструкції, від заданого та знайденого, розкладеного, та зібраного в концепти знакових систем, ми маємо продовжувати свій шлях, доки ентропія не стала тотальною. Адже в пошуках ви-токів, ми помножили кожен знак, а також, далі, виробивши хаотичну структуру з певним порядком, який як координата накладається на систему, заплуталися в ідеях, помножуючи знаки. Ми самі створили фантомні, порожні концепти з дійсних. Як тепер віднайти ті, що дійсно позначають смисли? Нам потрібно прийняти за основу, що в цій граматиці сенси будуть виражатися різними знаками, факти так еманують в поняттях. Проте знаки якраз розкривають лише один факт, як вказано вище. На жаль, знаючи про множину сенсів, завдяки Рікеру [3], ми заплуталися в тому, що наділяємо багатозначністю єдиний знак, в той самий час, як лише сенси явищ породжують різні знаки або відносини між ними. Формуючи знаки знаків ми залишаємо цю помилку і разом з нею просуваємося далі.

По-перше, було б некоректним переносити ознаки суб'єктивного уявлення на саму структуру сенсу. До того ж уявлення може постійно змінюватися, воно є

динамічним, ледь схоплюваним чуттєвим відбитком у нашій свідомості. Тому слід постійно конкретизувати його, вказувати належність та час. По-друге, час метанаративів завершився епістемологічною непевністю. Те, що висловлює саме себе крізь явища уже інтерпретоване. Та чи можемо ми спиратися на це, чи ця інтерпретація навпаки ускладнила наше пізнання. Ми стаємо заручниками популістського заточення в знаки і не бачимо, що за нами простягаються сенси явищ.

Не слід стверджувати, що існують істини, адже зміст – це не істина, не слід плутати знаки сенсів із явищами, які демонструють себе крізь них. Ми можемо визнати, що знак лише репрезентує щось, але це невідоме може являти себе і крізь інші знаки. Проте знак демонструє лише те, що демонструє, а ні на літеру більше, ніж є. Отож, ми маємо шукати різні знаки сенсів, а не шукати їх розмаїття крізь один дефінієндум.

Список використаних джерел:

1. *Витгенштейн Л.* Лекції і бесіди об естетикі, психології і релігії / Л. Витгенштейн ; пер. с англ. В. П. Руднева. – М. : Дом інтелектуальної книги, 1999. – 92 с.
2. *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод : Т. 1: Герменевтика I: Основи філософ. герменевтики / Г.-Г. Гадамер. – Київ : Юніверс, 2000. – 464 с.
3. *Рікер П.* Конфлікт інтерпретацій. Очерки о герменевтиці / П. Рікер ; пер. с фр., вступ. ст. і комент. І. С. Вдовиної. – М. : Академічний Проект, 2008. – 695 с.

О. С. Пасічник, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРО ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ВИКЛАДАННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА НА ПРИРОДНИЧИХ ФАКУЛЬТЕТАХ

Сучасний період розвитку вищої освіти в Україні характеризується зменшенням кількості годин, призначених для релігієзнавства, при цьому релігієзнавство мігрує з групи обов'язкових дисциплін до менш комфортної групи дисциплін за вибором студента (і це – вкрай випадку). З іншого боку, на думку автора, це не означає, що релігієзнавство має скласти лапки і зброю в боротьбі за душі студентів (та години в навантаженні). Тож ця стаття є розмірковуваннями автора на тему "яким має бути релігієзнавство як навчальна дисципліна" і радше є закликом до дискусії всіх зацікавлених сторін ніж набором готових рецептів.

1. З огляду на невелику кількість годин, які виділяються на природничих факультетах для релігієзнавства, доцільним видається залишити тему "релігієзнавство як наука" для самостійного опрацювання студентами. Розпочати варто не з неї, а одразу з поняття "релігія", теорій її походження і т. д.

2. Розглядаючи тему "первісні форми релігійних вірувань", варто робити акцент на трансформації зазначених форм як в більш розвинутих релігіях, так і в сучасній масовій культурі (наприклад, вказувати на тотемізм як основу уявлень про перевертництво, чи на зв'язок анімізму зі звичаєм встановлювати намогильні камені). Проте певною мірою це стосується будь-якої теми.

3. На семінарських заняттях (якщо вони передбачені навчальним планом) варто замість вузько-релігієзнавчих робіт наших улюблених класиків (М. Мюллер, В. Джеймс, Е. Дюркгайм, Дж. Фрезер та ін.) брати роботи, які розглядають не проблеми релігієзнавства взагалі, а більш конкретні теми (при цьому бажано, щоб вони були так або інакше присутні в сучасній масовій культурі).

4. Не робити акцент на датах, іменах та містах (ми ж не історики). Якщо студент знатиме (і під час заліку/ініціації проявлятиме це знання), в якому столітті відбулась Реформація, а в якому – розділення християнства на православ'я та католицизм і при цьому не переплутає послідовність цих подій, то ми можемо на цьому зупинитись і не вимагати від неофіта артикуляції всіх імен учасників цих знаменних подій (особливо – Патріарха Керуларія).

5. Замість нудної (особливо на стадії перевірки) модульної контрольної роботи доцільним видається творче завдання. Оскільки, як казав класик, найближчим до народу видом мистецтва є кінематограф, можна дати завдання зі знаходження релігійної символіки в кіно (для особливо просунутих студентів – в літературних творах). При цьому слід врахувати можливі "підводні камені" подібного завдання – зокрема, щоб їх уникнути, варто висувати чіткі формальні вимоги (наприклад – формат тексту, обсяг, дедлайн здачі, зазначити неприпустимість копіпасту, виключити з можливих кінофільмів ті, які надто явно присвячені релігійній тематиці). Також варто продумати і можливість альтернативного завдання – для тих, хто не відчуває наснаги/здібностей до творчості (варіантом такого завдання може бути конспектування кількох глав з першоджерела згаданих вище класиків).

6. Студенти природничих факультетів, як правило, зацікавлені темою атеїзму, тож варто приділити цій темі декілька хвилин. Часто пояснення однакової ненауковості як атеїзму так і релігійної віри (з огляду на принципову неможливість верифікації предмета) викликає у студентів невеличке саторі, а отже – добре запам'ятовується.

Підсумовуючи, хочеться зазначити: від старших колег мені доводилось чути, що в часи СРСР релігієзнавство (під брендом "наукового атеїзму") було обов'язковою дисципліною у ЗВО країни. Зараз ситуація інша. У сучасному світі освітні процеси піддаються постійним трансформаціям, і фактично кожна навчальна дисцип-

ліна повинна підлаштовуватись під ці зміни, щоб не втратити своє місце під сонцем. Таким чином, популяризація релігієзнавства серед природничників (у контексті більш широкого процесу популяризації релігієзнавства взагалі) є важливим завданням і викликом. Тож let's make Religious Studies great again!

В. Д. Підмурний, Г. В. Підмурна
Дніпро, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ КРИЗЬ ПРИЗМУ БІБЛІЇ

Особливостями вивчення релігії крізь призму Біблії є заходи з використанням усних і графічних коментарів Біблії заради подолання конкретних сумнівів породжених власною інформацією Біблії. Щодо особливостей вивчення релігії в Україні, то воно корелюється посланням Т. Г. Шевченка до мертвих, і живих, і ненароджених: "...Не дуріть самі себе! Учитесь, читайте, і чужому наuczайтесь, і свого не цурайтесь...". Аматори-дослідники Біблії з міста Дніпро теж прагнуть відступитися від самообману в процесі вивчення інформації потужного теоретичного джерела супутніх релігій іудеїв, християн та мусульман. Перекручування бодай-би одного слова в тексті багатостраждальної Біблії, вважають за беззаперечний факт вандалізму, а коли з неї вирваний цілий ряд томів – то це сприймають буквально за неприйнятність Біблії [1, с. 1–1765]. Тут без медитації не обійтись. Мусимо продемонструвати ряд практичних заходів здійснених тандемом дніпровських аматорів-дослідників Біблії та науковцями кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (далі – Університету).

Дніпровські аматори з київськими науковцями вперше звели фокус прискіпливого погляду на Біблію навесні 2017 року. Міжнародна науково-практична конференція "Лінгвістика фахових мов, термінознавство, переклад", яка відбулася 11–12 травня в Інституті філології Університету досягла витонченого висновку про те, що іншомовний переклад обов'язково має передати сенс перекладеної інформації, а це значить, що переклад має бути сенсативним. Від імені групи дослідників презентовано біблійський словник книги Зв'ір [2, с. 1–55], як зразковий аргумент безпрецедентного, бо саме сенсативного перекладу останньої книги Біблії – "Об'явлення святого Івана Богослова".

Вдруге, вже восени того ж року розглядали питання про досвід перекладів Біблії старослов'янською та українською мовами порядку денного Міжнародної наукової конференції "Треті Танчерівські читання "500-річчя східноєвропейського книгодрукування: релігієзнавчий аспект", яка відбулася в Університеті 20 жовтня 2017 р. Від імені групи дослідників оголошено доповідь про криптологічну суть біблійської інформації і про появу сенсативного біблійського словника [3, с. 82].

Утретє зустрілись 30 жовтня 2018 р. під час міжнародної наукової конференції IV Танчерівські читання "Роль релігії в розвитку соціального підприємництва". Від імені групи дослідників оголошено доповідь про закінчення монологу Біблії і початок спілкування з нею на її, біблійській мові. Упорядники Біблії контекстуально порадили нам виконати переклад силами установи, названої нами інститутом сенсативного перекладу. На підґрунті сенсативного перекладу Біблії мудреця середземномор'я закладена похідна релігія, названа нами прогресивною.

Учетверте, під час міжнародної конференції "5 Танчерівські читання. Вивчення релігії у Київському університеті (до 60-річчя кафедри релігієзнавства) 28 жовтня 2019 р. розглядали особливості вивчення релігії крізь призму Біблії. Від імені групи дослідників названо Київський національний університет імені Тараса Шевченка горезвісним Третім Храмом з оглядом на потужний потенціал в володінні, розвитку та поширенні релігії сенсативного перекладу Біблії.

Заради умовного спостереження за ходою наших думок запрошуємо переглянути знайому вам назубок історію про Каїна. Одного разу, відступаючи від самообману ми ошелешено заклали перед категоричним ексгібіціонізмом біблійського оповідання. Каїн – не мужик!

З цього місця рушаймо спостерігати разом. Сенсативна інформація про людину та її місце у світі відкрилась і корелюється власними книгами Біблії. Директивами Біблії неодноразово [1, с. 44, 45, 48], людину названо гендерною парою. Тобто у слово "людина" вкладено сенс суб'єкта, зціленого двома різностатевими людськими особами. Людина – це пара, купа, чета, подружжя, обов'язково різностатеве, плодове. Подружжя одностатеве, їх чета чи купа – це не людська пара. Будь-хто із нинішніх читачів-слухачів може натрапити на рядки четвертого розділу книги Буття в Перекладі нового світу, чи в подібному перекладі іспанською чи турецькою мовами [4], та взнати дослівно, що: "...Єва народила Каїна і сказала: "Я народила (створила) хлопчика з допомогою Єгови..." [1, с. 47]. Не людину народила (створила), а хлопчика. Що це помилка чи підступ? У слово "людина" Біблією вкладено сенс суб'єкта зціленого двома розвинутими різностатевими людськими особами (особою чоловічої та особою жіночої статі), а в слово "хлопчик" вкладено сенс однієї окремої нерозвинутої людської особи чоловічої статі. Скорий суд перекладачів, читацький суд, і суд слухачів виявляє недбалу байдужість до головного філософського поняття Біблії і видає хлопчика за людину. З якого дива одне поняття без найменшого вагання сприймається за інше? Маємо впевненість у тому, що дивовижа спричинена самообманом читача. Донині читачі-слухачі і тлумачі безпечно бачать в Каїнові самця, мужика, чоловіка, окрему людську особу чоловічої статі, тільки не того, ким є Каїн позначеному. Каїн – людина. Каїн – людина, а це значить, що ми мусимо бачити його суб'єктом, складеним з двох цілющих частин, хоч і під одним іменем, немов сім'ю під одним прізвищем. Людина – це колектив, а не особа. [5, с. 101]. Так і є насправді, читай вірш 17 четвертого розділу книги Генезис: "4:17. Після того Каїн мав зі своєю дружиною інтимні стосунки, і вона завагітніла та народила Еноха..." [1, с. 48]. Звертаємо увагу на те, що тільки недолугі тлумачі та убогі читачі-слухачі при першій же зустрічі справді вбили Каїна як людину. За чесного сприйняття сенсу слова людина є зрозумілим, що Каїн

– не мужик, Єва – не баба, Адам – не перший чоловік. Проте це тема окрема.

Коли фабулою Біблії подаються слова з приписом "сказав", "говорив"... тобто слова, виділені фонетичним приписом, нам помітно, що вони мають інформаційний пріоритет над іншими графічними словами. Сучаснику, зважай на виразні, красномовні і авторитетні рядки доброї вістки від Луки (Лк.8:18): "18. Тож звертайте увагу на те, як ви слухаєте, бо тому, хто має, буде дано ще більше, а в того, хто не має, заберуть навіть те, що, як йому здається, він має" [1, с. 1385]. На додаток, славновісне "Об'явлення святого Івана Богослова" (1:3) речить: "Щасливий той, хто читає вголос, і ті, хто чує слова цього пророцтва та виконує написане в ньому, бо визначений час уже близько." [1, с. 1640]. Як і в будь-якому іншому тексті Біблії, передусім мусимо слухати.

Схиляючись до теорії Платона та Аристотеля [6, с. 371–448.] ми рахуємось з правом на існування речі неодмінно в матеріальному і ідеальному стані. Спостерігаємо формальну пожертву ідеї Біблії проголошенням сентенціям, розміщеним в її графічному тексті. Отже, вважаємо, що ідея Біблії полягає в створенні власної ікони, в зображенні генеруючого поєднання, в зображенні пристрастей, а саме, у зображенні зцілення Заповіту Старого з Новим, очевидного з неймовірним, конкретного з абстрактним, матеріального з ідеальним, формального з ідейним. Красномовним прикладом є біблейська людина – чоловік з жінкою, плодотворна пара здатна до генези. Умовно кажучи – це є зерно Біблії, котре благополучно проросло. Самообман втратив свою міць, як хміль. Допитливі дослідники Біблії висловлюються про її суть тверезо, погоджуючи свої твердження з нею [7, с. 1–52]. На свіжу голову ми прагнемо охопити той обсяг філософських понять, котрим опанували наші талановиті попередники. Не більше, та достатньо для того, щоб досягти, як нині кажуть, 3D світогляду. Відсталість подолана. Ми, зарозумілі воло-

дарі проміжних інтелектуальних досягнень, ступили на ту землю, котру Мойсею випало на долю лише побачити. Саме тому мудреці середземномор'я застерегли нас, гуманітаріїв, перекладачів, читачів, слухачів, тлумачів, карколомною фразою: "Усе те нове, що було призначено вченому висловити в майбутньому, вже було сказано Мойсеєві на горі Синай". Аби не так, то ми би не заявили, що в Україні апокаліптичним успіхом одаровано аматорське дослідження та вивчення найпопулярнішого джерела релігійної теорії – Біблії. Свідками апокаліпсису є сучасники, учасники конференцій, науковці і студенти Університету. Спочатку ми підняли покрив над Біблією, а нині приступили до зведення горезвісного Третього Храму. Фактично ми перебуваємо в зародку, у початку, в опороці передбачуваної суспільно-філософської еволюції, викликаній біблейською теорією. Аматори з міста Дніпро разом з науковцями Київського національного університету імені Тараса Шевченка є головними фундаторами зведення до купи цієї ментальної споруди. Третій Храм – то є генератор перетворення потенціалу біблейської інформації в енергію людських стосунків.

Список використаних джерел:

1. Біблія. Переклад нового світу. – New York, U.S.A. : Watchtower bible and tract society of New York, Inc. Brocklin, 2014. – 1765 с.
2. Підмурний В. Д. Звір / В. Д. Підмурний, В. В. Підмурний. – Дніпропетровськ : Акцент, 2016. – 55 с.
3. Підмурний В. Д. Біблія під принциповим аспектом / В. Д. Підмурний, В. В. Підмурний // Софія : Гуманітарно-релігієзнавчий вісн. – Київ : ВПЦ "Київський університет". – 2018. – № 1 (10). – 90 с.
4. Бытие. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bibleonline.ru/bible/rst66/gen-4/>
5. Підмурна Г. В. Людина – це колектив, а не особа / Г. В. Підмурна // Софія : Гуманітарно-релігієзнавчий вісн. – Київ : ВПЦ "Київський університет". – 2018. – № 3 (12). – 110 с.
6. Аристотель. Про душу / Аристотель ; пер. П. С. Попова, випр. і доп. М. І. Іткіним з прим. А. В. Сагадеева // Тв. в 4-х томах. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 371–448.
7. Підмурний В. Д. Розвід / В. Д. Підмурний, В. В. Підмурний. – Дніпро : Акцент ПП, 2019. – 52 с.

О. І. Ткач, д-р політ. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна,
О. Ю. Шавардова, канд. політ. наук
Севастополь, Україна

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР ТА СУЧАСНИЙ ПОЛІТИЧНИЙ ПРОЦЕС У ПРАЦЯХ УКРАЇНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ

Державно-церковні відносини залежать від соціального виміру буття. Держава і церква, маючи кожний свій трансцендентно-сенсовий рівень, мають рівень в іманентному вимірі буття. А останній завжди від багатьох процесів, які детерміновані просторово-часовими чинниками. В історичній перспективі спостерігається постійний розвиток суспільного виміру буття людини. Відповідно змінюються і форми правління, і переоцінка цінностей загалом та цінностей трансцендентального виміру зокрема за впливу історичних подій, соціальних потрясінь та катаклізмів. Такі процеси не можуть не позначитись на якості державно-церковних відносин, які часто мають свої злети і падіння, як і загалом цілі держави, постійно відкриваючи нові горизонти трансцендентально-аксіологічного виміру буття за впливу історико-соціальних подій.

Державу не можна розглядати як феномен, який існує поза будь-яким контекстом. Тією чи іншою мірою вона пов'язана численними зв'язками з іншими сутнос-

тями буття світу. Усвідомлення цього факту є дуже важливим для вивчення взаємовідносин між церквою та державою. Релігія, репрезентатором якої є церква, та культура, у ширшому значенні цього слова, яка є своєрідним тлом, перспективою, на передньому плані якої розгортаються події буття, частковим виявом якого є існування держави. Усі вони перебувають у постійному русі, трансформуючись і, відповідно, зумовлюючи зміну відносин між ними. У цьому сенсі цікавою є стаття Р. Клерка про цивілізацію без релігії, цивілізацію пост-модернізму. Автор переконаний, що культура вкорінена в культі, і коли вірування занепадають, до стрімкого краху рухається і культура. Спроба ввести в обіг "громадянську релігію", прикладом якої може бути культ патріотизму, що ґрунтується на ідеї особливостей нації та спільному моральному порядку, не досягає своєї цілі, а ще більше поглиблює кризу. Ілюстрацією цієї ідеї може бути спроба реалізації подібної ідеї націонал-соціалістичної партії в Німеччині 1933–1945 рр. Зреш-

тою, різновидом культу може бути і культ держави та його лідерів у тоталітарних режимах. Сучасна культура втратила зв'язок з тим корінням, з якого вона жила. У постмодерну добу навколо людини існує велика кількість симулякрів, цих знаків-фальшивок, які, відірвавшись від своїх першооснов, підміняють собою справжні сенси, створюючи зовсім інший світ, ніж той, у якому звикла жити людина, світ, створення якого відбулося з такою шаленою швидкістю, що людина виявилася неготовою до зустрічі з ним.

Політизація є процесом отримання політичного статусу, явищами, проблемами, які не володіли, пов'язаний з неможливістю розв'язання проблеми традиційними способами; високою суспільною значущістю проблеми; штучною політизацією. Політизація релігії – складний, мультифакторний, комплексний процес, пов'язаний з використанням релігійних ідей у політичних цілях, виправданні політичних дій, мобілізацією людей у нерелігійних цілях.

Державно-управлінський складник цієї проблематики в Україні представили У. Хаварівський, К. Лазор, А. Попок, В. Петрик, В. Рогатий.

У низці публікацій проводиться ідея коопераційної моделі державно-церковних відносин. Зокрема, С. Здіорук вказує на те, що в Україні фактично сформувався модель партнерства між державою і церквою, що є корисним в умовах поліконфесійності, хай поки що ця модель і не є достатньо стійкою. Про релігійний плюралізм в державно-конфесійних відносин в Україні, робить висновок Р. Небожук. На думку науковця, плюралізм є потужним чинником реального досягнення Україною задовільних стандартів у сфері свободи совісті та захисту прав релігійних меншин.

Особливості державно-конфесійних відносин в освітній сфері вивчав Ю. Решетніков, який проаналізував досвід 12 європейських країн. Інституційні конфігурації взаємин держави з релігійними суб'єктами в працях М. Палінчака, С. Сьоміна, Ю. Кальниша, Р. Небожука, Л. Петрової, Л. Рязанової, С. Осиповського. Вітчизняними дослідниками здійснено типологізацію існуючих в Україні та світі моделей державно-церковних відносин. Ю. Решетніков розглянув типології і представив авторську трирівневу класифікацію. Відокремивши теократію від світської держави, запропонував за критерієм наявності/відсутності співпраці з церквою виокремити відому модель, яка дихотомічне містить антагоністичний та неантагоністичний підвиди; інший тип світської держави, у законодавстві якої відсутнє розмежування держави і церкви, різновидами є модель державної церкви і коопераційна модель.

У державах Західної Європи спостерігається тенденція залучення до владних відносин представників різних релігійних конфесій і використання релігійної ідеології в боротьбі за досягнення, збереження і підтримання влади. У сучасній Європі спостерігається різке збільшення кількості нетрадиційних для певної території конфесій, навколо яких відбувається об'єднання ви-

хідців-мігрантів з інших держав, регіонів і починає будуватися нова ідентичність, не стільки національна, етнічна, скільки конфесійна (релігійна) у межах однієї держави, релігійні партії здобувають популярність, що дозволяє соціальним меншинам активно впливати на політичний процес, трансформувати політичну систему. Діяльність офіційних державних структур з інтеграції "суспільства меншин" до європейського співтовариства, з мінімізації впливу на політичні цінності, традиції, інститути є неефективною.

Комунікаційна революція як елемент глобалізації і результат модернізації є чинником соціально-політичної активності широких верств населення, пов'язаної з відстоюванням своїх прав, у тому числі і на релігійну свободу. "Умови постмодерна", атмосфера зростаючої економічної, соціальної і політичної нестабільності, феномен "геополітики хаосу" створюють умови і можливість для різних релігійних акторів пов'язані з посиленням впливу на політичну сферу соціального життя, включаючи питання соціальної справедливості, впливу на політичну систему, систему владних відносин. Ці процеси загострили протистояння просторів-цивілізацій за віссю сполучення метафакторів. Одним з факторів конфліктів по лінії розламу є релігія і демографічні зміни, пов'язані з міграційними процесами. Консолідуючим фактором місцевих мігрантських співтовариств є релігія. Особливості "релігійного ренесансу" пов'язані зі спробами політичної еліти перевлаштувати політичний простір з максимально вигідними для себе наслідками; із процесом звільнення колоніального світу і прагненням етнічної еліти перерозподілити фінансові потоки і владні ресурси.

Релігійний фактор присутній у політичному процесі в країнах Сходу як основний елемент соціального устрою, що дозволило політичній еліті перетворити релігійну ідентичність у домінуючу політичну категорію, що використовується політичними партіями на традиційному Сході у своїх стратегічних інтересах. Електоральні системи створили для політиків канал використання релігійних і етнічних символів у політичних цілях, що у свою чергу послабило секулярну природу держави і підтримало екстремістські організації. Політичний іслам є сукупність рухів мусульманського світу, які керуються шари'атом, від поміркованих ісламських партій до екстремістських груп. Популярність політичного ісламу в Уммі полягає в тім різноманітті функцій (політичного, соціальних, психологічних і економічних), що відіграє в житті ісламського світу. Під "ісламізмом" розуміються радикальні політичні рухи, метою яких є установити ісламську державу на противагу державі західного типу. Рисом є спрямованість на активну політичну дію. Політичний іслам активізувався у соціально-політичному контексті, що проявились у посиленні нерівності, зростанні рівня тиску з боку пануючих еліт у переважній більшості мусульманських країн; у відчуженні і втраті життєвих орієнтирів, що виникають у результаті наздоганяючої моделі політичної модернізації.

Л. О. Филипович, д-р філос. наук, проф.
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

СПІВПРАЦЯ АКАДЕМІЧНИХ І ВУЗІВСЬКИХ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ: СТРАТЕГІЯ РОЗВИТКУ

Не один рік в українській релігієзнавчій спільноті обговорюється питання її подальшої долі. Релігієзнавство пережило різні етапи свого становлення, розвитку, як інституційного, так і змістовного. І всякий раз майбутній стан і статус релігії про науку тривожив релігієзнавців. І не тільки тому, що ми тісно пов'язані із цією сферою знання (хтось весь свій вік пропрацював на кафедрі чи у відділі релігієзнавства), а й тому, що усвідомлюємо важливість релігії для людини і спільноти, для всього суспільства. Немає сенсу переконувати себе в тому, що релігієзнавство – це гуманітарна наука, яка фіксує, акумулює та артикулює величезний масив знань про духовну історію людства, про еволюцію людини релігійної, про постання церков і релігійних корпорацій, про натхнення вірою мистецтво та архітектуру тощо. Одним словом, релігієзнавство покликане збирати, утримувати, зберігати, поширювати та розвивати знання про релігію. І це робилося і має робитися у співпраці всіх, хто зацікавлений бачити світ духовним, культурним, освіченим.

XXI століття не стало для релігієзнавців несподіванкою у зменшенні впливу релігії на суспільство, на свідомість людей, що позначається в науці як процеси секуляризації. Релігієзнавці, звісно ж, не зможуть призупинити ці зміни, як, до речі, і богослови. Навряд чи зусиллями всіх релігійних і політичних лідерів, освітян і діячів культури можливо повернути розвиток суспільства в інший бік, тобто сакралізувати/релігієзувати всі сфери нашого життя, але позбутися невігластва, стереотипів, міфів і фанатизму у релігійних справах шанс є. І тут особлива місія належить саме релігієзнавцям, які чи не єдині, крім філософів і теологів, говорять про духовне, про Бога, про духовну свободу людини, про її відповідальність вищого ґатунку.

Щоб окреслити стратегії наступних дій, спільних активностей релігієзнавців з оживлення релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни, для зацікавлення звичайних людей темами інтелектуально-духовного порядку, для реанімації впалого у вульгарний утилітаризм українського народу є сенс подивитися на ситуацію неупереджено, тверезо. Для цього пропонується використати відомий метод Уолтера Діснея, який при вирішенні будь-якої задачі закликає стати на позицію мрійника, реаліста, критика.

Як **мрійникам** нам хотілося б, щоб все і всюди було релігієзнавство, щоб люди розумілися на історії релігії, її структурі і функціях, щоб розрізняли релігії і квазі-релігії, щоб грамотно реагували на релігійні провокації і експерименти, щоб розбиралися у природі і характері взаємин між релігією, державою і суспільством. Релігієзнавці мріють про високу релігієзнавчу освіченість всього народу, а особливо його очільників, представників влади, щоб та не питала, що таке релігія, чи протестанти – це християни і чи всі мусульмани – екстремісти. Ми хочемо, щоб панував релігійний мир, як колись то встановив Міланський едикт 313 року, щоб усі міжнародні домовленості щодо толерантних міжрелігійних стосунків виконувалися, щоб не було релігійних агресорів, злочинців, які посягають на свободи і права інших віруючих людей. Щоб всякому городу – нрав і права, як писав колись Сковорода. Тобто мрії можна визначити як над-завдання (super task – надзавдання), далека

перспектива для тих, кого турбує доля релігієзнавства. Але вона обов'язково має бути.

З погляду **реаліста**, ситуація є не такою катастрофічною, як видається на перший погляд. За ці роки незалежного існування українського релігієзнавства багато що вдалося. Релігієзнавство конституювалося як окрема сфера гуманітарного знання і поруч з філософією, історією, культурологією та ін. визнана окремою наукою під шифром 031. Релігієзнавство існує в переліку наукових спеціальностей під шифром 09.00.11. Відкрито релігієзнавчі кафедри, факультети, аспірантура і докторантура. Готуються фахівців всіх рівнів – від бакалавра до доктора.

З'являються цікаві міждисциплінарні напрями: релігійна журналістика, релігійний менеджмент, релігійна дипломатія тощо.

Тривалий час релігієзнавство викладалося як нормативна дисципліна у всіх вузах країни. З 2000-х, на жаль, її почали скорочувати аж до факультативу, а десь взагалі вивели з навчальних планів. Не думаю, що це свідомо діяльність конкурентів. Швидше – це загальна світова тенденція в розвитку освіти, яка направлена на її дегуманізацію і дегуманітаризацію.

Водночас вдалося не розгубити старі кадри, сформувати нову генерацію науковців в сфері релігії, об'єднати їх в громадську інституцію УАР та МАР, створити майданчики для наукового спілкування (конференції, друк і обговорення книжок, літні школи і табори, ФБ-спільноти, профільні журнали, інет-сторінки, майстер-класи, дослідницькі проекти тощо). Українські релігієзнавці опановують європейський і світовий науковий простір. УАР є афілійованим членом двох поважних асоціацій: IAHR (Міжнародної асоціації істориків релігії) та EASR (Європейської асоціації дослідження релігії). Налагоджуються прямі зв'язки із різними закордонними науковими центрами з вивчення релігій. Побачити українських релігієзнавців на міжнародних форумах, де вони вільно спілкуються із своїми зарубіжними колегами – не рідкість. Загалом релігієзнавство України представлено солідною фаховою спільнотою біля 300 людей.

Але такі очевидні досягнення не затьмарюють нам очі. Ми критично ставимося до позитивних зрушень. Як **критики** ми бачимо недоліки внутрішнього і зовнішнього характеру, видимі і невидимі, тимчасові і генетичні.

З огляду на співпрацю найбільшим злом для нашої спільноти є **інертність**! Інертність загалом середовища і кожного окремого його члена. Дуже повільно реагуємо на заклики, ініціативи, малодинамічні, негнучкі, довго думаємо, а ще довше збираємося. Не розуміємо, що є речі, які потребують миттєвої реакції, оскільки через пару днів актуальність події дорівнюватиме нулю. Інертність прямо пов'язана із **браком солідарності**. Тільки солідарні проекти – конференції, читання, захисти, виставки, майстер-класи тощо – будуть успішними, оскільки діє принцип: ти до мене прийшов на захід, я не можу не прийти до тебе. Частіше всього гра йде в одні ворота: хтось весь час віддає, а хтось тільки отримує. Має бути кругообіг підтримки, участі, зацікавленості.

Розмірковуючи над причиною нестачі солідарності, приходимо до думки про відсутність **довіри** між релігієзнавцями, страх конкуренції, що хтось у когось щось забере. В нашому середовищі крім зовнішніх обставин

– скорочення, зменшення годин, загальна політична і фінансова ситуація в країні – існує якась внутрішня напруга, розбрат та війна амбіцій як на інституційному, так і на особистісному рівні. Відносини між нами часто не комплементарні, не дружні, не відкриті, а ворожі, з підозрою. Конкуренція має бути, але здорова, не заздрісна, та, яка має під собою об'єктивний фундамент для заняття того місця, яке маєш або не маєш. Чи завжди призначення на посади є справедливими, достойними? Чи всі релігієзнавці на своїх місцях? І що ми робимо, щоб відповідати тому місцю? Вивчаємо мови, підвищуємо свій рівень, у т. ч. і за кордоном? Серед релігієзнавців є ті, що бояться конкуренції, не відповідають стандартам і вимогам часу, а тому і не бажають конкурувати. Такі релігієзнавці вузько корпоративні, закриті, погано йдуть на спілкування. Вони, природно, люблять свої інституції і ревно охороняють їх від проникнення нових членів, носяться із найменуванням інституції як з короною. Чи багато дає належність, наприклад, до ВР ІФ НАНУ його співробітникам? Особливі почесті? Авторитет? Статус? Гроші? Якщо правильно все бачити, то тільки додаткову відповідальність, навантаження. Але навіть тут, щоб середовище було здоровим, воно має бути конкурентним, в нормальному сенсі цього слова, щоб успіх твого колеги спонукав тебе робити більше і краще, масштабніше і глибше.

Загалом українські релігієзнавці, мені здається, завжди більше віддавали, ніж отримували від суспільства, держави, церков. Але в багатьох і досі не сформована **свідомість дарувальника**. Для більшості характерне володіння – кріслом, посадою, почестями, визнанням, грамотами, званнями тощо. Хотілося б, щоб релігієзнавці глибоко усвідомлювали пріоритет і престиж дару і з легкою душею дарували свій час, свої знання, свої вміння, свої книги, бібліотеки, свої зв'язки, а навіть гроші тим, хто того потребує.

Ми тут зараз не проводимо глибинний аналіз якості релігієзнавчих досліджень, багато з яких не витримує конкуренції із європейськими чи американськими ні за обраними темами, ні за методикою проведення, ні за рівнем аналітики, ні за результатами. Їх важко порівняти із західними проектами, які дають реальний приріст наукового знання, а наші в кращому випадку демонструють вправне перепісування різних джерел. Не подолана практика масового плагіатства, поширений автоплагіат тощо. Люди не вміють працювати із джерелами, формулювати мету і завдання дослідження, писати наукові тексти, рецензувати їх.

Загалом сьогодні ми маємо атомізацію релігієзнавчих досліджень, автономізацію локальних ситуативних груп релігієзнавців, поляризацію інтересів різних релігієзнавчих інституцій, незапитаність суспільством фахівців-релігієзнавців, низький рівень суспільного інтересу до релігієзнавчого знання тощо.

Виходячи з цього критичного огляду, дещо поверхового і зовнішнього, вимальовується **стратегія для українського релігієзнавства**, яка вбачається в такому:

1) Впровадження потужної, справжньої, дружньої **кооперації**. У кожного з нас за ціле наукове і викладацьке життя сформувалися приятельські відносини з багатьма колегами, але це персональні контакти. Страшенно бракує кооперації колективів, які, без сумніву, тримаються на особистостях, але представимо, що буде, якщо особистість піде... Чи після неї залишаються інституційні зв'язки? Помічимо тут є договори (угоди) про співпрацю. Чудово співпрацюють багато років ВР ІФ НАНУ з Львівським музеєм історії релігії, де змінилося вже три директора, а зв'язок досі живий; з Полтавським педуніверситетом, де почали дружити ще Пащенко з

Колодним, а продовжують Сітарчук, Вільховий, Ляхно, Киридон, Бабенко з Титаренко, Бучмою, Филипович та ін. Тривалі роки існували творчі контакти ЧНУ і ВР ІФ НАНУ, які треба оновлювати. Добрі творчі відносини зберігаються з тернопільськими, рівненськими, хмельницькими, галицькими, одеськими та ін. колегами. Налагоджуються нові зв'язки, наприклад, з Івано-Франківською академією Івана Золотоустого. Потрібно відновлювати і постійно укріплювати старі відносини, активно будувати нові. Там, де угоди підписані для годиться, там вони не працюють. Але є випадки, коли колектив відмовляється підписати угоду з іншим колективом, побоюючись програти порівняно з ним. Кожний колектив має свої завдання, свої традиції, свої цілі, а тому вони не можуть конкурувати між собою, наприклад кафедра релігієзнавства КНУ та Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ. КНУ – навчальна установа, ми – дослідницький інститут. Ми не претендуємо захоплювати поле впливу і активності своїх колег, навпаки – орієнтовані на співпрацю у різних формах (рецензії, відгуки, опонування, візитативні лекції, зустрічі із студентами та викладачами тощо). Корпоративний патріотизм є і буде, але він має бути спрямований не на капсулізацію колективу, а на розкриття його можливостей, які треба спрямувати для розвитку НАУКИ ПРО РЕЛІГІЮ.

Багато у свій час робила університетська кафедра Танчера як опорна в цій галузі. Вона слідувала за випускниками, підтримувала з ними зв'язок, стимулювала писати кандидатські і докторські дисертації. З неї вийшла не одна сотня дипломованих випускників, десятки кандидатів і докторів наук (230, як було сказано на читаннях). У нас у Відділенні релігієзнавства за останні 25 років захистилося понад 100 пошуківців наукових ступенів, більшість з них із областей України. Питання: де вони всі? В нашому полі зору нараховується до сотні науковців, з якими ми прагнемо підтримувати і наукові, і організаційні, і персональні зв'язки. Половина захищених десь пропала, розчинилася. Не відчуваючи підтримки матірньої кафедри чи відділу, у більшій частині випускників/пошуківців пропадає науковий ентузіазм, вони підпадають під тиск рутинною повсякденністю, втрачають смак наукового відкриття і міжособистісного спілкування. І тут ми, старше і середнє покоління, несемо відповідальність за втрату так важко продуктивних спеціалістів. Колишні наші студенти, аспіранти, докторанти не присутні в нашому актуальному житті. Ми погано підтримуємо один одного. Ми з часом стаємо нецікавими один одному. Ось де починається гуманітарна катастрофа. З нас!

2) Визначаючи стратегію на майбутнє, тобто напруми та пріоритети розвитку, треба говорити про **планування** цього розвитку. Досі багато що розвивалося ситуативно, хоча більшість планів А. Колодного щодо створення Відділення релігієзнавства в системі НАН України здійснилися завдяки відданій праці і підтримці колективу, який реалізовував всі ці роки задум професора. Але час змінився. Створилася нова ситуація. А де план для неї? який би врахував ті зміни, з якими нам прийшлося зіштовхнутися? Наприклад, абсолютно очевидно, що глобально падає інтерес до гуманітаристики, у т. ч. і в Україні. Кількість абітурієнтів на філософських факультетах зменшилась на порядок! Є спеціальності, де взагалі немає конкурсу! Крім того, відпала очевидна підтримка держави. І в формі виділення держзамовлення на релігієзнавців бакалаврів та магістрів, тепер це замовлення мінімальне; і в мінімізації фінансового забезпечення науковців, які досліджують релігійні феномени, зокрема щодо видання книжок чи фінансування конференцій, сплата відря-

джень тощо. Роками крім голої зарплати в 10 тис. грн доктор наук не отримує НІЧОГО. І тепер "спасіння" релігієзнавства – це справа самих релігієзнавців.

Планування має бути масштабним, різноплановим, багаторівневим. І в цих планах першочерговими завданнями для всієї спільноти релігієзнавців треба прописати:

3) **збереження релігієзнавства як науки і як навчальної дисципліни**. І не тому, що так хочеться Євгену Харківщенку чи Миколі Шкрібляку, Анатолію Колодному чи Руслану Халікову, а тому, що Україні вкрай важливо мати наукову інтерпретацію релігійних процесів, змін у рівні та якості релігійності українського суспільства, розумінні загальних тенденцій і закономірностей релігійних трансформацій. Суспільство потребує не односторонньої, конфесійно заангажованої оцінки релігії, діяльності церкви, а зваженого, об'єктивного підходу, розумних аргументів у прийнятті рішень, усвідомлення ролі релігії в сучасному секуляризованому світі, характеру взаємин між церквами і державою, церквами і суспільством, між релігіями. Затребуваність на притомні знання і фахову інтерпретацію релігійних процесів в суспільстві існує. Треба допомогти суспільству сформулювати запит і правильно оформити відповіді.

4) стратегічним завданням вважаю і досягнення **нових якостей релігієзнавства**, що досягається прийняттям всіма учасниками процесу принципів академічної доброчесності. Читаємо Закон про освіту, ст. 36, що є її порушенням: **академічний плагіат** – оприлюднення (частково або повністю) наукових (творчих) результатів, отриманих іншими особами, як результатів власного дослідження (творчості), та/або відтворення опублікованих текстів (оприлюднених творів мистецтва) інших авторів без зазначення авторства; формою академічного плагіату є самоплагіат, що полягає у відтворенні без посилання на джерело інформації власних раніше опублікованих текстів; **фабрикація** – фальсифікація результатів досліджень, посилань, або будь-яких інших даних, що стосуються освітнього процесу; **обман** – надання завідомо неправдивої інформації стосовно власної освітньої (наукової, творчої) діяльності чи організації освітнього процесу; **списування** – використання без відповідного дозволу зовнішніх джерел інформації під час оцінювання результатів навчання; **хабарництво** – надання (отримання) учасником освітнього процесу чи пропозиції щодо надання (отримання) коштів, майна чи послуг матеріального або нематеріального характеру з метою отримання неправомірної вигоди в освітньому процесі.

Поступово в Україні викристалізовується доброчесність релігієзнавчої спільноти, але скільки ще треба боротися з тими родовими плямами минулого, щоб наша наука стала схожою на західну (правда, і там не все кристально чисто).

5) релігієзнавство має стати масово затребуваним в нашому суспільстві, перетворитися на **практичну і результативну науку**, яку можна використати для відповідей на конкретні виклики сучасності, для прояснення складних суперечливих ситуацій. Завдяки поліметодологічності релігієзнавства утверджувати ідеї плюралізації релігійного життя, множинності світоглядів людей, спрямувати інформаційний потенціал науки для толерантизації міжконфесійних відносин і взаєморозуміння між віруючими різних релігій, утверджувати релігійний мир не як альтернативу релігійній війні, а як єдину можливу екзистенційну реальність;

4) **вивести вітчизняну науку на світові наукові площадки**, стимулюючи, підтримуючи молоду генерацію до релігієзнавчих досліджень. І там замало бути фізично представленим на міжнародній конференції чи в дослідницькому проекті, треба сутнісно збагачувати

релігієзнавство світу. Тобто присутність має бути концептуальною, ідейною. Невже ми не дочекаємося, щоб цитували не тільки Пітера Бергера чи Чарлза Тейлора і Тімоті Снайдера, але й українських авторів? Щоб таке сталося, треба важко і ритмічно, постійно і тривало працювати, маючи хорошу базову освіту, класичну, із знанням іноземних мов, першоджерел і сучасних досягнень і вітчизняної, і закордонної науки про релігію, періодично проходити стажування за кордоном, знаходити нові і цікаві теми для дослідження, спілкуватися із колегами як в Україні, так і за її межами.

5) удосконалити **презентацію українського релігієзнавства**, українського релігійного досвіду в **Європі, у світі**, долучившись до міжрелігійного глобального спілкування через інтернет, інші ефективні методи комунікації, зокрема сприяти **діджиталізації вітчизняного релігієзнавства**;

6) урахувати падіння рівня освіченості українського суспільства, зокрема представників влади, сприяти інформаційно-освітнісним проектам з **гуманізації і гуманітаризації** системи освіти, державного менеджменту, масмедійного сектору тощо;

7) постійно займатися **популяризацією** наукових знань про релігію, використовуючи всі можливі форми і методи: через ЗМІ, публічні лекції, міждисциплінарну співпрацю, неформальні сучасні навчальні проекти (табори, школи, олімпіади, змагання, МАН, УАЛ, теологічні ініціативи тощо);

8) розгорнути **співпрацю з теологами**, особливо з представниками історичного богослов'я, істориками церкви, феноменологами релігії тощо;

9) постійно опікуватися проблемою **підготовки і перепідготовки кадрів** з релігієзнавства, розуміти, що це не конвеєр, а поштучний, персоналізований процес;

10) підтримувати розвиток історичного наукового зв'язку різних поколінь науковців, культивування наукової спадкоємності тощо.

Усе це врешті має привезти до переформатування (перезагрузки) викладання і дослідження релігії, зацікавлення до якої ніколи не згасне, до побудови нової системи взаємин в релігієзнавчому середовищі.

Неодноразово обговорюючи ці питання в колективі Відділення релігієзнавства, де зібралися люди, небайдужі до майбутнього нашої науки, ми усвідомили, що повернення до ситуації централізованої систематизації релігієзнавчих досліджень та релігієзнавчої освіти сьогодні малоймовірно. Та ми на це ніколи і не претендували, оскільки є послідовними прихильниками множинності методологій релігієзнавчого дослідження, плюральності не тільки релігійного, але й світоглядного виміру світу. Натомість ми всі разом маємо шанс, як вважає Оксана Горкуша, переформатувати ситуацію згідно з особливостями методологічної ефективності сучасної доби: з централізованого керування та жорсткого управління системою здобуття та розповсюдження знань (яка вже не діє, а спроби таку впровадити шкодять як окремим релігієзнавчим інституціям, так і цілому релігієзнавчому середовищу) на **мережеву взаємодію релігієзнавчих шкіл, груп, фахівців з метою формування в Україні потужного й високофахового релігієзнавчо-науково-експертно-просвітницько-освітнього середовища**. Таке середовище задавало б нормативний кістяк для релігієзнавчої обізнаності суспільства, сприяло міжконфесійному порозумінню й утвердженню поміркованої, ґрунтованої на знанні, громадянської толерантності до носіїв різних релігійних вірувань; було б заборолом від безглуздих та деструктивних тенденцій, владних рішень, законодавчих ініціатив тощо; стало б світловим бар'єром на шляху злов-

живань релігією, церквами, втягування таких у непридатну функціональність чи невластиву діяльність, продиктовану меркантильними чи егоцентричними інтересами окремих осіб, охочих до використання релігії як засобу самозбагачення/прославлення тощо.

Повторимося: коли б кожен релігієзнавець застерігав інтерес фахової української релігієзнавчої спільноти, а не вузькорпоративну зарозумілість, діяв на користь академічного українського релігієзнавства, а не поборював колег у прагненні зачистити ринок працевлаштування від конкурентів, тоді б нам вдалося, змінивши підхід до побудови взаємовідносин між інституціями, групами та окремими релігієзнавцями, перейти від *моделі ринкових відносин*, яка диктує поборювання конкурента та витіснення його з поля зору потенційних замовників "релігієзнавчої продукції" до моделі *партнерської взаємодії фахівців та інституцій з релігієзнавства*, кожен з яких має власний набір корисних знань, навичок, здобутків, яким може посприяти розвитку цілої спільноти, від якої у свою чергу черпатиме вироблені іншими корисні для його досліджень чи функціональних завдань знання, досвід, методологічні та теоретичні здобутки.

Посилаючись на роздуми О. Горкуши щодо параметрів, які можуть посприяти усвідомити доцільність такої партнерської взаємодії фахівців та інституцій з релігієзнавства, варто окреслити, що глобальний (світовий) чи локальний (вузькотематичний, вузькоінституційний) рівень релігієзнавчих взаємодій не забезпечує власне

української специфіки та актуальності релігієзнавства як галузі гуманітарних наук. Українські релігієзнавці мають власну емпіричну базу, перенасичену релігійними чинниками та наслідками, що розгортаються у безпосередньо досяжній нам буттєвій та історіографічній локації. І українська релігієзнавча рецепція саме українського буттєвого релігійно-суспільного досвіду є тим безумовно надцінним внеском у скарбницю світового релігієзнавства, яке лише ми здатні зробити. Та для цього треба скорегувати загальні критерії здійснення релігієзнавчих досліджень, сформулювати адекватні та ефективні методи їх провадження та висвітлення, які б підходили для українського релігієзнавства в усьому багатоманітті його шкіл, інституцій з їхніми функціональними специфіками, та ставали правилами побудови партнерської взаємодії фахівців.

І глобальний рівень, й індивідуальні досягнення мають враховуватись. Однак партнерська взаємодія передбачає перебування партнерів у певній онтологічній локації – для нас такою є Україна з її специфічною релігійною ситуацією. Тут і академічним релігієзнавцям з Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, і релігієзнавцям-викладачам з релігієзнавчих кафедр провідних ВНЗ України, і різним громадським релігієзнавчим асоціаціям та релігієзнавчо-експертним товариствам, і окремим релігієзнавцям знайдеться доречна справа з наступним вагомих внеском та місце з належним визнанням вагомим теоретичного чи емпіричного внеску.

Л. В. Білецька, канд. філос. наук, ст. викладач
Національний медичний університет імені О.О.Богомольця, Київ, Україна

ВПЛИВ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДИСЦИПЛІН НА ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

Навчальний процес у вищих навчальних закладах складається не тільки з викладання спеціальних природничих чи фахових дисциплін, але і цілого блоку гуманітарних предметів. Становлення переконань, принципів поведінки, життєвої позиції та світогляду особистості в цілому багато в чому залежить від зовнішніх впливів. Серед них важливе значення для розширення світогляду студентської молоді мають і релігієзнавчі дисципліни. Студенти під час знайомства з курсами: "Релігієзнавства", "Християнської етики та моралі", "Основ ісламської етики" мають змогу долучитися до системи загальнолюдських моральних цінностей, правил поведінки, ідей гуманізму, що були закріплені в релігійних канонах ще тисячоліття назад. Саме цією особливістю і зумовлена актуальність даної теми.

Метою викладання релігієзнавчих дисциплін є завдання навчити думати, орієнтуватися в світоглядних питаннях, поважати погляди та переконання інших людей, сприяти взаєморозумінню та віротерпимості між представниками різних релігійних напрямків, а також між носіями релігійного та нерелігійного світогляду.

Як і інші гуманітарні дисципліни, релігієзнавчий блок дисциплін значно поглиблює знання студента про духовні цінності людства. Завдання цих дисциплін дуже різноманітні. Перш за все, ці дисципліни пов'язані з вирішенням світоглядних питань, які рано чи пізно виникають у людини. Їй потрібно визначити своє ставлення до світу, отримати відповіді на такі питання як призначення та місце людини в світі, сенс її буття, зміст духовних інтересів та потреб. Зробити свій вільний світоглядний вибір між релігійними уявленнями та сучасними науко-

вими знаннями про світ. Саме такі підходи у викладанні релігієзнавства є значимими та актуальними в навчальному процесі.

Релігієзнавчі дисципліни на відміну від теологічних мають світський характер, дотримуються принципу світоглядного нейтралітету. Це означає, що ці навчальні дисципліни не висувують перед собою завдання захисту релігійних інтересів віруючої людини, чи, навпаки, інтересів невіруючої. Їх не можна ототожнювати з теологією, яка також вивчає та пояснює релігію. Теологія або богослов'я – це спеціальна система обґрунтування релігійних учень про Бога, його якостей, ознак та властивостей. Її метою є саме формування релігійного світогляду, його захист, виходячи із змісту конкретного віросповідання. Навпаки, релігієзнавчі дисципліни стають різновидом гуманітарного знання, що для студентської молоді є дуже важливим моментом їх особистісного та професійного зростання. Принцип світоглядного нейтралітету тісно пов'язаний з поняттями толерантності та плюралізму думок.

Релігія як одна із форм суспільної свідомості була в історії людства та залишається сьогодні дуже важливою стороною його духовного життя. Як в минулому так і в сучасному світі для багатьох народів релігійні закони були та є основними нормами, за якими живе суспільство. Ці норми регулюють економічні, політичні, правові, сімейні, шлюбні та інші стосунки між людьми. Поряд з тим, що релігія в деяких країнах має державний статус, у більшості країн світу релігія є приватною справою громадянина. Це означає, що вибір релігії є власною справою людини як і право бути вільним від її впливу.

Світогляд – це духовна основа життя людини, мотив її діяльності та ставлення до навколишнього світу. Релігієзнавство надає найрізноманітнішу інформацію про релігію як теоретичного, практичного так і історичного характеру. Дає можливість об'єктивно оцінити місце та роль релігії в історії духовної культури людства. Вивчення релігієзнавчих дисциплін дозволяє студенту розширити свій культурний та інтелектуальний простір. Адже релігія є однією із найдавніших форм суспільної

свідомості і за період своєї еволюції дала людству величезну кількість різноманітних форм та напрямків, багато з яких стали своєрідним способом життя цілих народів. Релігійні канони ще в давнину закарбували у вигляді заповідей загальнолюдські моральні цінності та правила поведінки, а заклик проявляти любов та милосердя до ближнього залишається актуальним і поза межами релігійних вчень.

Д. В. Білозор, канд. філос. наук, доц.
Національний медичний університет імені О.О.Богомольця, Київ, Україна

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ СВІТОГЛЯДУ

Звертаючись до релігійної складової у суспільному житті українців, не можливо оминати релігійних трансформаційних процесів притаманних перехідному етапу. Більше того, останнім часом ця складова набула і певних політичних ознак, що не може не позначитись на особистісних світоглядних трансформаціях.

Тривалий процес радянської секуляризації привів до системних проблем у всіх соціальних царинах. Зневага до законів людського співіснування, правовий нігілізм, знищення традиційних цінностей стали ознаками транзитного суспільства. Намагання замінити релігійний світ матеріалістичним світоглядом зазнало фіаско та призвело до колосальної порожнечі у духовній сфері.

І в цей період ставиться "діагноз нашого часу, домінуючою ідеєю якого стає оцінка секулярного світу того, що забув про Бога", що втратив релігійну віру: з втратою культурно-історичних коренів, що йдуть в релігію, втрачають свою легітимність соціальні інститути, розхитується і втрачає міцність увесь впорядкований лад життя, а людське свавілля, що стверджується під гаслом свободи і прогресу, стає масштабом людської поведінки, що вже не розрізняє більше в якості непорушних абсолютів добро і зло. Виходячи з цих обставин єдиним порятунком для повернення суспільства в нормальний стан, може бути лише ренесанс релігійних ідей.

Останні роки ми спостерігаємо інтенсивне зростання інтересу до релігійних ідей. Причому спостерігаємо не тільки повернення до православних традицій, а і значний зріст популярності протестантизму та нетрадиційних напрямків. Вітчизняна дослідниця Л. Кривега, що досліджувала світоглядні орієнтації особистості у суспільстві, що трансформується назвала низку чинників сприяння посиленню релігійної складової у світоглядній культурі особистості [1]. Зупинимось на деяких з них.

Зневіра в інтелектуальних та матеріалістичних цінностях, спровокувала пошук людьми заспокоєння у релігійному світі. На відміну від недосяжної марксистської ідеї про щасливе майбутнє, християнство та інші ідеології проявили себе більш помірковано та виявились простішими для розуміння. Релігійні течії чіткіше виражають ціль людського існування, пояснюють необхідність страждання та пропонують варіанти порятунку.

Трансформація суспільства затребувала такі функції релігії як порятунку (для тих, що не знайшли доки своє місце в новій соціальності), так і форми подяки (для тих, що досягли успіху в цих умовах) або спокутування гріхів. Бо "гріхи", на думку Ф. Ніцше, завжди неминучі – в них справжня опора влади [2, с. 43]. Для релігії знання вторинне, її покликання – порятунку людини і, передусім його душі. " Релігія є, або принаймні претендує бути, художницею порятунку, і справа її рятувати. Від чого ж рятує нас релігія? Вона рятує нас від нас,

рятує наш внутрішній світ від хаосу, що таїться в нім... Вона залагоджує душу. А приносячи світ в душі, вона умиряє і ціле суспільство, і усю природу [3, с. 818]".

Не останньою причиною ренесансу релігійного світобачення є комунікативна можливість релігійного життя. Байдужість перехідного суспільства до людини, відсутність будь якого контролю, соціальна ізоляваність притаманна капіталістичній системі породжують відчуття відчуженості. Саме ці тенденції змушують людину шукати спілкування в церковних установах. Особливо привабливими виглядають протестантські рухи, що відточили основи комунікативної діяльності в перехідних та капіталістичних суспільствах.

Тяга до церковного життя, повернення традицій вказує на духовний вакуум який потребує заповнення. Війна на Сході, фінансові кризи, політичний хаос загоstraють цю необхідність. Ідеї релігійного порятунку поступово стають світоглядною складовою великої частини населення.

Якщо перші протестантські церкви заходили з рекламою західних цінностей та перспективами еміграції, то сьогодні в цьому відпала необхідність. Церкви виступають як реабілітаційні центри для лікування членів родин пастви від шкідливих звичок, надають роботу представникам громад, ведуть виховну та педагогічну діяльність, виступають фактично єдиною культурно-просвітницькою силою в провінції. Протестанти пропагують здоровий спосіб життя, організовують безкоштовні спортивні клуби для школярів, відкривають сучасні школи. На жаль нічого подібного не може запропонувати людям ані держава, ані традиційна церква.

В той же час православ'я абсолютно відстало від дійсності. Молодь все більше відходить від традиційної релігії. Це має відношення до обох найбільших патріархатів. Пасивність духовенства викликана патерналізмом і патріархальним колективізмом не робить церкву привабливою в очах громадян. Більшість приходів тримається на незаможній верстві людей похилого віку та подачках від політичних спонсорів. Прагнення "жити як усі", звільнення від мирських пристрастей, споглядальність, пригнічення соціальної активності – ось спадщина православної моральної виучки: це мораль не для людини і справи, не для практичного життя, а для життя, присвяченого подвижництву, подвигам духу, для боротьби з Богом в собі, а не у зовнішньому світі. Ці моменти не знаходять відклику у сучасних людей, адже потребують часу та не відповідають ритму життя.

Отже тенденція заміни традиційної релігії протестантизмом буде мати своє продовження. Найяскравішим прикладом програшу конкуренції за прихожан, слугують переходи таких консервативних громад як циганські з православ'я в протестантизм.

Спостерігаючи за діяльністю протестантських церков, я роблю висновок, що процеси переходу українців в нові церкви має певні соціально-еволюційні ознаки. Суспільство відходячи від православ'я обирає більш конкурентоспроможний вид християнства, що відповідає тенденціям сьогоденного життя. Звісно, що ця тенденція несе як позитив, так і ризики. Матимемо надію,

що позитивні процеси переважать негатив, адже мова іде про питання Віри.

Список використаних джерел:

1. Кривега Л. Д. Мировоззренческие трансформации личности в условиях трансформации общества. Запорожье: ЗГУ, 1998. 202 с.
2. Ницше Ф. Антихристианство / пер. с англ. А. А. Яковлева. Москва: Политиздат, 1989. С. 17-93.
3. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Москва: Правда, 1990. 490 с.

І. В. Васильєва, д-р філос. наук, проф.

Національний медичний університет імені О.О.Богомольця, Київ, Україна

ПИТАННЯ ДІАЛОГУ РЕЛІГІЇ ТА НАУКИ У ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ СВТ. ЛУКИ (В.Ф. ВОЙНО-ЯСЕНЕЦЬКОГО)

Перехід від моноцентричних (релігієцентричної, раціоналістичної) культур до культури поліцентричної, плюралістичної, що відбувається у сучасному соціумі, зумовлює необхідність забезпечення діалогу між наукою та релігією, філософією та теологією, розумом та вірою у внутрішньому, суб'єктивному світі людини. Цей діалог постає як антитеза "нігілістичному духові часу" (І.Гьоте), проявам бездуховності в різних сферах індивідуального та суспільного життя.

В зв'язку з цим важливе значення має звернення до видатних постатей в історії культури, які поєднували релігійний світогляд і плідну науково-дослідну діяльність. Серед них особливе місце займає постать видатного випускника медичного факультету Київського університету св. Володимира 1903 р., доктора медицини, професора В.Ф. Войно-Ясенецького, Архієпископа Симферопольського і Кримського свт. Луки (1877-1961).

Загальновідомим та офіційно визнаним є внесок професора В.Ф. Войно-Ясенецького у розвиток медицини, проте, меншою мірою висвітлені гуманітарні аспекти його творчої спадщини. Важливе значення для сучасної гуманітаристики мають дві фундаментальні богословсько-філософські праці В.Ф. Войно-Ясенецького, роботу над якими він почав ще у 20-х роках, вирішивши прийняти сан священника, а завершив у 1947 р. ("Дух, душа і тіло") і 1954 р. ("Наука та релігія"). На основі інтеграції теологічних, природничонаукових і філософських підходів, причащення Істині шляхом багаторічного мучеництва та страждань, Владика пророче обґрунтував ідеї, які мають особливе значення в умовах сьогодення.

Ідея діалогу науки та релігії. Взаємовідносини релігії та науки мали складну, часто драматичну історію: від інтеграції до протистояння, від моделі конфлікту, що є домінуючою на етапі класичної науки, моделі незалежності науки і релігії, притаманної етапу неокласичної науки до моделі діалогу, котра властива постнеокласичній науці та філософії.

В "Науці та релігії" у часи войовничого богоборства свт. Лука доводить необґрунтованість атеїстичної міфологеми про несумісність науки та релігії у ґносеологічному та антропологічному аспектах. Наука та релігія є автономними сферами пізнавальної діяльності людини. Якщо наука постає як система знань про явища, що спостерігаються, прояви життя, природи (феномени, а не ноумени), то релігія як відношення до Абсолюту, Бога є трансцендентною формою осягнення людиною дійсності. "Вже тому наука не може заперечувати буття Бога, оскільки ця тема знаходиться поза її компетенції, як і вся сфера сутностей" [1, с. 41]. Серед джерел упереджень стосовно суперечності науки релігії В.Ф. Войно-Ясенецький відзначає поверховість знань як в галузях науки, релігії, так і філософії, особливо ґносеології, змішування науки з думкою окремих вчених тощо.

Питання меж наукового пізнання актуалізується у сучасному богословському, філософському та біоетичному дискурсах, зокрема, в контексті "небезпечних знань", пов'язаних з науково-технічним прогресом, розвитком біомедичних технологій та ін. На думку Х. Бергольйо (папа Франциск), наука має свою автономію, яку слід заохочувати. "Але будьте обережні: коли автономія науки не ставить собі меж і заходить занадто далеко, вона може втратити контроль над власним творінням. Потрапивши до пастки власної гордині, людина створює чудовиськ, які можуть вирватися з-під її влади" [2, с. 142].

Антропологічний аспект досліджуваної проблеми пов'язаний зі зверненням до внутрішнього, суб'єктивного світу людини. Свт. Лука виходить з того, що потреби в релігії та науці є потребами людського духу, які коріняться у надрах людської природи. Надзвичайно актуальною в контексті сучасного гуманітарного дискурсу є думка автора "Науки та релігії" про необхідність віднайти гармонію між ціми потребами у духовному розвитку людини, оскільки йдеться не про теоретичне питання, а про життя та смерть... [1, с. 33, 80].

В процесі духовного становлення людини неодмінно постає проблема вибору між Єрусалимом та Афінами (Л. Шестов), між приматом віри і філософування, раціонального мислення, між внутрішнім пріоритетом *credo* або *cogito*. Це і є два різних, але невіддільних підходи до буття. І якщо традиція філософування, наукового мислення є свідченням "*Cogito, ergo sum*", то і віруюча людина має право на "*Credo, ergo sum*". Без думки, без віри буття як таке не сприймається і не є внутрішньо достовірним. Знання без віри є мертвим, оскільки "саме віра надає силу знанню", "пробуджує й заохочує дух дослідження". Водночас не тільки пізнання містить у собі певні моменти віри, віра обов'язково містить процеси споглядання, пізнання та їх результати. Для того, щоб вірити, слід *знати* у що віриш. "Нам потрібні живе знання та зряча віра, і лише їх синтез та нерозривний зв'язок відкривають можливість творчого життя. Оскільки творять мудрі, які натхненні вірою" [3, с. 80].

В.Ф. Войно-Ясенецький не тільки теоретично (праця "Наука і релігія"), а й практично, всім своїм життям довів сумісність релігії та медицини, віри в Бога та науки. Він належав до тих великих мислителів і подвижників ХХ ст., опорою яких служив цілісний духовний досвід, що об'єднував релігійну, пізнавальну, етичну, клінічну, художню, громадську та інші види діяльності.

Список використаних джерел:

1. Войно-Ясенецький В.Ф. (Святитель Лука). Наука и религия / В.Ф. Войно-Ясенецкий. — Симферополь: ОАО "Симферопольская городская типография" (СГТ), 2009. — 160 с.
2. Хорхе Бергольйо, Авраам Скорка. На небі і на землі. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА. — 217. — 264 с.

**Звіт про діяльність спеціалізованої вченої ради
філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка Д 26.001.43**

Спеціалізована вчена рада Д 26.001.43 функціонує на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка вже 12 років з правом прийняття до розгляду та проведення захистів дисертацій на здобуття наукового ступеня доктора і кандидата філософських наук за такими спеціальностями: 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.12 – українознавство (філософські науки).

На філософському факультеті Київського національного університету працює великий творчий колектив науковців із зазначених спеціальностей, які займають провідні позиції у вітчизняній філософській науці. Саме тому спеціалізована вчена рада є спроможною у повному обсязі проводити атестацію докторських і кандидатських дисертацій. В університеті виконуються державні науково-дослідні роботи із зазначених спеціальностей, існують і плідно розвиваються наукові школи. Діє аспірантура та докторантура, зокрема за спеціальностями 09.00.11, 09.00.12 в межах сформованих наукових шкіл. Оприлюднення результатів наукових досліджень докторантів та аспірантів забезпечують такі наукові фахові видання, як "Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник", "Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія", "Гуманітарні студії", "Політологічний вісник", "Філософські проблеми гуманітарних наук", "Українознавчий альманах".

Професори університету координують наукові дослідження вищих навчальних закладів із зазначених спеціальностей. Вчена рада продовжує координаційну роботу в забезпеченні підготовки фахівців вищої кваліфікації, маючи достатні базові умови, сполучаючи діяльність кафедри релігієзнавства в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка з профільними кафедрами ВНЗ Івано-Франківська, Житомира, Львова, Харкова, Черкаса, Дніпра, Вінниці та інших міст.

Вищі навчальні та наукові установи України мають потребу у підготовці кадрів у галузі філософських наук. Робота спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43 є запорукою ефективності та безперервності підготовки й атестації наукових кадрів України з відповідних спеціальностей. Маючи значний досвід атестації докторських і кандидатських дисертацій, згуртовуючи навколо себе провідних фахівців з релігієзнавства та українознавства Київський національний університет імені Тараса Шевченка забезпечує високий рівень роботи з атестації кандидатських і докторських дисертацій зі спеціальностей 09.00.11 – релігієзнавство та 09.00.12 – українознавство (філософські науки).

Головою спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43 є доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка Харківченко Євген Анатолійович, фахівець за спеціальністю – 09.00.11. Він є головою спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43 протягом 2013–2019 років. Автор 172 публікацій, з них 48 статей, 5 монографій, 9 підручників та 65 науково-методичних розробок. Член Президії товариства "Знання" України. Нагороджений орденом "За заслуги" III ступеня, заслужений діяч науки і техніки України. Голова науково-методичної комісії з релігієзнавства МОН України, член експертної ради з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій при Міністерстві культури України. Проводить наукові дослідження софіології та її рецелції в українській релігійній філософії, досліджує питання функціонування православ'я в Україні. Під його керівництвом підготовлено і захищено 3 докторські та 8 кандидатських дисертацій.

Заступником голови спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43 є доктор політичних наук, професор, директор Центру українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка Обушний Микола Іванович, фахівець за спеціальністю – 09.00.12. Автор 300 наукових та науково-методичних праць, серед яких монографій – 16, наукових статей – 198, підручників, навчальних посібників – 16, навчально-методичних розробок – 52. Під його керівництвом захищено 4 докторські та 22 кандидатські дисертації. Проводить дослідження етнонаціональної ідентичності, її місця і ролі в націо- і державотворчому процесі України.

Вченим секретарем спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43 є кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка Фенно Ірина Миколаївна, фахівець за спеціальністю – 09.00.11. Вона є вченим секретарем спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43 протягом 2011–2019 років. Фенно І. М. – авторка 17 наукових статей, 1 навчального посібника (у співавторстві) та 7 навчально-методичних видань. Займається вивченням екологічних питань у контексті релігійних традицій світу, питань свободи совісті, особливостей державно-церковних відносин України, історії Римо-католицької церкви.

До складу спеціалізованої вченої ради за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство входять співробітники Київського національного університету імені Тараса Шевченка:

Кондратьєва І. В., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри релігієзнавства. Автор понад 99 наукових та навчально-методичних публікацій, з них 1 монографія (індивідуальна), 31 наукова стаття, 3 підручники (у співавторстві) та 37 навчально-методичні розробки (у співавторстві). Член редколегії наукового періодичного фахового видання "Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник". Проводить наукові дослідження у сфері історії релігії, історії давніх Східних церков, іконології та релігійної етики. Під її керівництвом захищено 6 кандидатських дисертацій.

Конотоп Л. Г., доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства, доктор філософії Українського Вільного Університету (м. Мюнхен, Німеччина). Член Вченої ради з філософії, релігії, культури у Наймегенському католицькому університеті (м. Наймеген, Нідерланди), член постійно діючого семінару з історії філософії (Нідерланди, Швейцарія). Автор понад 150 наукових праць. Під її керівництвом захищено 3 докторські та 62 кандидатські дисертації. Досліджує питання слов'янської релігійної філософії, історію та функціонування містичних учень у філософії та релігії, проблеми життя і суб'єктивності людини в релігії й психотерапії.

Предко О. І., доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства. Заступник редактора наукового періодичного фахового видання "Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник". Автор 97 статей, 2 монографій, 4 підручників, 33 навчально-методичних розробок. Під її керівництвом захищено 8 кандидатських дисертацій. Досліджує питання психології релігії, сучасної релігійної філософії та історії вітчизняної релігієзнавчої думки.

Швед З. В., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри релігієзнавства, автор 124 наукових публікацій, серед яких 49 статей, 2 монографії, 17 навчальних посібників та навчально-методичних розробок. Під її керівни-

цтвом захищено 1 кандидатську дисертацію. Досліджує правові системи релігійних традицій світу, глобальні проблеми сучасності у конфесійних інтерпретаціях.

До складу спеціалізованої вченої ради за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство входять співробітники провідних навчальних закладів України:

Бондаренко В. Д., доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАПН України, заслужений діяч науки і техніки України, завідувач кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, автор 122 наукових публікацій, 5 монографій, 4 навчальних посібників, 2 довідників. Під його керівництвом захищено 4 докторські і 17 кандидатських дисертацій. Досліджує філософські проблеми релігії, її роль в культурі і духовності України, особливості функціонування релігії і церкви в сучасному українському суспільстві, шляхи вдосконалення законодавства, яким регулюються державно-конфесійні відносини.

Васильєва І. В., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця, автор 212 наукових праць, з них 3 монографії, 4 навчальні посібники та підручники, 72 фахові статті та 45 навчально-методичних розробки. Під її керівництвом захищено 3 кандидатські дисертації. Займається аналізом антропологічних питань в філософії, релігії та психології.

Марченко О. В., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, автор 86 наукових публікацій, серед яких 3 монографії, 8 навчально-методичних посібників, 49 наукових статей. Під його керівництвом захищено 1 кандидатську дисертацію. Розробляє питання філософії релігії, релігійної етики та аксіології.

До складу спеціалізованої вченої ради за спеціальністю 09.00.12 – українознавство (філософські науки) входять такі співробітники Київського національного університету імені Тараса Шевченка:

Кононенко Т. П., доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри історії філософії, автор понад 142 опублікованих наукових праць, у тому числі: 12 монографій (особисті, колективні та у співавторстві), 128 наукових статей (з них – 83 опубліковано у фахових виданнях), 7 навчально-методичних розробок. Має такі нагороди: Знак МОН України "Відмінник освіти", Знак МОН України "За наукові досягнення", Знак МОН України "Петро Могила". Під його керівництвом захищено 1 докторську та 6 кандидатських дисертацій. Досліджує питання історії філософії, українознавства, української філософії, історії, культури та літератури.

Конта Р. М., доктор історичних наук, доцент, доцент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету. Автор 109 наукових публікацій, серед яких 2 монографії, 3 навчально-методичних комплекси, 1 брошура, 103 статті. Є науковим керівником по написанню дисертаційних досліджень та під його керівництвом захищено 1 кандидатська дисертація. Розробляє питання історії розвитку національної ідеї в Україні в XIX столітті; етнологічні дослідження в Науковому товаристві імені Шевченка у Львові.

Кривда Н. Ю., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри української філософії та культури, автор 62 статей, 3 монографій, 4 підручників (один з яких англійською мовою), 8 навчально-методичних розробок. Під її керівництвом захищено 4 кандидатські та 1 докторська дисертації. Здійснює аналіз досвіду художніх традицій вітчизняної культури та української діаспори, історії та теорії міфології, культурної стратегії та політики країни.

Панченко В. І., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри етики, естетики та культурології. Автор 3 монографій, 7 підручників, 8 навчальних посібників та понад 65 наукових статей. Під її керівництвом захищено 7 докторських та 28 кандидатських дисертацій. Брала активну участь у роботі товариства "Знання" України та "Товариства охорони пам'яток" України. Панченко В. І. є членом редколегій фахових наукових видань "Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія", "Гуманітарні студії", "Філософська думка", "Практична філософія", "Філософські проблеми гуманітарних наук". Займається вивченням питань культурної політики в Україні, проблеми регіональної специфіки культури та культурного синтезу.

Цвях В. Ф., доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри політології, автор 4 монографій, 43 навчально-методичних розробки, 63 статей. Під його керівництвом захищено 4 докторські та 19 кандидатських дисертацій. Має такі нагороди: "Відмінник освіти України", "Заслужений працівник освіти України", Знак "Петро Могила", Знак академії педагогічних наук України "Ушинський К. Д.", орден "За заслуги" III ступеня, орден "За заслуги" II ступеня. Досліджує громадянське суспільство в Україні, питання молодіжної політики, профспілкового руху.

До складу спеціалізованої вченої ради за спеціальністю 09.00.12 – українознавство (філософські науки) входять такі співробітники провідних навчальних та наукових закладів і державних установ України:

Владиченко Л. Д., доктор філософських наук, доцент, заступник директора Департаменту у справах релігій та національностей-начальник відділу релігієзнавчо-аналітичної роботи Міністерства культури України, автор 1 монографії, 71 статей та 2 навчально-методичних розробок. Має такі нагороди та відзнаки: Подяка Комітету у справах національностей та релігій України та Подяку прем'єр-міністра України. Досліджує відносини між державою та релігійними організаціями; міжцерковні та міжконфесійні відносини; сучасний стан міжрелігійних процесів в Україні та світі.

Йосипенко С. Л., доктор філософських наук, старший науковий співробітник, заступник директора з наукової роботи Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Автор 110 наукових публікацій, серед яких 2 монографії, 1 підручник (у співавторстві), 1 науково-методичний посібник та 55 наукових статей. Під його керівництвом захищена 1 докторська дисертація та 2 кандидатські. Займається дослідженням питань історико-філософського українознавства та історії української філософії.

Ямчук П. М., доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету садівництва. Автор 225 наукових публікацій, серед яких 5 монографій та 3 у співавторстві та 133 статей. Під його керівництвом захищено 1 кандидатську дисертацію. Здійснює літературознавчі, релігієзнавчі та українознавчі дослідження.

За останні п'ять років роботи спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43 протягом 2015–2019 рр. було захищено 19 дисертацій, з них 5 докторських та 14 кандидатських. Серед захищених – аспіранти, докторанти, викладачі Київського національного університету імені Тараса Шевченка та інших ЗВО України. Високий рівень захищених робіт підтверджують відгуки на автореферати та висновки опонентів.

За ці роки докторські дисертації захистили:

Владиченко Лариса Дмитрівна – "Сучасний стан та особливості відносин між державою та релігійними організаціями: порівняльний аналіз українського та польського досвіду", подана на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертаційній роботі проведено компаративний аналіз сучасних відносин між державою та релігійними організаціями в Україні та Польщі. В процесі цього дослідження було розглянуто такі питання, як: теоретико-методологічні основи дослідження відносин між державою та релігійними організаціями; правове регулювання відносин між державою, церквою та іншими релігійними організаціями України та Польщі тощо.

Це дослідження містить опис суб'єктів державно-конфесійних відносин, в яких держава представлена спеціальними органами на центральному та регіональному рівні. З боку церков та релігійних організацій існують міжконфесійні об'єднання, у тому числі й громадські консультативно-дорадчі органи. Було розглянуто актуальні зміни в центральній адміністрації у справах релігій в Україні та Польщі, які відбувалися протягом останніх років, що були пов'язані з адміністративними реформами в обох країнах. Розглянуто деякі важливі питання у сфері відносин між державою та релігійними організаціями, зокрема питання реституції церковного майна, викладання духовно-моральних предметів у школах, питання, пов'язані з введенням інституту військового капеланства. Досліджено динаміку змін та сучасний стан релігійної мережі в Україні та Польщі.

Богомолець Ольга Вадимівна – "Феномен української домашньої ікони", подана на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.12 – українознавство (філософські науки).

У дисертації вперше в українській інтелектуальній думці загалом та українознавчій науці зокрема запропоновано науковий розгляд домашньої ікони як унікального феномену української народної культури, що протягом століть відображав найвищі цінності українського народу, визначав своєрідність звичаєвої практики, закладаючи водночас підвалини для розвитку української етнічної ідентичності. Чільна увага у дисертаційному дослідженні приділяється висвітленню місця та ролі домашньої ікони в обрядовій практиці українців та обґрунтуванню думки про неправомірність її однозначного отождення ні з народним іконописом, ні з професійним іконописом, оскільки домашня ікона – це синкретичний феномен української матеріальної та духовної культури, який виникає як результат органічного розвитку, з одного боку, українського професійного та народного іконопису, а з іншого – релігійного світогляду українського народу. Підкреслено, що домашня ікона в художній формі відображала особливості історичного та соціокультурного розвитку народу, його уявлення та цінності, родинний уклад життя та особливості господарської діяльності, своєрідність житла та одягу, а також рівень залучення народу до християнської культури загалом. Разом з тим, спадкуючи універсалистський характер церковної ікони, домашня ікона поставала тим світоглядним тлом, яке, у складних політичних, соціальних та економічних умовах життя українського народу, дозволяло піднятися над "містечковістю" родинного життя, без руйнації споконвічних надродинних традицій, та залучитися до побудови нового світоглядного та культурного простору – етнічної та національно культур.

Особлива ж увага приділяється висвітленню причин, етапів та наслідків антирелігійної політики радянської влади у 20–30-ті рр. ХХ ст. Фізичні розправи та репресії над священиками, знищення церков, вилучення церковних старожитностей та відвертий вандалізм щодо церков, церковного начиння та, особливо, ікон тощо, які, зазвичай зумовлювали не тільки руйнування історичної пам'яті, але й сприяли утвердженню цілої касты тиранів, які постали з самого народу.

Вергелес Костянтин Миколайович – "Сутність та смисли людини в православ'ї: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження", подана на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертаційній роботі проведено системний аналіз православної антропології. Проаналізовано концептуальні та методологічні засади дослідження проблеми людини в релігії загалом і в православ'ї зокрема. Розкриті сутнісні вияви людини в православ'ї, обґрунтовано ідеї цілісності, обожнення, енергійності та ін. Традиції російської релігійної філософії проаналізовано як переклад богословських положень православ'я на мову метафізики, як розкриття сутності людини в аспекті її морального становлення.

З'ясовано, що становлення і вдосконалення людини мають характер процесу, який ніколи не є завершеним. Релігійний досвід і релігійна віра виступають основою для піднесення людини до Бога, виявами її духовного стану. Прослідковано актуальні зміни у взаємовідносинах людини і Бога в православ'ї, розкрито необхідність актуалізації сутнісних сил людини в релігії. Обґрунтовано смисли та завдання православ'я в контексті глобалізаційних трансформацій, розкрито нові обрії дослідження проблеми людини як в культурно-релігійному середовищі загалом, так і в соціокультурному просторі сучасної України.

Несправа Микола Вікторович – "Радикалізація джихадизму у Європі кінця ХХ – початку ХХІ століття: сутність і тенденції", подана на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертаційній роботі вперше комплексно досліджено сутність і визначальні тенденції радикалізації джихадизму в Європі кінця ХХ – початку ХХІ століть, що дало можливість зробити висновки про маніпулятивне використання релігійного фактору квазірелігійною ідеологією у поєднанні з низкою актуальних соціальних, політичних, демографічних й економічних чинників глобального виміру.

Доведено, що процеси радикалізації джихадизму в Європі кінця ХХ – початку ХХІ століть мають виразні ознаки саме релігійно мотивованої (а не тільки політичної) ідеології. Екстремістські ідеологічні конструкти сучасного радикалізованого джихадизму постають на основі маніпулятивних і вибіркового комбінації окремих релігійних цитат із Корану, мусульманських концептів та понять і спрямовані на відповідні соціальні групи у контексті комплексу соціально-культурних й економічно-політичних факторів. Релігія використовується одним із чинників маніпуляції свідомістю у квазірелігійній ідеології радикалізованого джихадизму. Проаналізовано, що проблему радикального джихадизму в сучасній Європі не можливо розв'язати тільки засобами політичного регулювання. Досліджено явище радикального джихадизму з використанням міждисциплінарного підходу та системно-структурного методу, що дозволило підійти до вивчення радикалізації джихадизму холистично, а не мерологічно. Радикальний джихадизм представлено в контексті належності цього явища до різновидів релігійно мотивованої ідеології, що виключно ма-

ніпулятивно використовує положення релігійного вчення та виходить поза межі ціннісно-сміислової бази релігійного світогляду як моделі реальності.

Висвітлено, що присутність на європейському континенті радикальних ідеологічних течій ісламу сягає своїм корінням VIII століття, коли на терени Європи вперше був принесений джихад під час захоплення Піренейського півострова. Основою ідеології джихадизму, що, зокрема, поширюється в Європі, є радикальний салафізм із його програмою дій стосовно несалафітського оточення (і немусульманського, і мусульманського). Розкрито специфіку ідейних уявлень салафізму, що можна виразно побачити в аналізі вчення щодо таких ключових для ісламу понять як "тахід", "такфір", "джихад". Представлено критику ідей радикального салафізму зі сторони поміркованих мусульманських богословів.

Досліджено найважливіші причини поширення феномену ісламофобії в сучасних країнах Заходу. Показано основу конфлікту ідентичностей мігрантів-мусульман в Європі та корінних європейців як тих, які світоглядно належать до християнської цивілізаційної парадигми. Проаналізовано й критично осмислено можливі сценарії розвитку ісламу в європейських країнах у найближчі десятиліття.

Бортнікова Олена Геннадіївна – "Функціонування релігії в соціально-політичних процесах сучасної України: теоретичний та практичний аспекти", подана на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертаційній роботі розглянуто процес трансформації релігійно-політичного простору та функціонування релігії в соціально-політичних процесах сучасної України. Значна увага приділена розвитку методологічних засад інституціоналізму й створенню системи наукових уявлень про природу релігійних і політичних суб'єктів та мотивацію їхньої активності, що фактично розкриває на новому теоретичному рівні процес формування інституціонального релігієзнавства.

У дисертації запропоновано низку концептів, які дозволяють простежити застосування у суспільстві контролю над політичною, економічною, релігійною діяльністю з метою завойовувати, використовувати, обмежувати і стримувати владу, створювану за допомогою інститутів, що структурують відносини людей та організацій. Мета дослідження полягає в тому, аби зрозуміти, яким чином соціальні порядки структурують суспільні взаємодії – етнонаціональні та міжконфесійні.

Термін "релігійно-політичний простір" належить до популярних і водночас не визначених у сучасній науковій лексиці, завдяки чому часто вживається як метафора. Уявлення про феномен взаємодії релігійних та політичних суб'єктів у релігійно-політичному просторі країни свідчать про полісемантичність даного терміна і його принципову незавешеність у концептуальному аспекті. Звідси постає проблема введення поняття "релігійно-політичний простір" у правомірні для нього філософсько-концептуальні межі в сучасному соціокультурному контексті.

За 2015–2019 роки кандидатські дисертації захистили:

Нетецька Євгенія Валеріївна – "Динаміка православ'я в сучасній Україні (релігієзнавчий аналіз відносин Московського і Київського патріархатів)", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертації вперше розкриваються головні особливості та характеристики розколу в сучасній Україні – між УПЦ і УПЦ КП. Розкол в українському православ'ї пов'язаний як із зовнішніми, так і внутрішніми причинами – світовою економічною кризою; політичними і соціокультурними змінами в українському соціумі; впливами інших держав – політичними і релігійними. Виявлена значущість дослідження процесів у православному світі в першому десятилітті XXI ст. у взаємопов'язаності з динамікою православ'я від часів його виникнення та поширення на території Русі, розкрита змістовна наповненість християнських (православних) догматів, сучасні інтерпретації деяких із них. Православна релігія є однією з головних компонентів українського соціуму, вона має неабиякі впливи на соціально-політичне і культурне життя. Розкрита соціокультурна політика УПЦ і УПЦ КП, їх діяльність у сфері виховання молоді та юнацтва, біоетики, допомоги алко- і наркозалежним та ін.; певні політичні зацікавлення двох церков.

У дисертації розкрито осмислення сучасних тенденцій і процесів в українському православ'ї, яке є, в певному розмінні, динамічною релігією, з одного боку, а з іншого – ні. У цьому складному розмаїтті українського релігійного життя виявлена неоднозначна роль російської православної церкви, її негативні впливи на етноконфесійне життя в Україні.

Чубенко Олена Віталіївна – "Українська ікона як феномен східнохристиянської традиції", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві запропоновано цілісний концептуальний підхід до української ікони як феномену східнохристиянської традиції. З цієї метою уточнено та розширено зміст поняття "ікона" – воно включає не тільки здійснені відповідно до певних канонів художні чи скульптурні зображення Ісуса Христа, Богоматері, апостолів та святих, але створених за образом Бога людину та світ.

Проаналізовано основні релігійні, соціокультурні витоки української ікони. На цьому тлі показано, що українська ікона постала в результаті, по-перше, розвитку традицій візантійсько-руського іконопису; по-друге, синтезу християнських, язичницьких та еретичних учень та уявлень, які панували не тільки в простонародді, але й середовищі освіченого православного кліру і, по-третє, соціокультурних умов буття українського народу на зламі XVI–XVII ст., по-четверте, впливу світоглядних та естетичних уявлень латинізованої європейської культури. Підкреслено, що українська ікона явище синкретичне – вона постала як результат органічного поєднання релігійних уявлень східного християнства, релігійної та світської західноєвропейської культури, а також окремих ідей язичницького світогляду українського простонароддя.

Кальмук Ірина Павлівна – "Українознавчий зміст філософсько-культурологічного вчення В. П. Петрова", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.12. – українознавство.

У дисертації здійснено теоретичну реконструкцію та критичний аналіз українознавчої концепції В. П. Петрова як складової філософсько-культурологічного вчення мислителя, її світоглядних та методологічних засад. Встановлено умови можливості теоретичного та методологічного застосування результатів українознавчих досліджень В. П. Петрова для інституціалізації українознавчої науки як автономної предметної галузі сучасного соціогуманітарного знання. Визначено теоретичне й методологічне значення етногенетичної концепції В. П. Петрова для осмислення комплексних проблем сучасної українознавчої науки, розкрито вчення В. П. Петрова про ідейні джерела,

складники та специфічні риси становлення української національної культури. Розкрито зміст літературнопубліцистичного проекту національного культуротворення Віктора Петрова-Домонтовича, доведено його практичну цінність й значущість для сучасного етапу розвитку української національної культури.

Пашковський Олександр Сергійович – "Сутність, форми та особливості функціонування антикультового руху", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертації вперше здійснено комплексний релігієзнавчий аналіз соціальних передумов виникнення та сутності антикультового руху, проведено реконструкцію змісту основних теоретичних положень, виявлено особливості його функціонування в соціокультурному та поліконфесійному просторі та визначено організаційні засади. Проаналізовано стан досліджень антикультового руху у англо-американській, українській та російській релігієзнавчій літературі. Досліджено різні підходи видатних американських та європейських соціологів релігії до проблеми визначення поняття "антикультовий рух" та його соціальної бази.

Показано процес формування антикультового руху в США та Європі. Виявлено особливості функціонування антикультового руху в країнах Європи. Обґрунтовано форми прояву антикультового руху – депрограмування, консультування щодо виходу з культу та спроби впливу на державні органи по обмеженню діяльності нових релігійних рухів.

Майданевич Леонід Олександрович – "Релігієзнавча експертиза: сутність та особливості проведення", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертації вперше в українському релігієзнавстві представлено системне дослідження феномену релігієзнавчої експертизи. Визначено, що сутність релігієзнавчої експертизи – сукупність ознак у конкретних державноконфесійних відносинах, зумовлених інституціональними, територіальними і функціональними способами організації цих відносин. На цій основі пропонуються різноманітні стратегії проведення релігієзнавчої експертизи. Експертом у релігієзнавчій експертизі є особа, яка має спеціальні знання в галузі релігієзнавства, володіє методами дослідження суспільно-історичної природи релігії, механізмів її соціальних зв'язків із політичними, правовими, економічними, духовними системами суспільства, особливості їхнього впливу на віруючих.

Міжнародними принципами проведення релігієзнавчої експертизи є принципи: об'єктивності, толерантності, загальнолюдськості. Релігієзнавча експертиза проводиться в межах конституційного, адміністративного, кримінального, цивільного й господарського процесів.

Баранько Яна Станіславівна – "Канонічне право як нормативно-регулятивна система східнохристиянської церкви: релігієзнавчо-правовий аналіз", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертації висвітлюються теоретико-методологічні засади аналізу канонічного права як нормативно-регулятивної системи східнохристиянської церкви. Визначається теоретична і правнича специфіка джерел канонічного права східнохристиянської церкви як однієї з релігійних правових систем.

Акцентовано увагу на розкритті поняття джерела канонічного права як зовнішніх форм закріплення нормотворчої волі самостійного релігійного об'єднання, проаналізована специфіка джерел канонічного права відносно джерел світського права та інших релігійних правових систем, розглядаються різні види джерел канонічного права – матеріальні, формальні та юридична доктрина.

Розглянуто особливості функціонування канонічного права в середньовічну добу. Середньовічне канонічне право залишається не тільки головним джерелом релігійного права; нині багато життєво важливих світських правничих систем, особливо в громадянському праві, продовжують зазнавати його впливу.

З'ясовано особливості систематизації джерел канонічного права та його функціонування в сучасному соціокультурному просторі. Розкрито специфіку канонічного права у зв'язку з модифікаціями східного християнства та розгортанням демократичних процесів. Сучасне християнське канонічне право аналізується як автономна надкорпоративна правнича система, яка входить до корпусу релігійного права.

Петруньок Борис Петрович – "Особливості становлення і розвитку колективної ідентичності кримських татар в контексті українських державотворчих процесів", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.12. – українознавство.

У дисертаційній роботі запропоновано комплексний підхід до аналізу колективної ідентичності кримських татар в її зовнішній ретрансляції. При цьому базовим є намагання з'ясувати перспективи включення кримськотатарської спільноти в процес українського державотворення.

Пропонується авторське бачення структури колективної ідентичності через її горизонтальний і вертикальний виміри. Розглянуто історичний контекст міжетнічної взаємодії в Криму. Запропоновано розгляд етнічної історії спільнот у формі конкуренції альтернативних історичних дискурсів (кримськотатарського, російського, українського). Узагальнено основні стереотипи, сформовані в процесі такої взаємодії. Запропоновано механізми подолання негативних стереотипів. Зафіксовано подібність асиміляційної політики Росії щодо українців і кримських татар і подібність їх процесів націєтворення. Зафіксовано успішний досвід міжетнічної взаємодії між українцями і кримськими татарами. Охарактеризовані основні складові колективної ідентичності кримських татар на сучасному етапі (з точки зору повернення кримських татар у процес українського державотворення).

Розглянуто основні виклики, які постають перед кримськотатарською спільнотою у зв'язку з окупацією Криму і можливості реакції на дану ситуацію з боку Української держави.

Карнаухова Надія Леонідівна – "Феноменологічна модель релігії Нініана Смарт", на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

Дисертація присвячена аналізу феноменологічної моделі релігії Нініана Смарт, визначенню її евристичних можливостей і критичному осмисленню релігієзнавчих і філософських концептів, на яких вона ґрунтується. Здійснено аналіз основних форм феноменології релігії як наративного підґрунтя, на якому виникли ідеї Н. Смарт, та специфіки запропонованого ним феноменологічного підходу й дослідження типів релігійного досвіду, як такого, що здебільшого ґрунтується на методологічному агностицизмі.

Аргументовано перспективність залучених Н. Смартом принципів структурованої емпатії та типологічної феноменології, і концептів "досвідчування", "суперімпозиції", "розгалуженої інтерпретації" для характеристики переживання релігійного досвіду як такого, що передбачає інтерпретацію. Досліджено трансформацію поглядів Н. Смарт

щодо основних вимірів релігії (акцентування на діахронічній і синхронічній плинності релігійної фактичності, патернах мінливості, динаміці взаємодоповнювальних елементів релігії) і деталізовано специфіку їхнього поділу на "історичні" (філософський, міфічний, етичний) і "параісторичні" (ритуальний, досвідний, соціальний, матеріальний, політичний, економічний) виміри. Розкрито методологічне значення експлікованого Н. Смартом поняття релігійного фокусу й розуміння релігії як трансцендентально фокусованої, що оприявнює ключові для неофеноменології концепти "вираження" та "прояву" людських інтенцій.

Качан Катерина Євгенівна – "Неоязичництво як культурний феномен", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство

У дисертації вперше в українському релігієзнавстві на основі дескриптивно-феноменологічного методу здійснено аналіз неоязичництва в культурі та його прояв у балеті. Виявлено міфоритуальну основу в зародженні танцю, сакральну природу танцювального мистецтва, показано актуалізацію язичницької тематики в балетах XIX–XXI ст.

Проаналізовано стан досліджень неоязичництва в українській і зарубіжній літературі. Враховуючи основні методологічні підходи, розглянуто низку термінів, які використовуються для означення язичництва і неоязичництва. Запропоноване авторське розуміння неоязичництва. В контексті прояву неоязичництва в культурі проведений аналіз цього явища в культурологічному розрізі.

Визначено світоглядні джерела формування неоязичництва, розглянуто етапи розвитку неоязичництва в культурі XX – поч. XXI ст. Аналіз історичних обставин дозволив установити основні причини виникнення цього феномену. На основі історико-філософського підходу виявлено становище неоязичництва у сучасному соціокультурному процесі.

Предко Денис Єрофейович – "Релігійні почуття: сутність та особливості прояву", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство

У дисертації вперше у вітчизняній дослідницькій думці проведено релігієзнавчий аналіз сутнісних характеристик релігійних почуттів в єдності їх структурних та функціональних характеристик. На значному джерельному матеріалі виявляються різноманітні підходи до осмислення даного концепту. Розгляд релігійних почуттів у контексті переживання як "проживання", прояву та осмислення засвідчив їх багаторівневий, поліфункціональний характер. Проаналізовано різні моделі виникнення релігійних почуттів, у контексті яких подається авторський підхід, що ґрунтується на феномені агонального як складовій гри. Розкрито різні підходи до структурованості релігійних почуттів; при цьому звернено увагу на такі їх складові як передчуття та вчування, завдяки яким формується почуттєвий досвід. Досліджено співвідношення понять "космічне релігійне почуття", "транс персональні переживання", "п'єк-переживання" та "релігійні відчуття", "релігійні почуття".

Зазначається, що до найбільш визначальних характеристик релігійних почуттів відносяться: амбівалентність, сенсожиттєва спрямованість, синергізм, емпатійність. Відстежено корелятивний зв'язок між сприйняттям образу Бога та видами почуттів. Встановлено, що релігійні почуття мають різні форми прояву (духовність, деструктивність) та значний морально-духовний потенціал, який залежить як від ставлення людини до сакрального статусу релігійного об'єкта, так і її рівнів відповідальності. З'ясовано особливості релігійних почуттів у контексті презентації духовності українців.

Задоянчук Оксана Олександрівна – "Особливості сприйняття УПЦ в засобах масової інформації України", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

У дисертації вперше на основі системно-аналітичного підходу до УПЦ було розглянуто особливості сприйняття церкви з урахуванням процесу медіатизації релігії, моделі медіазалежності та розбудови інформаційного суспільства. Розкрито, що особливість сприйняття УПЦ в світських засобах масової інформації та в суспільстві загалом безпосередньо пов'язане з динамікою суспільно-політичного життя та із соціально-політичними настроями в країні, оскільки приналежність церкви до Московського патріархату виступає ключовою у розгляді організації. Така своєрідність сприйняття УПЦ на різних етапах формування державної політики держави й політичних настроїв громадян України та процес медіатизації суспільства і релігії, зокрема, посприяли оформленню інформаційної підтримки церкви, котра формує власне інформаційне поле та здатна закриватися від зовнішніх суспільних настроїв та впливів.

Яроцька Ольга Володимирівна – "Сучасні чинники секуляризації: релігієзнавчий аналіз", поданої на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація є цілісним релігієзнавчим дослідженням характеру і дієвості в сучасному християнстві таких чинників секуляризації, як релігійна індиферентність, трансформація релігійно-церковного комплексу, релігійний модернізм, релігійний релятивізм, сурогатна релігійність, світський сенс життя і консумпціонізм (споживацтво) як практичний атеїзм.

Обґрунтовано, що саме ці чинники секуляризації сприяли вихолощенню сакрального, трансцендентного, потойбічного і актуалізації антропоцентричного, іманентного, поцейбічного в релігійно-церковній діяльності, буттєвій практиці релігійних спільнот, буденній релігійній свідомості віруючих.

Калач Дмитро Михайлович – "Міжконфесійний діалог у сучасній Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз", подана на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

Дисертація присвячена комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізу міжконфесійного діалогу між представниками християнських церков. Зазначено, що в умовах розбудови громадянського суспільства діалог стає регулятором оптимізації міжконфесійних відносин. Констатовано, що міжконфесійний діалог як засіб запобігання конфліктів не гарантує розв'язання суперечностей у релігійному середовищі, однак сприяє мінімізації напруги між суб'єктами конфесійних відносин.

Дисертантом запропоновано можливі способи побудови діалогу у сфері державно-церковних відносин в українському суспільстві, які сприятимуть їх стабілізації, а саме: рівність, гарантування права на власне трактування істини, світоглядних й ціннісних орієнтирів без абсолютизації їх істинності.

Аргументовано, що формування сприятливого середовища для врегулювання відносин і пошук компромісу між представниками християнських конфесій та базові основи віротерпимості повинні ґрунтуватися на використанні принципів толерантності й конструктивного мирного діалогу. Можливим напрямом розв'язання релігійних суперечностей визначено об'єднання християнських конфесій навколо ідеї автокефалії з поступовим нівелюванням ідеологіч-

них розрізнень і злиттям у помісну церкву, а оптимальною формою міжконфесійних та державно-церковних відносин – партнерські як такі, що забезпечать деполітизацію релігійної сфери.

Рик Микола Сергійович – "Символізм у творчості Г. Сковороди: релігієзнавчий аналіз", подана на здобуття наукового ступеня кандидат філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство.

Дисертаційне дослідження відображає системний релігієзнавчий аналіз символізму у творчій спадщині українського мислителя. На основі релігієзнавчого вивчення літературно-філософських праць Г. Сковороди, релігійний символ визначається як носій знання про взаємозв'язок людини і Бога, а релігійний символізм – як релігійно-філософська концепція для розкриття і зображення божественної сутності.

На основі порівняльного аналізу філософських понять "символ", "релігійний символ", "символізм" у вітчизняній і зарубіжній релігійно-філософській літературі визначено специфіку "релігійного символу" і "релігійного символізму" характерного для творчого надбання Г. Сковороди. Досліджено розуміння українським мислителем понять "символ" та "емблема", з'ясовано їхні відмінні та подібні риси. У дисертаційному дослідженні обґрунтовано, що головними джерелами образно-символічної побудови всіх релігійно-філософських концептів українського філософа виступають традиції Олександрійської богословської школи (Філон, Климент, Оріген), положення святоотцівського богослов'я (Григорій Назіанзин, Григорій Ниський, Василій Кесарійський, Макарій Єгипетський, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Євагрій Понтійський, Іоан Дамаскін) та принципи філософії представників німецької містики (Валентин Вайгель, Якоб Беме).

Розкрито засадничі домінанти образно-символічного пояснення Г. Сковородою численних філософських проблем, які базуються на біблійній символіці. На основі Святого Письма постає оригінальна система релігійних символів, учень та доктрини, які набувають у творчості українського мислителя сакрального значення і стають носіями божественної сутності. Концентруючи дослідницьку увагу на символічній природі Біблії, філософ зауважував, що її істинний сенс прихований у метафоричному та алегоричному тлумаченні, а не в офіційно-церковній догматиці.

На даний момент спеціалізована вчена рада перебуває в стані перереєстрації, документи на продовження повноважень спецради ще на один рік передані на розгляд до МОН. Члени спецради і професори кафедри релігієзнавства активно залучені до наукового життя, виступаючи опонентами на захистах в інших спеціалізованих вчених радах, рецензуючи дисертації чи готуючи відгуки на автореферати здобувачів з інших закладів вищої освіти. Оскільки вже вступили в дію норми Порядку присудження науково-освітнього ступеня доктора філософії, професори кафедри можуть входити до постійно діючих та разових спеціалізованих вчених рад закладів вищої освіти, виступати внутрішніми експертами тощо.

*Вчений секретар спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43,
кандидат філософських наук, доцент Фенно Ірина Миколаївна*

НАШІ АВТОРИ

Виговська Тетяна Вікторівна – кандидат біологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії, соціально-гуманітарних наук та фізичного виховання Хмельницького університету управління та права імені Леоніда Юзькова (м. Хмельницький, Україна).

Виговський Леонід Антонович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціально-гуманітарних наук та фізичного виховання Хмельницького університету управління та права імені Леоніда Юзькова (м. Хмельницький, Україна).

Владиченко Лариса Дмитрівна – доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Гаврилюк Тетяна Вікторівна – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національної академії статистики, обліку та аудиту (м. Київ, Україна).

Гудима Ігор Петрович – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри мовних та гуманітарних дисциплін Донецького національного медичного університету (м. Кропивницький, Україна).

Козар Катерина Вадимівна – студентка 2 року навчання ОР "магістр" спеціальність "релігієзнавство" філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Колібан Оксана Олександрівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Мороз Олена Василівна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри української філології та суспільних дисциплін Кременецької обласної гуманітарно-педагогічної академії ім. Тараса Шевченка (м. Кременець, Україна).

Петік Ярослав Олександрович – магістр філософії (м. Київ, Україна).

Савченко Вячеслав Анатолійович – аспірант кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Стадник Микола Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри публічної політики та політичної аналітики НАДУ при Президентові України (м. Київ, Україна).

Ткач Олег Іванович – доктор політичних наук, професор кафедри політології філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Фенно Ірина Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Харьковщенко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Наукове видання

ГОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(14)

Редактор *Н. Казанцева*

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 12,3. Наклад 300. Зам. № 220-9658.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл16.
Підписано до друку 24.12.19

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01030
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02