

ISSN 2521-6570

DOI: 10.17721/sophia.2020.16

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

Філософський факультет,
вул. Володимирська, 60, м. Київ-33, 01033, Україна;
☎ (38044) 239 32 81

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
28.12.20 (протокол № 7)

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,
ВПЦ "Київський університет".
Свідоцтво внесено до Державного реєстру
ДК № 1103 від 31.10.02

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна;
☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

Редакційна колегія

Борейко Юрій Григорович, д-р філос. наук, доц.,
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки
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 не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Виговський Л. А., Куліш Н. С. Релігія як важливий чинник нової української політичної реальності	5
Говорун К. Добрі і лихі богословські плоди пандемії	9
Кобетяк А. Р., Соколовський О. Л. "Межі церкви" та канонічна територія в контексті автокефального устрою вселенського православ'я	14
Колодний А. М., Филипович Л. О. Концепція релігійної безпеки: методологічні підходи академічного релігієзнавства	19
Куриляк В. В. Напрями благодійної діяльності церкви адвентистів сьомого дня	23
Лазоревич І. Р. Сакральність у палітрі сучасної літератури: гуманізм чи ціннісна деструктивність?	28
Ткач О. І. Загрози релігійній безпеці як виклик політичній стабільності у країнах Латинської Америки	33
Филипович Г. Д. Сучасні загрози релігійній безпеці українців діаспори	42
Шавріна І. В. Діяльність релігійних організацій в умовах поширення коронавірусної інфекції	45

ФІЛОСОФІЯ

Іванова К. А., Садовніков О. К., Балабай Я. В. Міфічне слово та міф у давньогрецькій античній традиції	49
Туренко В. Е. Візія жінок у контексті появи і функціонування піфагорійської школи	53
Наукові повідомлення	58
Наші автори	107

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Выговский Л. А., Кулиш Н. С. Религия как важный фактор новой украинской политической реальности	5
Говорун К. Добрые и злые богословские плоды пандемии.....	9
Кобетяк А. Р., Соколовский О. Л. "Границы церкви" и каноническая территория в контексте автокефального устройства вселенского православия	14
Колодный А. Н., Филипович Л. А. Концепция религиозной безопасности: методологические подходы академического религиоведения	19
Куриляк В. В. Направления благотворительной деятельности церкви адвентистов седьмого дня.....	23
Лазоревич И. Р. Сакральность в палитре современной литературы: гуманизм или ценностная деструктивность?	29
Ткач О. И. Угрозы религиозной безопасности как вызов политической стабильности в странах Латинской Америки.....	33
Филипович Г. Д. Современные угрозы религиозной безопасности украинцев диаспоры	42
Шаврина И. В. Деятельность религиозных организаций в условиях распространения коронавирусной инфекции.....	45

ФИЛОСОФИЯ

Иванова К. А., Садовников О. К., Балабай Я. В. Мифическое слово и миф в древнегреческой античной традиции.....	49
Туренко В. Э. Визия женщин в контексте появления и функционирования пифагорейской школы.....	53
Научные сообщения	58
Наши авторы	107

RELIGIOUS STUDIES

Vyhovsky L. A., Kulish N. S.
Religion as an important factor of the modern Ukrainian political reality 5

Hovorun C.
Good and evil theological fruits of the pandemic 9

Kobetiak A. R., Sokolovskyi O. L.,
"Church boundaries" and canonical territory in the context of the autocephalic system
of universal orthodoxy 14

Kolodnyi A. M., Fylypovych L. O.
The concept of religious security: methodological approaches of academic religious studies..... 19

Kuryliak V. V.
Directions of charity activities of the Seventh-day Adventist Church 23

Lazorevich I. R.
Sacrality in the diversity of modern literature: humanism or value destructiveness? 28

Tkach O. I.
Threats to religious security as a challenge to political stability in Latin America 33

Fylypovych G. D.
Modern threats to the religious security of Ukrainians in the diaspora 42

Shavrina I. V.
Activities of religious organizations under the COVID-19 pandemic spread..... 45

PHILOSOPHY

Ivanova K. A., Sadovnikov O. K., Balabay Ya. V.
Mythical word and myth in ancient Greek tradition 49

Turenko V. E.
Vision of women in context appearances and functioning of the Pythagorean school 53

Scientific reports 58

Our authors 107

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2(477)+32
DOI: 10.17721/sophia.2020.16.1

Л. А. Виговський, д-р філос. наук, проф.
Хмельницький університет управління та права
імені Леоніда Юзькова, Хмельницький, Україна
ORCID: 0000-0002-8281-5347
e-mail: vihov2017@ukr.net

Н. С. Куліш, канд. філос. наук
Хмельницький університет управління та права
імені Леоніда Юзькова, Хмельницький, Україна
ORCID: 0000-0002-7044-6767
e-mail: dobre3009@gmail.com

РЕЛІГІЯ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК НОВОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Проаналізовано місце та роль релігії в політичному житті сучасної України, її вплив на політичне життя та трансформації під впливом політичного чинника. Показано, що зростаючий рівень політичної активності віруючих громадян зумовлює, з одного боку, поглиблення процесу політизації релігії, а з іншого – сприяє релігізації політичного процесу. Доведено, що політизація релігії спонукає мирян і клір до розбудови й утвердження демократичної Української держави, відродження національної духовності та моральності. Проте, з іншого боку, за наявності антиукраїнських підходів у діяльності певних конфесій, такий процес може зумовити гостре політичне і міжцерковне протистояння, що може занурити суспільство в політичну і релігійну кризу. Показано, що не вся діяльність релігійних організацій, які функціонують в Україні, відбувається у межах правового поля. Підкреслено необхідність приведення наявної законодавчої бази з питань взаємовідносин церкви, релігійних організацій і держави до потреб сучасних реалій. У цьому контексті досить актуальною є проблема розробки та запровадження стримуючих механізмів щодо участі екстремістських релігійних організацій у політичній діяльності.

Ключові слова: релігія, церква, конфесія, соціальна концепція, демократія, громадянське суспільство, політика, політичні маніпуляції, держава.

Постановка проблеми. Україна, з набуттям реальної державної незалежності, стала на шлях утвердження та подальшого розвитку засад демократії, світоглядно-ідеологічного і політичного плюралізму в суспільстві. За таких умов отримали дійсне, а не декларативне, конституційне забезпечення основних принципів свободи совісті. Внаслідок цього релігія та її інституалізовані форми почали відігравати значну роль у житті українського соціуму. Це, насамперед, пояснюють тим, що релігійний чинник є важливим фактором соціальної взаємодії людей, оскільки зумовлює їхню соціальну поведінку, певною мірою визначає координати подальшого суспільного й особистісного розвитку. Він "має здатність спрямовувати їх діяльність (безпосередньо чи опосередковано), а також визначати або корегувати форми поведінки особистості, її активність, вектор напрямку їх соціальної реалізації" [1, с. 4].

Варто зауважити, що релігійне життя української спільноти характеризується двоюко. З одного боку, наявністю релігійною плюралізму, а з іншого – динамічними змінами, які не просто реалізуються у процесах розбудови інституційних складових самої церкви, пристосування до нових політичних реалій віровчення та специфічної ідеології. Нині вона прагне налагодити комунікацію з поліконфесійним середовищем, суспільством, державою, окремою особистістю. Водночас на тлі проблем формування в Україні громадянського суспільства, демократичної та правової держави, церква часто втягується в українську політичну реальність, що може служити процесу виведення релігійного життя за межі конституційно-правового поля і тим самим спровокувати взаємну недовіру, ворожість між віруючими і невіруючими громадянами.

Аналіз останніх досліджень. З огляду на свою актуальність тема взаємовідносин релігії та політики в Україні неодноразово ставала предметом наукового аналізу

філософів, соціологів, релігієзнавців, юристів, богословів, представників виконавчих органів влади. Зазначену проблематику досліджено у працях Л. Владиченко, В. Єленського, С. Здіюрука, В. Климова, І. Козловського, А. Колодного, Л. Моїсеєнко, О. Сагана, В. Титаренко, Л. Филипович, В. Шевченка та ін. Однак, за всієї значущості робіт згаданих авторів, зазначена проблема, на нашу думку, далеко не вичерпна, а тому потребує подальшої конкретизації.

Мета статті – розкрити зміст і форми ролі релігійного чинника в новій українській політичній реальності.

Виклад основного матеріалу. Крах радянської тоталітарної системи, комуністичної ідеології і відповідної їй системи виховання зумовили певний вакуум світоглядно-виховних цінностей особистості. Вона має переосмислити минуле і окреслити орієнтири в майбутньому. Втрата ціннісних орієнтирів зумовила нігілістичне ставлення громадян до минулого, до традицій та авторитетів, історичних і культурних надбань нації. Логічно, що за таких умов у суспільстві виникла соціальна затребуваність тих інституцій, які могли б дати чітку відповідь на гострі суспільні проблеми. У цьому контексті однією з таких інституцій і стала церква. Цьому сприяло і те, що у свідомості суспільства і пересічного громадянина відбулася соціальна реабілітація релігії. У державі сформувалося позитивне ставлення до релігії як до важливого елементу духовної культури. Про це, зокрема, свідчить і той факт, що за порівняно невеликий проміжок часу значно зросла кількість віруючих. Церква останнім часом є лідером у рейтингу народної довіри. Наприклад, проведене соціологічною службою Центру Разумкова дослідження (із 30 жовтня по 5 листопада 2020 р.) показало, що серед державних і суспільних інститутів громадяни частіше довіряють Збройним силам України (66 % опитаних) та церкві (62 %). Отже, суспільна думка вбачає в церкві соціальну інсти-

туцію, що здатна вирішувати проблеми, які нині стоять перед соціумом і людиною. І хоча церква не є політичним інститутом, але вона має значний вплив на політичне життя нашого суспільства, вибору вектора подальшого розвитку. Зважаючи на це, багато політиків у виборчій компанії прагнуть використати релігійний чинник.

Як відомо, правові формати функціонування інституту релігії, церкви та їхніх складових у політичному житті, політичних процесах законодавством України регламентовані, зокрема, Конституцією України (ст. 35), Законом України "Про свободу совісті та релігійні організації" (ст. 5), Законом України "Про політичні партії в Україні" (ст. 15) й іншими нормативно-правовими актами.

Варто підкреслити, що значна частина населення 60,7 % тією чи іншою мірою цікавляться політикою, тобто є політизованими [2, с. 419]. Водночас 72 % з них [3, с. 3] заявляють про свою релігійність, конфесійну належність. А це означає, що вони постають у двох "постасях". З одного боку, вони є громадянами України, а з іншого – вірянами конкретної конфесії. Така ситуація, безперечно, викликає дослідницький інтерес і потребує вивчення форматів залученості релігійного сегменту в сучасну українську політичну дійсність і впливу політичного чинника на церкви, конфесії, віруючих і, зрештою, реалізації на практиці принципу відокремлення церкви від держави. Водночас реальна практика взаємовідносин держави і церкви, на тлі законодавчого відокремлення церков, конфесій від держави і, відповідно, достатньо чіткого виведення їх за межі політики, тим не менше, вказує на наявність різноманітних форматів залучення релігійного елемента до сфери політичної дійсності.

Залучення релігійних організацій та інститутів починається з осмислення, насамперед, на теоретично-богословському рівні їхньої взаємодії зі структурами владних органів, соціуму, громадянами. Нині, наприклад, церкви, конфесії, держави, одноосібно та солідаризовано на рівні Всеукраїнської рада церков і релігійних організацій (ВРЦіРО) заявляють про своє представництво в українському суспільстві, причетність до розв'язання щоденних питань спільноти. При цьому вони декларують стратегії, соціальні концепції, звернення, активно оприлюднюють розробки богословсько-канонічних принципів відносин між церквою та державою, формулюють конкретні аспекти участі церкви, священнослужителів, мирян у політичному житті. Наприклад, ВРЦіРО прийняла "Стратегію участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім»" [4]. У зазначеному документі українські церкви заявляють про розуміння суспільних викликів і розломів, які є в українському суспільстві, усвідомлюють спільну відповідальність за спокій, безпеку і добробут у країні, та переконані, що спільними зусиллями можливо досягти благополуччя в "українському домі".

Не залишаються поза увагою ВРЦіРО питання, пов'язані з виборчими перегонами, які на думку релігійного середовища мають базуватися на повазі до тих, хто має іншу думку [5]. Учасникам виборчих перегонів рекомендують позбутися агресивної риторики та конкуренції задля спільного добра.

Персоніфіковану позицію щодо виборів висловлюють найбільші конфесії держави. В "Інструкції про поведінку священнослужителів УГКЦ під час політичних виборчих кампаній" Українська греко-католицька церква, наприклад, акцентує увагу на церковному розумінні політики, політичної діяльності, їхньому взаємному розділенні відносин між церквою та політикою, роз'яснює місію священнослужителя та його особисті громадянські права, ставлення церкви до виборів, дає практичні вказівки священнослужителям на період виборчого

процесу (передвиборча агітація, богослужіння, пожертви, благодійні заходи) [6].

Однак попри рішучі та однозначні заклики до своїх священнослужителів стриматися від активних політичних дій чи то в ролі лідера, чи в ролі агітатора, церква все ж припускає існування "конкретних виняткових обставин", де припустима така діяльність. Проте священник навіть у таких обставинах може діяти в політичній сфері лише за благословення правлячого єпископа, який попередньо має узгодити це рішення із главою церкви. Ієрархи, які надають такий дозвіл, мають бути переконані, що такої діяльності священника вимагає оборона церкви або загальне добро українського суспільства [6].

У душпастирському пораднику "Покликання мирян до участі в суспільно-політичному житті країни" зазначена конфесія наголошує: "У християнській традиції бути відповідальним громадянином означає бути особисто відповідальним за суспільство, в якому живемо, за свою державу, за її сьогодення і майбуття; участь у суспільно-політичному житті своєї держави є і має бути зобов'язанням, що повинні взяти на себе миряни, сприймаючи її як невід'ємну частину власного християнського покликання" [7].

Щодо соціальної концепції УПЦ, то в ній ідеться не лише про сутність взаємовідносин між церквою та державою, які розуміють як співпрацю, базовану на взаємному неутручанні у справи одна одної, але й дають конкретні настанови віруючим на кшталт: церква не тільки закликає своїх чад підкорятися державній владі, незалежно від переконань і віросповідання її носіїв, а й молитися за неї; водночас християни мають ухилитися від абсолютизації влади та навіть можуть в окремих випадках вдатися до актів мирної громадянської непокорності [8].

Окремі аспекти взаємодії держави та церкви, політичної активності вірян задекларовано і в Соціальній концепції мусульман України, а саме: мусульмани, що живуть у світських державах, мають зважати на місцеві реалії та традиції; повинні дотримуватися місцевого законодавства, поважати культуру, традиції та інші особливості країни нового перебування, залишаючи за собою право уникати забороненого; у питаннях виборчого права мусульманам слід керуватися інтересами місцевої громади та надавати перевагу тим кандидатам, що сприятимуть збереженню ісламської ідентичності, зміцненню міжрелігійних відносин та взагалі успішності держави [9]. Своє бачення із цього питання викладають і протестантські конфесії у "Резолюції Протестантських Євангельських Церков з нагоди святкування 500-річчя Реформації" [10].

Нині церкви, конфесії у випадках суспільної потреби нормалізації вибухонебезпечної ситуації в державі, суспільстві, беруть активну участь у її розв'язанні. Релігійний загал України, наприклад, не залишився осторонь у часи чи не найгострішої суспільно-політичної кризи в новітній історії держави (події 2013–2014 рр.). Численні звернення, заяви, комюніке ВРЦіРО сприяли зняттю гостроти протистояння, нормалізації суспільно-політичної ситуації [11].

Серед чималого масиву прикладів, на нашу думку, усе ж найбільшої уваги заслуговує залученість релігійного сегмента у ході подій Революції гідності 2013–2014 рр. У цей важкий час більшість церков і конфесій солідарно виступили на захист свободи та людської гідності. Наприклад, Михайлівський монастир став прихистком для переслідуваних та імпровізованим шпиталем для поранених; відбувався супровід духовенством мітингувальників упродовж усього часу протистояння; функціонував молитовний намет на майдані Незалежності; відбувалося відспівування загиблих духовенством [12, с. 12] тощо.

Іншим, не менш показовим прикладом залученості церков і конфесій у політичне життя держави стала російська агресія проти України, окупація Російською Федерацією частини Донбасу та Криму. Українська православна церква Київського патріархату, Українська греко-католицька церква, протестантські конфесії, іудейські та мусульманські об'єднання рішуче засудили цю агресію. Вони закликали своїх вірних стати на захист країни, а частина священнослужителів поповнили ряди військового духовенства. Це засвідчило те, що фактично відбулося своєрідне поєднання інтересів церков, конфесій та української держави й громадянського суспільства. Отже, релігійний загал продемонстрував свою залученість у гострі ключові проблеми дійсності українців, діяльну причетність до долі України.

Церкви, релігійні організації у випадках потреби оприлюднюють власне бачення суті актуальних політичних проблем і пропонують органам влади шляхи їхнього врегулювання. Зрозуміло, що за таких умов держава, зі свого боку, іде їм назустріч. Чи не найпоказовішим прикладом цього є отримання Томосу *про автокефалію* Православної церкви України. Адже його *отримання відбувалося за активної підтримки української влади*. Варто зазначити, що отримання Томосу є подією, що виходить далеко за межі церковної сфери, оскільки вона не лише кардинально змінила релігійну палітру православ'я в Україні, але й уможливила вихід українського православ'я з орбіти російського православ'я. З огляду на це цю подію називають "другою незалежністю України" – духовною незалежністю.

Очевидно, що залученість церкви, конфесій та віруючих у політичні процеси також створює можливість маніпулятивного впливу на віруючих. Окремі церкви конфесій в Україні, наприклад, активно залучаються до лобювання інтересів певних політичних партій та їхніх представників під час виборчих перегонів. Для цього їм негласно надають інструктивні орієнтування на кшталт "підтримувати партію державницької орієнтації", "підтримувати партію влади". Досить часто таке лобювання відбувається за участі псевдоцерковних громадських організацій тієї чи іншої конфесії, що ідентифікують себе як релігійні рухи. Серед найбільш радикальних є "Союз православних братств України", "За Русь Святуго і веру православну", "Православное Отечество", послідовники "доктрини Ледяєва" та ін. Вони зі спекулятивною метою (оскільки виходять з позицій "північного сусіда") активно ініціюють обговорення суспільно значущих проблем для громадян України (мовної, геополітичного вектора розвитку держави тощо). Зрозуміло, що маніпуляція стосовно зазначених проблем в умовах "молодої" української демократії може загрожувати навіть національній безпеці України. Релігієзнавець С. Здіорук слушно підкреслює, що саме Московський патріархат є ідеологічним та організаційним осердям проекту "руській мір" [15] – творення російськомовного, російсько-комунікативного, російсько-культурного, російсько-православно-ментального, Росіє-залежного цивілізаційного простору – доктрини, у якій немає місця для української ідентичності, Української Церкви та Українського православ'я [16, с. 31]. Що це так, свідчить, зокрема, й те, що УПЦ (МП) "у зоні АТО/ООС відкрито підтримала терористів, а частина священства, зокрема і єпископат, навіть зухвало засудила допомогу своїх одновірців Збройним силам України. Окрім того, духовенство Московського патріархату системно співпрацює з окупантами на непідконтрольній Україні території. Для ієрархів та священників УПЦ (МП) стало звичним явищем освячення підрозділів російських військ і ракетних комплексів у Криму, надання благословення екстремістам і терорис-

там, переховування бойовиків та зброї у власних храмах та інших церковних будівлях, їхня участь у провокаційних акціях і диверсіях, у відзначенні російських національних свят і ювілейних імперських дат" [15].

Звісно, окремим видом маніпулятивного впливу на виборців є позиціонування релігійних організацій як об'єктів політичних дій політичних партій, що в назвах та програмних документах одночасно поєднують політичні цілі та релігійні ідеї, цінності, аргументи. Наприклад, в історії багатопартійності новітньої України за релігійними критеріями були створені: Християнсько-демократичний союз, Республіканська християнська партія, Християнські соціалісти тощо. Творення зазначених партійних проєктів насамперед передбачало використання релігійного сегмента у ролі розширення виборчого електорального поля.

Зрозуміло, що участь церкви, релігійних організацій у політичному житті суспільства з метою суспільної консолідації, налагодження партнерських відносин держави та церкви, реалізації суспільно-вагомих соціальних ініціатив заслуговує поваги і підтримки як з боку громадян, так і з боку органів влади. Упродовж новітньої історії України є чимало прикладів залученості релігійного елементу в різноманітні форми соціальної діяльності, пов'язаної із проблемами сім'ї, охорони здоров'я, охорони та збереження довкілля. Зокрема, нині деякі релігійні організації долучилися до боротьби з метою усунення болючої суспільної проблеми – корупції.

Низка конфесій активно залучилися до процесу дипломатичних відносин з метою просування євроінтеграційного вибору України, формування позитивного іміджу нашої держави на міжнародній арені. Вони активно працюють на ниві харитативної діяльності, волонтерського руху, капеланського служіння тощо. Внаслідок визнання значущості соціальної діяльності церков, конфесій спорстерігаються високі рейтинги довіри до них з боку громадян (у 2020 р. висловили довіру церкви 63 % громадян України) [17].

Висновки. Сучасним взаємовідносинам релігії та політики в українській державі притаманна глибока політизація церковного життя. Вона зумовлена, насамперед, зростаючим рівнем політичної активності наших громадян і поглибленням процесу релігізації політичного процесу та політизації релігії.

Варто зауважити, що політизація релігії спонукає мирян і клір до розбудови демократичної Української держави, відродження національної духовності та моральності. Проте, з іншого боку, такий процес може зумовити за певних обставин і міжцерковне протистояння та, навіть, звести нанівець інтеграційну функціональність релігії в суспільстві.

Спостерігаються ситуації, коли не вся діяльність релігійних організацій здійснюється в межах правового поля. З огляду на це актуальною проблемою є приведення законодавчої бази до потреб сучасних реалій з питань взаємовідносин церкви, релігійних організацій і держави. Також є досить актуальною проблема розробки, запровадження стримуючих механізмів щодо участі екстремістських релігійних організацій у політичній діяльності. Адже неконтрольована зростаюча політична активність релігійних організацій та їхніх інститутів за умов відсутності обмежувальних заходів з боку держави та суспільства може призвести до серйозних релігійних ексцесів.

Перспективи подальших розвідок порушених у статті проблем потребують визначення суті і форми виявлення негативних політичних тенденцій у сучасних церковно-релігійних процесах, подолання яких, без сумніву, сприятиме підвищенню авторитету церкви як інституції, що здатна відігравати важливу роль у проце-

сі утвердження та розвитку громадянського суспільства в Україні та духовному розвитку особистості громадян.

Список використаних джерел

- Виговський Л. А. Функціональність релігії: природа та вияви : монограф. / Л. А. Виговський. – К. : Хмельницький, 2004. – 340 с.
- Додаток: таблиці моніторингового опитування "Українське суспільство – 2018". Українське суспільство: моніторинг соціальних змін [Електронний ресурс] / гол. ред. д-р екон. наук В. М. Ворона, д-р соц. наук М. О. Шульга. – К. : Ін-т соц. НАН України, 2018. – Вип. 6 (20) 526. – С. 419. – Режим доступу : <https://i-soc.com.ua/assets/files/monitoring/dodatki2018.pdf>.
- Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010–2018 рр.: інформ. мат. до круглого столу "Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин" (м. Київ, 26 квітня 2018 р.) / Центр Разумкова ; Представництво Фонду Конрада Аденауера в Україні. – К. : Центр Разумкова, 2018. – 78 с.
- Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні "Україна – наш спільний дім" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://vrciro.org.ua/ua/documents/uccro-peacebuilding-strategy-ukraine>.
- Всеукраїнська Рада Церков закликає проголосувати 31 березня та поважати вибір інших [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://vrciro.org.ua/ua/statements/uccro-calls-to-vote-with-respect-to-others>.
- Інструкція про поведінку священнослужителів УГКЦ під час політичних виборчих кампаній. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://news.ugcc.ua/documents/%D0%86nstruks%D1%96ya_pro_poved%D1%96nku_svyashchennosluzhite%D1%96v_ugkts_p%D1%96d_chas_pol%D1%96tichnih_viborchih_kampan%D1%96y_70017.html (дата звернення 20.01.2020).
- Душпастирський порадник "Покликання мирян до участі в суспільно-політичному житті країни" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://ugcc.ua/official/official-documents/instruktsiya/dushpastirskiy_poradnik_poklikannya_miryana_do_uchasti%D1%96v_susp%D1%96tichnomu_zhitt%D1%96kraini_81672.html.
- Соціальна концепція УПЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontsepts%D1%96ya>.
- Соціальна концепція мусульман України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://umma.in.ua/ua/node/1890>.
- Резолюція Протестантських Євангельських Церков з нагоди святкування 500-річчя Реформації [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://repcu.org/2018/03/31>.
- Звернення Ради Церков щодо нормалізації суспільно-політичної ситуації в Україні URL : <https://vrciro.org.ua/ua/statements/council-of-churches-address-on-socio-political-situation-in-ukraine>.
- Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / за заг. ред. д-ра філос. наук Л. О. Филипович і канд. філос. наук О. В. Горкуші ; Українська асоціація релігієзнавців. – К. : Самміт-Книга, 2014. – 650 с.
- Інтерв'ю з митрополитом Єліфанієм "Головне наше досягнення за рік – ми зберегли єдність". [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://tsn.ua/interview/golovne-nashe-dosyagnennya-za-rik-mi-zberegli-yednist-1459170.html> (дата звернення 20.01.2020).
- Деркач Тетяна. Хроніки Томосу: від "пшику" до перемоги [Електронний ресурс] / Тетяна Деркач. – Режим доступу : https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/78419/ (дата звернення 20.01.2020).
- Московський патріархат як механізм деструкції національної єдності в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2019-06>.
- Арістова А. Технології руйнування конфесійної ідентичності. Релігійна безпека/небезпека України : зб. наук. пр. і мат. / А. Арістова. – К. : УАР, 2019. – 316 с.
- Початок нового політичного року: довіра до соціальних інститутів (липень 2020 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/pochatok-novogo-politychnogo-roku-dovira-do-sotsialnykh-institutiv-lypen-2020r>.

Л. А. Виговський, д-р філос. наук, проф.,
Н. С. Кулиш, канд. філос. наук

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

РЕЛИГИЯ КАК ВАЖНЫЙ ФАКТОР НОВОЙ УКРАИНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Проанализированы место и роль религии в политической жизни современной Украины, ее влияние на политическую жизнь и трансформацию под влиянием политического фактора. Показано, что растущий уровень политической активности верующих граждан предопределяет, с одной стороны, углубление процесса политизации религии, а с другой – способствует религиозизации политического процесса. Доказано, что политизация религии побуждает мирян и клир к развитию и утверждению демократического Украинского государства, возрождению национальной духовности и нравственности. Но, с другой стороны, при наличии антиукраинских моментов в деятельности определенных конфессий, такой процесс может привести к острому политическому и религиозному кризису. Показано, что не вся деятельность религиозных организаций, функционирующих в Украине, осуществляется в пределах правового поля. Подчеркнута необходимость приведения существующей законодательной базы по вопросам взаимоотношений церкви, религиозных организаций и государства к потребностям современных реалий. В этом контексте является достаточно актуальной проблема разработки и внедрения сдерживающих механизмов по участию экстремистских религиозных организаций в политической деятельности.

Ключевые слова: религия, церковь, конфессия, социальная концепция, демократия, гражданское общество, политика, политические манипуляции, государство.

References

- Vyhovsky, L.A. Functionality of religion: nature and manifestations: Monograph. Kyiv-Khmelnytsky, 2004. 340 pp.
- Annex: tables of the monitoring survey "Ukrainian Society – 2018." Ukrainian society: monitoring of social changes. Issue 6 (20) /Editors-in-Chief, V.M. Vorona, Doctor of Economics, N. A. Shulga, Doctor of Sociology. Kyiv: Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2018. 526, P. 419. URL : <https://i-soc.com.ua/assets/files/monitoring/dodatki2018.pdf>.
- Features of religious and church-religious self-determination of Ukrainian citizens: trends of 2010–2018: information materials for the Round Table ["Religion and Power in Ukraine: Problems of Interrelations"] (Kyiv, April 26, 2018) / Razumkov Center, Konrad Adenauer Foundation Representative Office in Ukraine. K: Razumkov Center, 2018. 78 pp.
- The strategy for the participation of Churches and religious organizations in peacebuilding "Ukraine is Our Common Home". URL : <https://vrciro.org.ua/ua/documents/uccro-peacebuilding-strategy-ukraine>.
- The All-Ukrainian Council of Churches calls for a vote on March 31 and respecting the choice of others. URL : <https://vrciro.org.ua/ua/statements/uccro-calls-to-vote-with-respect-to-others>.
- Instruction on the behavior of UGCC clergy during political election campaigns. URL : http://news.ugcc.ua/documents/%D0%86nstruks%D1%96ya_pro_poved%D1%96nku_svyashchennosluzhite%D1%96v_ugkts_p%D1%96d_chas_pol%D1%96tichnih_viborchih_kampan%D1%96y_70017.html (dated 20.01.2020).
- Pastoral adviser "Calling of the laity to participate in the socio-political life of the country". URL : http://ugcc.ua/official/official-documents/instruktsiya/dushpastirskiy_poradnik_poklikannya_miryana_do_uchasti%D1%96v_susp%D1%96tichnomu_zhitt%D1%96kraini_81672.html.
- Social concept of the UOC. URL : <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontsepts%D1%96ya>.
- Social concept of the Muslims of Ukraine. URL : <http://umma.in.ua/ua/node/1890>.
- Resolution of the Protestant Evangelical Churches on the occasion of the celebration of the 500th anniversary of the Reformation. URL : <http://repcu.org/2018/03/31>.
- Appeal of the Council of Churches regarding the normalization of the socio-political situation in Ukraine URL : <https://vrciro.org.ua/ua/statements/Council-Of-Churches-Address-On-Socio-Political-Situation-In-Ukraine>.
- Maidan and Church. Chronicle of events and expert assessment/Ukrainian Association of Religion of Experts/ under general editorship of. Filipovich, L.O. Doctor of Philosophy and Gorkusha, O.V. K., Ph.D.: Summit-Knyha, 2014, 2015. 656 pp.
- An interview with Metropolitan Epiphanius "Our main achievement for the year is that we have preserved the unity." URL : <https://tsn.ua/interview/golovne-nashe-dosyagnennya-za-rik-mi-zberegli-yednist-1459170.html> (dated 20.01.2020).
- Derkach, Tatyana. Chronicles of the Thomas: from "Big Nothing" to Victory. URL : https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/78419/ (case date 20.01.2020).
- Moscow patriarchy as a mechanism of destruction of the national unity in Ukraine of. URL : <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2019-06>.
- Aristova A. Technologies for the destruction of confessional identity. Religious security/threat for Ukraine. Collection of scientific works and materials. Kyiv: UAR, 2019. 316 s.
- The beginning of the new political year: trust in social institutions (July 2020) URL : <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/pochatok-novogo-politychnogo-roku-dovira-do-sotsialnykh-institutiv-lypen-2020r>.

Надійшла до редколегії 07.10.20

Leonid Antonovych Vyhovskyi, Dr Hab., Prof.,
Nataliia Stefanivna Kulish, PhD
Leonid Yuzkov Khmelnytskyi University of Management and Law, Khmelnytskyi, Ukraine

RELIGION AS AN IMPORTANT FACTOR OF THE MODERN UKRAINIAN POLITICAL REALITY

The paper analyses the place and role of religion in the political life of modern Ukraine and its influence on the political life and transformations brought about by political factors. It shows that the growing level of believers' political activity determines the deepening of the process of politicization of religion and simultaneously contributes to the religionization of the political process. It demonstrates that the politicization of religion encourages the laity and the clergy to build and establish a democratic Ukrainian state and the revival of national spirituality and morality. But, on the other hand, in the presence of anti-Ukrainian tendencies in the activities of certain denominations such a process can lead to a sharp political and inter-church confrontation which can cause a political and religious crisis in society. It is shown that some activities of religious organizations operating in Ukraine are outside of the legal framework. The need to align the existing legal framework on the relationship between the Church, religious organizations and the state with modern realities is emphasized. In this context, the problem of developing and implementing deterrent mechanisms for the participation of extremist religious organizations in political activities is quite relevant.

It is shown that a starting point for the involvement of religious organizations and institutions in political activities deals with understanding (at the theoretical and theological level) of the principles of their interactions with the structures of state authorities, society and citizens. This is achieved by way of incorporating findings of theological and canonical research on such topics in the strategy, social concepts, appeals. This serves as the basis for specific instructions regarding the forms and content of participation of the Church, clergy, and laity in political life.

It is emphasized that the direct inclusion of the Church, religious denominations and believers in political processes opens the possibility for manipulative influence on believers aiming at lobbying interests of certain political parties during the election processes.

Keywords: religion, Church, confession, social concept, democracy, civil society, politics, political manipulations, state.

УДК 316.6

DOI: 10.17721/sophia.2020.16.2

К. Говорун, д-р філос. наук, проф.
Стокгольмська школа теології, Стокгольм, Швеція
ORCID: 0000-0002-7927-6995
Scopus Author ID: 56721422300
e-mail: CyrilHovorunhovorun@gmail.com

ДОБРИ І ЛИХИ БОГОСЛОВСЬКІ ПЛОДИ ПАНДЕМІЇ¹

Досліджено різні підходи до пандемії COVID-19 як у світовому, так і в українському православ'ї, зокрема, ідентифіковано фідеїстичне і реалістичне ставлення до євхаристії та до можливості передачі вірусів через неї. Перший підхід відкидає, а другий підтверджує ризик зараження коронавірусом через причастя. Обговорено різні можливості та форми богослужіння через інтернет, зокрема контроверсійну практику відправлення літургії через комунікаційні платформи. Запропоновано оновлену форму давньої агапи – трапези любові, що супроводжувала євхаристію в ранній церкві. Також згадано давні та сучасні форми причащення, з посиланням на дослідження о. Роберта Тафта, SJ. Темою дослідження також є так зване ковід-дисидентство, коли люди недооцінюють або взагалі відкидають ризики та заходи із запобігання поширенню інфекції. Цей різновид дисидентства популярний серед православних фундаменталістів та консерваторів, зокрема і в Україні. Серед іншого наведено два випадки ковід-дисидентства – від колишніх митрополитів київських Онуфрія (Березовського) та Філарета (Денисенка). Стверджуємо, що ставлення до COVID-19, яке пропагують ці та інші ієрархи, подібне до середньовічних "випробувань через страждання", коли підозрюваних у злочині випробовували тим, що вони голими руками вилувлювали кільце з окропу або переносили на відстань розпечене залізо. Їх вважали невинними лише тоді, коли вони залишалися неушкодженими. Подібне ставлення до тих, хто постраждав від COVID-19, призводить до їхньої стигматизації та віктимізації.

Ключові слова: євхаристія, фідеїзм, COVID-19, агапа, випробовування через страждання, фундаменталізм.

Криза, що була спровокована коронавірусною хворобою, яку ми у статті будемо називати ковідом, викликала розгубленість серед богословів та у помісних православних церквах. Багато ієрархів і кліриків цих церков досі не визначилися, або й не знають, що казати своєю пастві з приводу ризиків, пов'язаних із цією хворобою. Багато з них самі вже нею перехворіли, а деякі й померли. Водночас пандемія спровокувала дискусії, які можуть бути дуже продуктивними з погляду подальшого розвитку богослов'я і соціальних доктрин різних церков. Через рік після початку пандемії можна спостерігати зародження нових богословських та етичних ідей, а також критичне переосмислення усталених догм.¹

Факхівці, зокрема, ретельно обговорюють проблеми, пов'язані зі здійсненням євхаристії й участю вірних у цьому таїнстві. Левова частка богословських реакцій на тему коронавірусу стосується саме євхаристії. Утім, у цьому немає нічого дивного, адже основною рамкою сучасного православного богослов'я стала саме євхаристійна еклезіологія.

Одна з головних богословських проблем, пов'язаних із євхаристією в епоху пандемії, – це можливість передавання інфекції через євхаристійні дари. Думки з цього

приводу розділилися: для когось таке передавання інфекції неможливе априорі, а для інших – можливе і тому становить реальну загрозу здоров'ю та життю людей. На захист першої позиції висловилися переважно офіційні церковні структури. Синод Елладської православної церкви, зокрема, опублікував 9 березня 2020 р. офіційна комюніке, де заявив таке: Для членів церкви підхід до Євхаристії і причастя від Загальної Чаші Життя, безумовно, не може бути причиною передачі хвороби, оскільки вірні в усі часи знали, що підхід до Святого Причастя, навіть посеред пандемії, з одного боку, є практичним підтвердженням самовіддачі Живому Богові, а з іншого – великим виявом любові, що долає будь-який людський і, можливо, навіть виправданий страх: "У любові немає страху, але досконала любов проганяє страх" (1 Івана 4:18). Члени церкви знають, що причастя, тобто відносини, є плодом любові і свободи – саме через те, що йому невідомі підозри, сумніви і страхи [9].

Цю й подібні їй позиції можна вважати фідеїстичними, тобто такими, що апелюють тільки до постулатів віри [13]. Поки що в активі прихильників фідеїстичного підходу немає значущих богословських рефлексій на тему невразливості євхаристії для коронавірусу. Вони обмежуються переважно закликами *врити* в таку невразливість. Краці справи в іншій групі богословів, які вважа-

¹ Стаття друкується в авторській редакції.

ють, що вірус може передаватися через євхаристійну чашу. Цю групу можна назвати реалістичною, оскільки її члени вважають, що реальність євхаристійних тіла і крові Христа передбачає: євхаристійні дари підкоряються фізичним законам, а тому здатні передавати інфекцію.

Богословський доробок євхаристійних реалістів наразі вагомий за внесок фідеїстів. Саме з позиції євхаристійного реалізму, зокрема, видано збірку "Церква в період пандемії". Її упорядниками стали професор Фессалонійського університету Петрос Васіліадіс та професор Фордамського університету в Нью-Йорку Джордж Демакопулос. Низка важливих публікацій з'явилася й у блозі "Публічне Православ'я", редагованому тим самим Джорджем Демакопулосом й Арістотелем Папаніколау із Центру православних християнських досліджень Фордамського університету. Серед тематичних публікацій у цьому блозі можна виокремити такі: "Цінність поняття "нічого". Уроки Covid-19 щодо мовчання і спокою" за авторства богословського радника Вселенського патріарха Варфоломія диякона Іоанна Хрисавгіса, "Бог, зло та Covid-19" за авторства проф. Павла Гаврилюка, "Готові для вакцин проти ковіду? Православна перспектива" за авторства проф. Гейл Волошак (професори П. Гаврилюк і Г. Волошак працюють в американських університетах і мають українське коріння), "Рефлексії щодо віри і науки у світлі Covid-19" та "Євхаристія, її фізичні елементи і молекулярна біологія" Герміни Неделеску. Усіх згаданих авторів можна віднести до групи євхаристійних реалістів.

У тому самому блозі автором цієї статті був опублікований матеріал "Covid-19 і християнський (?) дуалізм". Основна думка публікації полягає в тому, що вірус є частиною Божого творіння й, отже, входить до загального плану порятунку через *recapitulatio* у Христі. З цієї позиції його не можна розглядати як певне суще зло – такий погляд був би дуалістично-маніхейським. Саме як частина Божого творіння, коронавірус може безперешкодно перебувати в євхаристійних дарах і передаватися через них людині.

З погляду євхаристійного реалізму, євхаристійний фідеїзм, принаймні в тому вигляді як його нині сформульовано, межує з певним магізмом. Критику фідеїзму, що її було озвучено в різних публікаціях, можна звести до таких пунктів:

1. Євхаристійні дари не є магічним антисептиком, що знищує інфекцію. Вони – частка фізичного світу й у своєму матеріальному вимірі підпорядковуються його законам. Думати інакше – це по суті підтримати докетичну позицію, що розглядає людське єство Христа як виключення з рамок матеріального світу.

2. В історії були засвідчені випадки навмисного або ненавмисного отруєння євхаристійними дарами. З огляду на це євхаристія може передавати отруйні та шкідливі речовини, серед яких можуть бути і віруси.

3. Церква в минулому часто зіштовхувалася з епідеміями і запроваджувала санітарні заходи проти поширення інфекцій через чашу. Отже, вона непрямим чином могла сприяти зараженню через євхаристійні дари.

4. Церква також традиційно вживає заходів проти псування євхаристійних дарів. Вона, наприклад, вимагає від священнослужителів берегти їх від плісняви.

5. Крім того, на думку євхаристійних реалістів, фідеїстична позиція близька до вчення афтартодокетів. Це була доктрина, що виникла всередині антихалкідонської партії наприкінці п'ятого століття і була сформульована Юліаном Галікарнаським [8]. Згідно з цим ученням, людство Христа не підлягало тлінності (φθόρα). Юліан виходив з передумови, загальної для всіх антихалкідонітів, що божество і людство Христа є єдиною природою. З

цієї передумови Юліан робив висновок, що божество і людство мають спільні властивості, зокрема і властивість нетлінності. З погляду євхаристійного реалізму, сучасні євхаристійні фідеїсти виходять з подібного афтартодокетичного бачення Боготілення.

Найзапекліші богословські дискусії на тему ковіду точаться довкола практичних питань. Одна з них – про можливість здійснення таїнств, насамперед євхаристії, у режимі онлайн. Це питання, зокрема, постало всередині Православної церкви України. Її клірик Ігор Сава у травні 2020 р. повідомив на своїй сторінці у фейсбуці, що в умовах карантину здійснює літургію для своїх парафіян у режимі онлайн: З початку карантину служимо літургії онлайн. Щоб заповнити брак причастя, розмірковували про духовне причастя (адже воно насправді не є матеріальним), пробували розвозити парафіянам запасні дари, але не завжди і не для всіх це доступно. Увесь цей час я думав, а чому не можна зробити онлайн-літургію повноцінною? Ми молимося про те, щоб цей хліб і це вино стали Тілом і Кров'ю Христа і зробили нас причетними Йому, аби ми стали Його Тілом. Невже ця молитва не "діє" на відстані? Може, радіохвилі (Wi-Fi) або використання гаджетів є перешкодою на шляху нашого об'єднання навколо Христа, Його животворячих Тіла і Крові? Минулої суботи мав дивовижний досвід співслужіння повноцінної літургії з причастям за допомогою програми для відеоконференцій Hangouts, яку організував і яку очолював о. Дмитро Вайсбурд. Кожен з учасників богослужіння приготував перед монітором хліб, вино і воду. Служили літургію Іоанна Златоуста, по черзі читаючи і співаючи частини служби. Освячення Дарів відбувалося так само, як і під час богослужіння в храмі. Усі учасники причастилися, кожен у своєму помешканні. Це було дивовижне і надихаюче богослужіння [4].

Детальніше свою логіку о. Ігор Сава пояснив у коментарі, який він надав порталу Cerkvium.org:

З книг ми знаємо, що літургія перекладається як "спільна справа". А чим вона є насправді? Якщо уважно придивитися, не тільки спільної справи, а й єдиної служби ми не знайдемо. Їх служить відразу кілька, причому в різних приміщеннях. У вівтарі, за закритими дверима і засунутою для надійності щільною завісою служить та сама Євхаристія, де всі, в кращому випадку, зібрані навколо трапези Господньої. У церкві в цей час служать пісенне послідування, в якому так мало молитви, що колись довелося спеціально додати заамвонну молитву, що представляє для мирян короткий зміст літургії. У дияконів своя служба – театральне дійство, у якому бічні двері давно сприймаються як куліси, катапетасма як завіса, а паламарі як костюмери з реквізитами. На кулісах, вибачте, дверях іконостасу, навіть дзеркала вішають зі зворотного боку, щоб той, хто виходить до публіки, міг перевірити свій грим. Я вже не кажу про реєстраторів і кіоск, які служать свою службу в цьому ж місці. У цій дії є все, важко знайти тільки справу, спільну для всіх. <...>

Якщо літургію знову зробити спільною справою, як це було в давнину, зробити доступними для всіх учасників і таїнство, і співи, і символи, щоб все це існувало в службі не паралельно (що, до речі, заборонено соборами), а послідовно, то людям, які переживають таку дію, буде мало просто дивитися літургію в трансляції, у разі якщо вони не можуть прийти в храм. Вони захочуть переживати її. Не поклоняться, а служити. <...>

Чи може Господь відповісти на євхаристійну молитву на відстані? Так і відбувається на кожній літургії. Головне, щоб серед вірних ця молитва була, щоб вони знали, бачили і чули один одного, мали загальне прагнення. До речі, в храмі цього не завжди можна досягти [2].

Проте зазначений літургійний експеримент не знайшов підтримки як з боку єпископату ПЦУ, так і з боку богословів цієї церкви. Клірик ПЦУ прот. Андрій Дудченко оприлюднив власні полемічні зауваження щодо літургії онлайн і серед іншого зазначив: Чи є це дійство "спільною справою" (адже так перекладається слово "літургія")? Чи є це подією, у якій беруть участь тільки учасники, а не спостерігачі? На перший погляд видається, що так. Ті, хто приєдналися до відеоконференції, мали намір разом звершити літургію і причаститися. Ба більше, на відміну від звичайного нам порядку проведення літургії у храмі, тут учасники теоретично мали можливість чути всі молитви, які промовляє очолюючий богослужіння пресвітер, та свідомо розумом приєднуватися до молитви, а також відповідати "амінь". Тоді чого ж бракує? Бракує якраз спільності, що можлива при фізичному перебуванні учасників поруч в одному просторі. Літургія – це не "технічний засіб" заради освячення хліба і вина, так би мовити, отримання матеріальної святині, якою потім можна освятитися. Це – спілкування, спільність, єдність, кульмінацією якої стає те, що всі учасники причащаються одного Тіла і Крові Христових. Важливим є не тільки момент причащення, а усе, що громада здійснює на цій службі разом. У служінні онлайн бракує тілесної присутності [6].

У ролі альтернативи "євхаристії онлайн" було здійснено спробу відновити давню практику так званих агап. Агапи або вечери любові часто практикували у древній церкві [14, 10, 11]. Вони самі по собі не були євхаристією, але часто супроводжували євхаристію у ролі спільної трапези членів церковної громади. Подібні агапи почали звершувати в онлайн режимі і в період пандемії. Автор пропонованої статті, зокрема, звершував такі агапи разом з інокинею Вассою (Ларіною). Водночас учасники агапи перебували на різних континентах і зв'язувалися один з одним через платформу Zoom. Інокиня Васса, яка є фахівцем в галузі літургії, створила структуру агапи для здійснення її онлайн. Наведемо тут цю структуру повністю, тому що вона викликає богословський і літургійний інтерес:

Світла П'ятниця, 24 квітня 2020 р.; 10:00 за нью-йоркським часом; 7:00 ранку за каліфорнійським часом; 15:00 за віденським часом.

Сторона, що приймає:

– Привітання. "Ласкаво просимо. Христос воскрес!"

Гості:

– Вітання у відповідь.

Сторона, що приймає:

– Формулювання приводу і цілі: "Ми зібралися на цю агапу напередодні Фоминої неділі на згадку про нашого Господа Ісуса Христа, Його прихід до Своїх учнів "незважаючи на закриті двері" і на підтвердження віри Фоми. Ми зібралися також, щоб підтвердити нашу любов один до одного в Ньому".

– Прохання про вибачення і надання миру: "Вибачте мене, друзі мої, за мої гріхи, які могли порушити наш світ і любов у Христі. Мир вам!"

Гості (всі разом):

– "Мир і вам, Н!"

Один з гостей:

– "Сьогодні ми читаємо уривок з Євангелія від Іоанна, 20: 19-31".

– Читання Писання.

Гості та сторона, що приймає:

– Діляться думками про прочитане.

Сторона, що приймає:

– "Помолімося разом, як Господь навчив нас молитися".

Гості (всі разом):

– Читають молитву Господню "Отче наш".

Сторона, що приймає:

– "Отець Н, не могли б ви благословити нашу їжу?"

– Усі тримають хліб і червоне вино перед камерою комп'ютера.

Отець Н:

– "Христос Бог, поблагослови цю їжу і питво для Твоїх рабів, бо Ти святий нині і на віки віків".

Усі:

– "Амінь!"

Потім всі вживають їжу і ведуть бесіду.

У березні 2020 р., коли через карантинні заходи почали закривати для загального доступу храми, постало питання про те, як причащати вірян так, щоби не порушувати гігієнічні вимоги. У деяких парафіях їхні члени, яких священник добре знає і яким довіряє, отримали можливість брати часточки із собою додому і там ними причащатися в індивідуальному порядку. Така практика, однак, не стала масовою.

Масовішою, однак не домінуючою, стала практика причащати дарами у храмі, проте без використання літургійної лжиці. У таких випадках часточки євхаристійного тіла, насичені євхаристійною кров'ю, вносять на дискосі на амвон, і з амвона священник роздає їх у руки парафіянам. Це, по суті, є повернення до давньої практики причащання, що в наш час збереглося у способі причащання для духовенства: у руку. Важливу роль у виправданні такої практики під час пандемії відіграло дослідження про візантійські літургійні лжиці, проведене о. Робертом Тафтом й опубліковане ним 1996 року. У цьому дослідженні його автор проаналізував матеріальні і текстові свідчення про використання лжиць у візантійській літургійній практиці і дійшов таких висновків. З огляду на їхню важливість для дискусій, пов'язаних із пандемією ковіду, ми наводимо їх тут повністю:

1. До сьомого століття древня традиція причащання в руки в деяких областях Сходу і Заходу починає скорочуватися через практику вкладання часток мирянам у рот. З IX ст. ми маємо свідчення про такий самий процес у візантійському обряді.

2. Хоча лжиці, які могли мати літургійне призначення, були виявлені в Сирії із IV ст., немає жодних доказів того, що такі лжиці так рано використовували саме для причащання.

3. Богослужбові лжиці існували задовго до того, як з'явилися свідчення про те, як саме їх використовували. Свідчення із Сирії та Палестини демонструють, що спочатку лжиці цілком могли використовувати для чогось іншого, окрім теперішньої візантійської практики причащання мирян. Найперше однозначне свідчення про саме таке використання лжиці у візантійській традиції не переде початку другого тисячоліття. Принаймні, один пізній документ Ульріха фон Ріхентальського на початку XV ст. однозначно свідчить, що лжицю використовували для причащання візантійського духовенства із чаші.

4. Використання лжиці для причащання вперше було засвідчене в Палестині в VII ст. У зазначеному конкретному випадку лжицю, очевидно, використовували для причащання вищого духовенства. Як саме причащалися миряни – про це не повідомляють.

5. Візантійські джерела згадують літургійну лжицю, починаючи із другої половини IX ст. Однак лише у Гумберта Романського в середині XI ст. ми знаходимо недвозначний доказ її використання для роздачі віруючим

освяченого хліба, який перед тим був занурений у чашу і таким чином просякнутий освяченим вином.

6. До середини XI ст. нинішня практика причастя під обома видами за допомогою лжиці стала загальною, але не універсальною. Інші джерела свідчать, що продовжували існувати й альтернативні практики. За словами Патріарха Михайла II (1143–1146), деякі єпископи продовжували причащатися рукою. Вальсамон також має на увазі, що не всі церкви відмовилися від старої традиції вкладати віруючим обидва види причастя окремо і в руки [12].

Учениця о. Роберта Тафта інокія Васса (Ларіна) у своїй доповіді на 24-й конференції *Orientalis Lumen*, що відбулася онлайн у червні 2020 року, зробила важливе зауваження, яке випливає з практики причастя мирян за допомогою лжиці. Цю практику можна розглядати як ключовий момент того, що зазвичай називають структурами влади, а саме як символ влади кліру над мирянами. Відповідно, зміни цієї практики на більш демократичний спосіб причащення в руку багато хто в церкві як усвідомлено, так й інтуїтивно сприймає як загрозу існуючим структурам церковного авторитету.

Зазначену тезу можна узагальнити в тому сенсі, що внаслідок пандемії традиційні символи і практики ієрархічності в церкві опинилися під знаком питання. Крім необхідності переглянути спосіб причастя, ієрархи зіткнулися з необхідністю здійснювати богослужіння в мінімалістичному стилі: без іподияконів або навіть дияконів. Багато хто перейшов на служіння ієрейським чином.

На підставі наявних даних, які, звичайно, не є повними, можна зробити попередній висновок, що найбільше від ковіду постраждали ті помісні церкви, де ієрархизм у період перед пандемією досягав максимальних значень, як, наприклад, Російська або Сербська церкви. Менше постраждали більш демократичні помісні церкви, як, наприклад, Елладська або Кіпрська. Характерним, зокрема, є приклад Сербської православної церкви. 30 жовтня 2020 року в Чорногорії від ковіду помер місцевий сербський ієрарх Амфілохій (Радович). До цього він робив неодноразові заяви в дусі так званого ковід-дисидентства. Це скептичне ставлення до причин і наслідків захворювання на ковід, а інколи навіть сумніви в наявності самої загрози захворювання. Митрополит Амфілохій демонстративно зневажав заходи безпеки, коли, наприклад, у розпал епідемії організував та очолював масові акції. У цих акціях також брав предстоятель УПЦ МП митрополит Онуфрій, який також прославився своїм ковід-дисидентством. Коли митрополит Амфілохій помер від ковіду, на його похоронах знову зібрався багатотисячний натовп, який у своїй більшості проігнорував норми профілактики зараження. Серед інших на похоронах був присутній предстоятель Сербської православної церкви патріарх Іриней (Гаврилович). Він, як і митрополит Іриней, раніше робив заяви в дусі ковід-дисидентства. Незабаром після відвідування похорону митрополита Амфілохія патріарх Іриней захворів на ковід, а 20 листопада 2020 року було оголошено про його смерть внаслідок ускладнень, викликаних коронавірусом.

В Україні своїми неадекватними заявами щодо ковіду прославилися предстоятель УПЦ МП митрополит Онуфрій та колишній очільник Київського Патріархату патріарх Філарет. Перший, зокрема, глузував із тих, хто сприймає загрози від пандемії серйозно. Під час святкувань 9 травня він зробив на телекамери таку заяву, що широко розійшлася в Україні та за її межами:

Ми всі хворі – кожен має свою болячку. Є люди, у яких піднімалася температура, потім знизилася температура, а завтра в іншого піднялася. Це життя. Це такий сезон переходу із зими на весну, і всі хворіють. А зараз,

що не захворіло, то відразу підозрюють коронавірус: нога захворіла, вухо заболіло – коронавірус [1].

Патріарх Філарет зробив навіть радикальнішу заяву. У телепрограмі на 4 каналі він сказав таке: Епідемія – це є покарання Боже за гріхи людей. Причина коронавірусу – це гріховність. Відкрито добро не захищають, а захищають зло і розповсюджують його. Я маю, насамперед, на увазі одностатеві шлюби.

Він також заперечив можливість передачі вірусів через причастя:

Якщо ви вірите у те, що п'єте кров Христа, то це означає, що вірите в його життєдайну силу. Життя не може принести хворобу. Той, хто у це не вірить – то нехай не причащається [3].

І митрополит Онуфрій, і патріарх Філарет перехворіли на ковід. Їхні випадки підтвердили, що до коронавірусу однаково вразливі і ті, хто в нього вірить, і хто не вірить. Також вони підтвердили закономірність, що ковід-дисидентство є сприятливим фактором для розповсюдження хвороби. Від ковіду більше постраждали ті релігійні осередки, де його найбільше ігнорували, зокрема у монастирях. Почаївська і Києво-Печерська Лаври, наприклад, стали гарячими зонами пандемії на її початку, про які широко повідомляли українські ЗМІ. Менше відомо про менші монастирі, де теж перехворіла значна кількість ченців. Про це у ЗМІ майже не повідомляли, оскільки саме монастирі продемонстрували схильність приховувати інформацію про зараження.

Така тенденція пов'язана із певним тлумаченням захворювання на ковід. Згідно із цим тлумаченням, ковід – це ознака слабкості віри та відсутності Божого благословення. Якщо хтось захворів на ковід, то на нього починають дивитися як ледь не на проклятого. Ідеться про стигматизацію хворих на ковід, які сприймаються як винуватці власної хвороби. Їхня провина полягає не в тому, що вони не досить ретельно дотримувалися норм гігієни, а в тому, що недостатньо вірили та молилися.

Таке ставлення до ковіду нагадує давню практику визначення того, хто має рацію або винен, за допомогою так званих випробувань мукою. Це одна із форм "благочестивого насильства", розглянутих у дослідженні професора Каліфорнійського університету в Лос-Анджелесі Алана Пейджа Фіске і дослідника з Північно-західного університету в Іллінойсі Тейджа Шакті Рая [7]. У середньовічній Європі, як і в інших домодернових культурах, подібні випробування могли передбачати, наприклад те, щоб засунути руку в киплячий котел і витягти звідти перстень, або ж пронести на певну відстань у руках розпечене залізо тощо. Подібні випробування могли придумувати люди, а могла встановлювати природа. У будь-якому випадку потерпілого вважали винним і його вину підтверджував сам Бог. Для багатьох сучасних релігійних ковід-дисидентів коронавірус став подібного роду "випробуванням мукою".

Як короткий підсумок можна зауважити, що глобальна пандемія викликала різні, іноді полярні реакції в релігійному середовищі України та за її межами. З одного боку, вона посилила фундаменталістські тенденції та конспірологічні теорії. На жаль, ці тенденції і теорії зробили тих, хто їх дотримується, вразливішими до коронавірусу і небезпечними для оточуючих. З іншого боку, ризики, пов'язані з пандемією, сприяли плідній дискусії щодо таїнств церкви та їхніх богословських засад. Пандемія створила потужний імпульс для процесів катарсису й емансипації всередині українських церков.

Список використаних джерел

1. Онуфрій о количестве заболевших коронавирусом в Лавре: Мы все больны [Электронный ресурс] : видео : мат. Лига-новости від 9 трав. 2020 р. – Режим доступа : <https://tinyurl.com/y3ffcvw> (8 груд. 2020 р.).

2. Отець Ігор Сава: Господь відповідає на Євхаристійну молитву дистанційно на кожній літургії [Електронний ресурс] : публікація 16 трав. 2020 р. – Режим доступу : <https://tinyurl.com/y5j653ms> (6 груд. 2020 р.).
3. Програма "4esno з Ташею Трофимовою" від 19 берез. 2020 р. на 4 каналі [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://tinyurl.com/tdvxnak> (8 груд. 2020 р.).
4. Публікація від 11 травня 2020 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://tinyurl.com/yxpv30l> (6 груд. 2020 р.).
5. Філарет заявив, що гомосексуалізм став причиною коронавірусу [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://news.24tv.ua/filaret_zayaviv_shho_gomoseksualizm_stav_prichinoyu_koronavirusu__video_n1302109.
6. Що не так у онлайн-причасті? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/7219>.
7. Fiske Alan Page. *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships* / Fiske Alan Page and Rai Taze Shakti. – Cambridge : Cambridge University Press, 2014. 384 p.
8. Hovorun Cyril. *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century* / Cyril Hovorun. – Leiden ; Boston : Brill, 2008. – P. 28–29.
9. "Ἐρά Σύνοδος: Ο κορωνοϊός δεν μεταδίδεται με τη Θεία Κοινωνία", Η Καθημερινή від 9 березня 2020 р.: <https://tinyurl.com/y2u3xtvr> (6 груд. 2020 р.).
10. McGowan A. Naming the Feast: The Agape and the Diversity of Early Christian Meals / A. McGowan // *Studia Patristica*. – 1997. – 30. – P. 314–318.
11. McGowan A., "Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity" / A. McGowan // *Studia Liturgica*. – 2004. – 34). P. 165–176.
12. Taft Robert F. *Byzantine Communion Spoons: a Review of the Evidence* / Robert F. Taft // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1996. – 50. – P. 238.
13. Terence Penelhum. *Fideism* / Terence Penelhum // *A Companion to Philosophy of Religion* / Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds). – John Wiley & Sons, 2010, – P. 441–448.
14. T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World / ed. by Soham Al-Suadi and Peter-Ben Smit. – L. : T&T Clark Handbooks, 2019. – 189 p.

References

1. "Onufrii o kolichestve zbolezhshikh koronavirusom v Lavre: My vse bolny – video" [Onuphrius on the number of coronavirus patients in the

- Lavra: We are all sick – video]. *Liga-novosti* from May 9, 2020. <https://tinyurl.com/y3ffvcvw> (December 8, 2020).
2. "Otec' Igor Sava: Gospod' vidpovidaye na Yevxary'stijnu moly'tvu dy'stancijno na kozhniy liturgiyi", published on May 16, 2020. <https://tinyurl.com/y5j653ms> (December 6, 2020).
3. The program "4esno with Tasha Trofimova" from March 19, 2020 on Channel 4. <https://tinyurl.com/tdvxnak> (December 8, 2020).
4. Publication of May 11, 2020. <https://tinyurl.com/yxpv30l> (December 6, 2020).
5. Filaret zayavyv, shho gomoseksualizm stav pry'chy'noyu koronavirusu [Filaret stated that homosexuality was the cause of the coronavirus:] https://news.24tv.ua/filaret_zayaviv_shho_gomoseksualizm_stav_prichinoyu_koronavirusu__video_n1302109.
6. "Shho ne tak u onlajn-pry'chasti?" ["What's wrong with online communion?"]. <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/7219>.
7. Alan Page Fiske and Taze Shakti Rai, *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 384 p.
8. Cyril Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden; Boston: Brill, 2008, 28–29.
9. "Ἐρά Σύνοδος: Ο κορωνοϊός δεν μεταδίδεται με τη Θεία Κοινωνία", Η Καθημερινή від 9 березня 2020 р.: <https://tinyurl.com/y2u3xtvr> (6 груд. 2020 р.).
10. McGowan A., "Naming the Feast: The Agape and the Diversity of Early Christian Meals." *Studia Patristica* 30 (1997): 314–18.
11. McGowan A., "Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity." *Studia Liturgica* 34 (2004): 165–76.
12. Taft Robert F., "Byzantine Communion Spoons: a Review of the Evidence." *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996): 238.
13. Terence Penelhum, "Fideism." Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds). *A Companion to Philosophy of Religion*, John Wiley & Sons, 2010, 441–448.
14. T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World. Edited by Soham Al-Suadi and Peter-Ben Smit. T&T Clark Handbooks, London: T&T Clark, 2019, 189.

Надійшла до редколегії 03.11.20

К. Говорун, д-р филос. наук, проф.
Стокгольмская школа теологии, Стокгольм, Швеция

ДОБРЫЕ И ЗЛЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ПЛОДЫ ПАНДЕМИИ

Исследованы различные подходы к пандемии COVID-19 как в мировом, так и в украинском православии, в частности, проведено различие между фидеистическим и реалистическим подходами к евхаристии и передаче через нее вирусов. Первый подход отвергает, а второй – утверждает риск заражения коронавирусом через причастие. Обсуждены различные возможности и формы совершения богослужения в интернете, включая противоречивую практику проведения литургии через коммуникационные платформы. Предложено обновленную форму древней агапы – "трапезы любви", которая сопровождала евхаристию в ранней церкви. В ней также упоминаются древние и современные формы раздачи причастия, с особым упором на исследование отца Роберта Тафта, SJ. Еще одна тема, обсуждаемая в статье, – это так называемое ковид-диссидентство, когда люди недооценивают или игнорируют риски и меры по предотвращению распространения инфекции. Такое диссидентство популярно среди православных фундаменталистов и консерваторов, в том числе и в Украине. Особое внимание уделено двум случаям ковид-диссидентства – бывших киевских митрополитов Онуфрия (Березовского) и Филарета (Денисенко). Статья содержит утверждение, что отношение к ковид-19, которое демонстрируют эти и некоторые другие иерархи, похоже на средневековые "испытания страданиями", когда подозреваемых в преступлениях, например, заставляли выловить кольцо из кипятка или пронести горячее железо. Их считали невиновными только тогда, когда те выходили из испытаний неповрежденными. Утверждаем, что подобное отношение к пострадавшим от COVID-19 ведет к их стигматизации.

Ключевые слова: евхаристия, фидеизм, ковид-19, агапа, испытания страданиями, фундаментализм.

Cyril Hovorun, Dr Hab., Prof.
Sankt Ignatios College, Stockholm, Sweden

GOOD AND EVIL THEOLOGICAL FRUITS OF THE PANDEMIC

The article explores various approaches to the Covid-19 pandemic in both global and Ukrainian Orthodoxy. It in particular differentiates between the fideistic and realistic takes on the Eucharist and the transmissibility of viruses through it. The former rejects, and the latter affirms the risk of getting infected with coronavirus through partaking in holy communion. The article also discusses various possibilities and forms of worshipping online, including the controversial practice of celebrating liturgy through communication platforms. The article suggests an updated form of the ancient agape—the meal of love that accompanied Eucharist in the early church. It also mentions the ancient and modern forms of the distribution of communion, with a special reference to the study by Fr Robert Taft, SJ. Another topic discussed in the article is the so called "Covid dissent," when people undermine or dismiss the risks and measures to prevent the spread of the disease. This dissent is popular among the Orthodox fundamentalists and conservatives, including the ones in Ukraine. The two cases of the "Covid-dissent," articulated by former Metropolitans of Kyiv Onufriy Berezovsky and Filaret Denysenko, are in the focus of the study. The article argues that the attitude to Covid-19 that these and some other hierarchs promote, is similar to the medieval "trials by ordeal," when suspects were ordered to fish a ring from boiling water or carry hot iron. They were regarded innocent only when they remained unharmed by these tests. The same attitude, the article argues, leads to stigmatization and victimization of those who have suffered from Covid-19.

Keywords: Eucharist, fideism, Covid-19, agape, trial by ordeal, fundamentalism.

UDC 271.2 (477)

DOI: 10.17721/sophia.2020.16.3

A. R. Kobetiak, PhD, doctoral student
Ivan Franko Zhytomyr State University, Zhytomyr, Ukraine
ORCID: 0000-0001-6899-0571
e-mail: kobetiak@meta.ua

O. L. Sokolovskyi, Dr Hab, Associate Prof.
Ivan Franko Zhytomyr State University, Zhytomyr, Ukraine
ORCID: 0000-0003-2228-3040
e-mail: osokol_83@ukr.net

"CHURCH BOUNDARIES" AND CANONICAL TERRITORY IN THE CONTEXT OF THE AUTOCEPHALIC SYSTEM OF UNIVERSAL ORTHODOXY

The article analyzes the fundamental problem of the corpus of ecclesiastical law – the autocephalous principle of the existence of the church. The study found that since the time of the Byzantine Empire, state power imposed its own principle of administrative division and management methods. Already in the II-III centuries, a clear hierarchical structure of church government has been formed. It is specified that the foundation of the first apostolic communities took place exclusively on the basis of the autocephalous principle. It is determined that the institution of autocephaly has been through a difficult path of formation: from the basic state of existence to a church-political phenomenon.

It has been proved that it is the autocephalous system that is the only acceptable version of the existence of the Ecumenical Orthodoxy. Therefore, the struggle of a number of national churches for its independence and recognition is fair. The absence of a clear regulation of the procedure for proclaiming a new autocephalous church is specified.

It is established that the principle of having a "canonical territory" in each of the churches was constantly violated. This is due to the problem of "parallel jurisdictions". The problem has been arising after the Fourth Ecumenical Council, when parallel hierarchies has been formed on the same territory. Nowadays, the problem of "parallel jurisdictions" is particularly acute in Western Europe and the American continents.

The article establishes that the institutional disputes of the Local Churches, related to the borders and the "canonical territory", can be resolved only in a conciliar way and with the participation of all Orthodox hierarchs. Existing approaches to solving the "temporary" problem of "parallel jurisdictions" have led to the incorporation of existing non-canonical entities into recognized churches.

The study emphasizes that the borders of the "canonical territory" in the vast majority should coincide with state borders, given that the state is politically sufficient, strong and constitutionally capable of supporting the church. Therefore, the church needs to return to the initial moment of institutional formation, when church borders corresponded specifically to national borders rather than territorial ones.

Keywords: church, orthodoxy, canon, council, metropolitan, autocephaly, ecclesiology, diaspora.

In recent years, the Orthodox Church has been at the center of a large-scale confrontation and global misunderstanding. Preparations for the Great Council, which was partially undermined (Crete, 2016), constant struggle for supremacy in the system of autocephalous churches and granting of the Tomos for Ukraine, caused a significant global response. The dissolution of the Eucharistic communion between several Local Churches in 2019 only exacerbated the conflict. The situation around the recognition of the "canonicity" of the decision of the Ecumenical Primate regarding the Ukrainian Church becomes especially acute. For example, these days in Cyprus, a number of hierarchs have refused to concelebrate with High Hierarch Chrysostom due to the prayerful remembrance of Metropolitan Epiphanius. In other churches, on the contrary, some hierarchs support the recognition of the Orthodox Church of Ukraine, while the Synod and the Primate are against it. Thus, the situation in Orthodoxy is complex and disputed. There is no short-term prospect of leveling it yet.

One of the key reasons for the multi-vector of the Orthodox Church is the lack of a unified approach to understanding the autocephalous structure. It was in Crete in 2016 that the landmark document "Autocephaly and the ways of its proclamation" was to be adopted, however, due to the absence of four Local Churches, the key documents never received a general resolution. Autocephaly is one of the basic institutions of the church, which has been inherent in it since its inception. No doubt, the understanding of autocephaly as a church institution has been changed significantly over two thousand years of history, as has the very status of autocephalous churches. However, even today this is a fundamental principle of admin-

istrative management, which follows from the very ecclesiological nature of the church.

The relevance of scientific research lies in highlighting the central problem of the modern church – the administrative structure. Autocephalous status and the possibility of acquiring it have always been the cornerstone of theological debates. The boundaries of jurisdiction and the "canonical territory" are increasingly causing misunderstandings between the Local Churches.

In general, autocephalous issues and the concept of canonical territory, which has been popular in recent years, are important and interesting not only for specialists, but also for the general public of those who are interested in religious issues, in particular in Ukraine. Granting of the Tomos for the Ukrainian Church has significantly raised the bar of public interest in church issues. In addition, this event caused a great resonance in the world and profound theological discussions. Today, only some of the Local Churches have recognized this act as legitimate. Moreover, the relevance of the topic is exacerbated by the fact that there are a number of national churches that also seek their own universal recognition (Montenegrin, Macedonian Orthodox Churches).

The purpose of the article is to shed light on the question of the boundaries of the jurisdiction of a particular Local Church in the context of the ecclesiological conditionality of the autocephalous system of world Orthodoxy. The very nature of the church, according to Orthodox ecclesiology, must be independent of any attempts to usurp church authority. Therefore, the study focuses on the very phenomenon of the Church in its historical retrospect.

The state of scientific development of the chosen topic is ambiguous. Hundreds of speeches, public statements

and official letters of theologians and hierarchs of various Local Churches on autocephalous issues have a pronounced confessional nature. Controversy between representatives of different churches leads to distortions and twisted interpretations of canons and historical church practice. In general, with the proclamation of each new autocephaly in Orthodoxy, discussions on the right of primacy of the Ecumenical Throne and unification in the context of resolving this issue has been intensified. At the same time, the signing of the new Tomos for Ukraine also attracted the attention of secular scholars from around the world.

The classical basis for substantiating the problem of the autocephalous system and the canonical territory is revealed in the works of such famous Ukrainian researchers and canonists as I. Vlasovsky, O. Kyridon, O. Lototsky, Y. Mulyk-Lutsyk and others, who repeatedly drew attention to the process of emergence of the institution of autocephaly. This should also include world-renowned scientists: V. Asmus, D. Bingham, A. von Harnack, J. Hoffmann, J. Zizioulas, I. Isichenko, J. Robertson, A. Kartashev, E. Caesarea, N. Milash, E. Smirnov, S. Smirnov, K. Skurat, K. Ware, F. Uspensky and others.

The importance and relevance of the chosen topic is evidenced by a number of modern dissertation researches, for example, of V. Butynsky, M. Gergelyuk, A. Didkovsky, E. Zaremba. The works of the Ukrainian scientist Archimandrite Cyril (Govorun), who is one of the best theologians in modern Orthodoxy, are particularly important and profound. He clearly reveals the essence of the transformation of the ecclesiological conditionality of the modern church structure and the problem of the limits of jurisdictional powers.

V. Bolotov's four-volume book on the history of the formation of the ancient Church is a fundamental research on the chosen topic. O. Lototsky's two-volume book reveals the very essence and principles on which autocephaly should be based. Also, a special place in the system of knowledge about autocephaly and the canonical territories of the church is occupied by a detailed study of the modern American scholar C. Sanderson "Autocephaly as a Function of Institutional Stability and Organizational Change in the Eastern Orthodox Church". The author offers his own approach to the autocephalous principle of the administrative system of the Orthodox Church. It consists in transforming the territorial principle of the formation of church administrations into a national one.

Thus, on the one hand, a significant scientific and theological aspect of the relevance of this issue and the presence of a number of fundamental works can be stated. On the other hand, the problem of acquiring autocephalous status and clear definition the boundaries of the canonical territory of influence remains open. There is no clear connection in the scientific works between the ecclesiological model of the ideal church of Christ and the modern administrative structure of church life. The presence of a number of little-studied scientific problems concerning the autocephalous arrangement of the Ecumenical Church significantly actualizes the chosen topic.

Autocephaly is the first basic institution of functioning and arrangement of church communities. On the one hand, it is archaic, and on the other hand, it has preserved, albeit in a transformed form, its significance in modern Orthodoxy. Characteristically, that in different historical periods the church considered this institution in a new way. From the natural state of existence, to the privileged political status. Professor Archimandrite Cyril (Govorun) claims, and one should agree with his opinion, that during each period the church have been invented the institution of autocephaly as a new one, only similar to previous iterations [5, p. 38].

The very idea of autocephaly had no special justification, no one invented or substantiated it. It existed simultaneously with the first communities. The communities that had been founded by the apostles did not report to anyone except the apostles themselves, and were completely self-sufficient. Complete equality between such communities is a particularity of early Christian period. However, over time and the spread of Christianity, the church took over the imperial form of government and administrative division. Depending on the location site, more and less privileged communities have been formed. The last ones become dependent on the first ones.

At the end of the third century, only some privileged churches retained autocephaly due to political influence and administrative significance in the empire. Instead, the remaining autocephalous churches were to regulate the administrative and ecclesiastical life of their dependent communities. First of all, it concerns the ordination of new bishops. Over time, some communities, such as the Church of Carthage, have lost their independence. Thus, in the early Christian period there is a transition from the basic state of the autocephalous system, to the privileged one. Only a few churches remained autocephalous, which were located in the largest administrative centers of the empire. Thus, a clear hierarchical structure of the church has been formed, which had not been inherent in it from the moment of its foundation. It should be noted that autocephaly has been transformed from an exclusively church phenomenon into a church-political one. In fact, it has remained so to this day [5, p. 38].

Today, the structure of the Ecumenical Church looks quite organized from the outside, as any textbook on the history of the church, or an article on the current state of Orthodoxy is unambiguous. Now there are separate Local Churches, the territory of which is specifically defined, and they are completely independent from each other. However, this situation only from the outside. In fact, there are a number of unresolved issues that globally undermine the functioning of the Orthodox Church, whose main mission is to care for human souls. The first and probably the most difficult issue, which is the quintessence of all other problems, is the number of mutually recognized churches. First of all, it must be clearly understood that there is no unanimous ecclesiological understanding of the structure of the Ecumenical Church. Currently, there are two approaches: Greek and Slavic (Moscow). The first approach advocates the principle of having a certain "gathering point" and coordination of churches – the Ecumenical Patriarchate, which regulates Orthodox life of other Local churches. The second – convinces that the Local Churches are completely independent, and any decisions of world scale can be made only at the General Council [6, p. 67]. That is why the problem of obtaining the status of autocephaly arose. Thus, the proclamation of independence of the Autocephalous Church of America was recognized by only a few Churches. The signing of the Tomos for the Ukrainian Church at the end of 2019 is considered a legitimate act so far only by four Local Churches. Therefore, even in terms of quantity, it is impossible to give an unambiguous answer today. A number of churches around the world, such as the Macedonian and Montenegrin, are fighting for their own recognition.

The next fundamental question that expresses the essence of all conflicts in modern Orthodoxy is the clear definition of the boundaries of the jurisdiction of each church. This is connected with the relatively new principle of ecclesiastical demarcation, which in modern theology is called a "canonical territory". There is currently no clear definition of this term due to its absence in modern religious dictionaries. However, this concept is considered to

appear as the specific territorial boundaries of the Local Church, which are completely under its control and fall within its unique jurisdiction.

Understanding, and most importantly the correct application of this principle is essential for an interchurch dialogue. From the history of the formation of the early church, it becomes obvious the formation of a clear hierarchical structure, as mentioned above. The general model of government was reduced to the principle of "one city – one bishop – one church." Thus, already in the first centuries, clearly defined area has been bonded to a particular bishop. Without the permission of the senior bishop of the diocese or province, another bishop could not perform sacred acts at the same land. The modern understanding of the principle of a "canonical territory" is based exactly on this principle. Although this topic is not directly raised in Scripture, its ecclesiological understanding stems from the administrative structure of the early church. It is important to state, that such an understanding of the church hierarchy was not artificially invented. It comes naturally. After the apostolic preaching "to all tongues" an extensive system of individual communities has been formed. There is a need for a "permanent priesthood." Canonist Nikodim (Milos) indicates in the comments to the "Apostolic Rules" that with the formation of the first church regions (dioceses), it became necessary to determine the territory of each of them [8, p. 74].

The 17th rule of the Fourth Ecumenical Council fixes the general norm of the ratio of church territory to state distribution of administrative management. The rule states that after a city has been established, the division of parishes should follow civil and land orders. This rule has finally confirmed the identity of the church and state delimitation into administrative units. Therefore, bishops who had chairs in cities of political importance received considerable privileges. This was the reason for the formation of ancient patriarchates, as the capital cities had a relatively independent status [7, p. 128]. Thus, the very way of church life has changed. At an early stage, individual churches and communities communicated with each other solely on the basis of love. Over time, the institution of hierarchical management has been formed. It wasn't touching the church norms of internal life established by God, but it was regulating and coordinating the system of inter-community interaction. This happened in the process of forming the first dioceses, and especially metropolitan areas. The external aspects of the church life have changed, church began to use ordinary human law for internal relationships [7, p. 136]. The church and the state were reduced to a common denominator, especially under Justinian. This significantly deepened the hierarchy of the internal church component by analogy with the power structures of the empire.

Ancient "apostolic canons", as well as other documents of the early period, testify to the inadmissibility of violating the above principle. In particular, here are the main claims of the "canons": a bishop cannot ordain outside the parish (Canon 35), a bishop cannot move to another parish by his own will (Canon 14), the clergyman, without the will of the bishop, cannot move to another parish, otherwise he loses his dignity (Canon 15) and so on [4]. Such exact postulates were later enshrined in the canons of the Ecumenical and Local Councils. Obviously, these statements have not lost its canonical weight today.

It is important to know, that the early church took over the administrative system of the empire, which was based on the territorial principle of division. It was this method of forming diocesan churches that was optimal at the early stage of the formation of church legislation. Thus, the prototype of the "canonical territory" is found at the very origins of church canonism. The church had been existing in

such conditions until the end of the 19th century, when the principle of church jurisdiction and the question of the boundaries of the church became relevant again due to the growth of a new phenomenon of the "Orthodox diaspora". Prior to that, it was clear that the jurisdiction, i.e. "canonical territory", for example, of the Church of Alexandria is the territory of Africa, of the Church of Antioch – Syria and Lebanon. The history of the church knows a significant number of cases when the boundaries of church jurisdiction has been violated, but the phenomenon of the diaspora has posed completely new ecclesiological challenges to the Orthodox community.

Significant geopolitical changes and wars of the late XIX – early XX centuries have changed the situation in the world dramatically. The collapse of powerful empires redistributed the spheres of influence of the Orthodox Churches into separate territories. A number of national churches, such as Helladian, Bulgarian, and Polish, received autocephalous status, thus reducing the territorial jurisdiction of the patriarchal (mother) churches. Labor, political and economic migration of the population led to the formation of entire dioceses in non-Orthodox territories. The "scattering people" raised in a new way the question of the ecclesiological boundary of the church and the observance of the principle of the "canonical territory".

The assertion of the principle of "parallel jurisdictions" caused a worldwide resonance, because it directly violated the ancient hierarchical postulate "one city – one bishop – one church." The diaspora has become an alternative form of organization of the church system. Although it contradicted the traditions of the church, it was justified by the special historical conditions that prevailed in the twentieth century. Local Orthodox churches could not coordinate their joint activities in time due to political instability, constant military conflicts and revolutionary changes. Therefore, they were forced to respond to the requests of the flock and create church structures in the diaspora independently of each other. The historical claims of the Ecumenical Patriarchate for the sole care of the world diaspora became especially relevant after the Turkish-Greek war. It was then when Fanar lost most of the parishioners due to migration to Western Europe [10, p. 311]. However, this issue remains open at the moment. At the All-Orthodox level (Crete, 2016), the document "Orthodox Diaspora" was adopted, which proposed to conditionally divide the diaspora into 13 regions, which to be governed by interchurch Episcopal meetings [2, p. 61-70]. In fact, this has finally consolidated the existence of "parallel jurisdictions", at least in those countries that have not historically been the area of spread of the Orthodox faith. Although the document itself refers only to the temporary nature of such measures.

It should be noted in this context that the principles of the "canonical territory" of each of the churches have not changed. The existence of "parallel jurisdictions", mainly in non-traditional Orthodoxy-spreading countries, does not contradict the principle of "canonical territory", i.e. the historical jurisdiction of each of the Local Churches. Observance of this ancient law is fundamental for modern Orthodoxy. For example, in polemical speeches and statements related to granting the autocephalous status to the Ukrainian Church, the concept of "canonical territory" has been used very often. Both the Russian Orthodox Church and Fanar expressed their own views, citing various evidence and historical documents, about their own jurisdiction over Ukrainian territory. In particular, the Ecumenical Patriarch has repeatedly stated that: "Ukraine has not ceased to be a canonical territory of the Patriarchate of Constantinople, and has not belonged to the Russian Church." [1]. That is, in order to make any decision in a par-

ticular territory, it must be under control, within the jurisdiction of a particular church.

To a large extent, Ukraine has become hostage to the concept of "canonical territory". It can be argued that the concept itself was justified by theologians including for the sake of obtaining the Ukrainian territory. After all, the very term "canonical territory" has only recently come into theological usage [4]. It is this concept that prevents the harmonization of relations between Ukrainian churches, and neutralizes all the efforts of Ukrainian society to organize its own Local Church. The speakers of the Russian Orthodox Church, same as its current head, have repeatedly stated that Ukraine is the canonical territory of the Russian Church. The phrase "Canonical Territory" was introduced in modern terminology by Russian theologians in the 90s of the XX century, i.e. when the Soviet Union collapsed. It is obvious that with the proclamation of a new autocephaly, the "canonical territory" of the mother church decreases. The new church takes over jurisdiction within the nation state. It is logical that Russia strives to keep the territory of Ukraine in its own jurisdiction as much as possible, because the recognition of Ukrainian autocephaly by the Russian Orthodox Church will automatically reduce its "canonical territory" of influence.

The principle on which the Russian Orthodox Church theoretical doctrine of "canonical territory" is based is a united beginning one. That is, the canon "one city – one bishop – one church" should come into force. Russia traditionally wants to consider Ukraine as its ownership. However, this approach directly contradicts the 34th well-known apostolic canon, which states that the clergy of every nation (state) needs to know their first hierarch. We state that after the first significant division of the Eastern Church in 451 (Chalcedon), the theory of a united beginning could no longer be implemented in practice. Gradually, a new principle of "parallel jurisdictions" is being formed, which took root in church life in the 20th century with the spread of the diaspora phenomenon. Now in Ukraine there is a stalemate, when two churches operate in parallel. Ukrainian Orthodox Church – Moscow Patriarchate, which is recognized by hierarchy, but not by autonomous status. As well as the Orthodox Church of Ukraine, which gained independent status at the end of 2019, and currently is recognized by only four Local Churches. Representatives of Local Churches have serious complaints not only about the sole procedure for signing the Tomos, but also about the "canonicity" of the clergy. Therefore, in order to better understand the current situation in world Orthodoxy, it is necessary to pay attention to the period of formation of the church tradition and canons.

The principle of managing the early church shows the significant influence of the empire on church administration. At the end of the pre-Nicene period, the administrative structure of the church completely coincided with the territorial division of Byzantium into provinces and regions. According to this division, dioceses were formed, headed by a senior bishop (metropolitan). Church traditions and rules testify to the identity of the borders of the state and the national church. Modern Local Churches received autocephaly on such exact grounds. For example, the boundaries of the jurisdiction of the Polish Orthodox Church coincide with the state border, a similar situation is in Romania and Georgia. It is a bit more difficult, as this issue is currently unresolved at the All-Orthodox level, to understand the situation when the empire is falling apart and the church is claiming the old "canonical territory". Thus, after the collapse of the Soviet Union, the Russian Orthodox Church considers all post-Soviet republics to fall under its jurisdiction, blocking in every way the desire of national

churches to obtain autocephalous status. A similar situation developed after the collapse of Yugoslavia. Today, the Serbian Orthodox Church is preventing Montenegro from gaining church independence. However, the late head of the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia, Archbishop Christopher (Pulec), stated at an international meeting that, after the collapse of Czechoslovakia, their church was not divided [9]. Thus, the question of "canonical territory" and the boundaries of church jurisdiction has put a fork in front of modern ecclesiological church existence. On the one hand, the church authority of the Local Church coincides with the borders of the independent state, as were the cases with new national autocephalies. On the other hand, significant geopolitical changes in the twentieth century have led to a situation where, after the collapse of empires, such as Yugoslavia, the church is in no hurry to give back historically controlled land. This slows down the process of proclaiming new autocephalous churches, such as Montenegrin and Macedonia.

In the historical formation of the modern system of the Ecumenical Church, the institution of autocephaly has significantly influenced the model of relations with the state. Sometimes, the very question of autocephaly decided the vector of relations between states. Thus, from a purely internal, imperial phenomenon, autocephaly has been transformed into a powerful geopolitical factor of international importance. It can be argued that it has become part of diplomacy. Within the empire, the capital's Constantinople chair became the monopolist in matters of church administration, with the support of the emperor. [5, p. 39]. Constantinople chair has played a significant role in the geopolitics of the Balkans and the Middle East for several centuries. A typical example is flirting of the Byzantine Empire with Bulgaria and Serbia. The leadership of these countries rightly considered the autocephalous status of the church to contribute to the formation of political self-sufficiency. Autocephaly from the Ecumenical Chair has become the subject of bidding. It is important to note that it was provided within the borders of the then Bulgaria and Serbia. That is, the "canonical territory" of the newly proclaimed church was to coincide with the borders of state power. A characteristic feature of that period in the history of the church was the granting of autocephalous status exclusively by state authorities, and purely for political reasons. Without the consent of the church, the Senate, headed by Emperor Roman Lecapen, granted Bulgaria autocephaly in the 10th century. King Peter of Bulgaria addressed the Byzantine emperor with a church question. During the Byzantine-Bulgarian War, the emperor single-handedly revoked the status of the Bulgarian Patriarchate. Thus, we state that from the church-political phenomenon, which it was in the early Middle Ages, autocephaly has been transformed into a purely political phenomenon. [5, p. 39]. It remains so today.

In the new era, the paradigm of autocephaly has changed substantially. In the XIX century, the "parade of autocephaly" significantly changed the very understanding of this archaic institution. The political identification of entire nations has changed. The collapse of the Ottoman Empire led to the revival of the institution of autocephaly in a new guise. The new Orthodox states that emerged on the map in the early XX century: Greece, Serbia, Bulgaria, Romania, considered their main motive to be fighting with the empire. The path to independence has been lying exclusively through national consciousness. The autocephalous status of their churches greatly contributed to the assertion of their political self-sufficiency. This is where the logic and inner understanding of autocephaly has changed. In the Byzantine era, autocephaly was a deterrent against the

emergence of new states. It was the mainstay of the empire. And in the new era, autocephaly on the contrary, acted as the identity of the nation, respectively, the imperial allegations were completely denied [5, p. 40]. Due to the events in the Balkans, the Ecumenical Church was forced to come into a period of active reorganization.

It is noteworthy that the role and place of the state in the process of autocephaly has not changed. During the Ecumenical Councils, state power, in the person of the emperor, directly interfered in church affairs. The church became one of the important social institutions of the empire. There are known examples of direct and brutal imperial power management of exclusively religious issues (granting autocephaly to Bulgaria, the arrests of the Patriarchs, etc.). In the new era, again, the state power becomes the initiator of the church movement for independence. It was the governments of the Balkan countries, as well as Poland, that determined the church's status in the international arena. Political pressure on Constantinople led to the autocephalous status of the new national churches.

Thus, the Balkans events actually revived the ancient institution of autocephaly. It was reanimated and adapted to the conditions of modern social life. In the context of the struggle of a number of countries for independence, autocephaly becomes a powerful means of de-imperialization. A striking example is the Polish autocephaly, which demonstrates the struggle of the national government against the newest empire of the Soviet Union.

Summing up, we note that the institution of autocephaly has come a long way. From the basic state of existence, as it was during the early church period, to the church-political phenomenon that it became during the early Byzantium period. In the tenth century, the institution of autocephaly was transformed into a purely political phenomenon, and became the subject of international trade and a significant lever of influence on in the international arena. The revival and new transformation of autocephaly has taken place already in the new era in the Balkans. The territorial principle of autocephaly is changing to a national one. XX century characterizes autocephaly as a means of struggle against the construction of the empire. It determines the cultural and national maturity of the nation. Thus, the church repeatedly invented the institution of autocephaly, and several times rearranged it according to the requirements of the time.

As for the concept of "canonical territory", it directly depends on the definition of the status of a particular church. Autocephaly means self-government of the church in a specific territory. Historically, the church division was formed according to the territorial principle. The boundaries of the first dioceses and metropolitans coincided with the administrative-territorial division of the empire. Such adherence to the state division is clearly regulated by the canons of the Ecumenical Councils. We can state that the external boundaries of the church are projections of its administrative structures. The church boundaries structure the church organization, providing it with concrete integrity. On the other hand, most modern conflicts between Local Churches arise out of a desire to change these church boundaries. It is to influence the internal as well as external church territories that Russian theologians have proposed a new term "canonical territory" in recent decades. This concept indicates a theoretical sphere of influence on certain lands, that historically belonged to the jurisdiction of a particular Local church. On the other hand, the boundaries of the church need to be critically rethought, because the Church cannot limit itself to the non-Church. The ecclesio-

logical nature of the church contradicts the theory of state administration. Thus, the problems indicated in the article are too relevant to address a number of acute issues of modern universal Orthodoxy. Therefore, the chosen topic requires further fundamental scientific research.

Список використаних джерел

1. Варфоломій: Україна завжди була канонічною територією Константинополя, а не Москви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://glavcom.ua/country/society/varfolomiy-ukrajina-zavzhdi-bula-kanonichnoyu-teritorijeyu-konstantinopolya-a-ne-moskvi-610107.html>.
2. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви (Крит, 2016). – К. : Відкритий православний університет Святої Софії-Премудрості, Вид-во "Дух і література", 2016. – 112 с.
3. Зизиулас J., митрополит. Єдинство Церкви у святої Євхаристії і у єпископу у прва три века / J. Зизиулас, митрополит. – Нови сад : Беседа, 1997. – 269 с.
4. Иларион (Алфеев), епископ. Принцип "канонической территории" в православной традиции [Электронный ресурс] : доклад на международном симпозиуме на тему "Территориальный и персональный принципы в церковном устройстве" / Иларион (Алфеев), епископ. – Будапешт, 2005. – Режим доступа : https://web.archive.org/bishop.hilarion.orthodoxia.org/1_3_7_2.
5. Кирило (Говорун), архимандрит. Автокефалія та її український варіант. Людина між Церквою і світом: від антагонізму до синергії : мат. міжнар. наук.-практ. конф. / Кирило (Говорун), архимандрит. – Луцьк, 2018. – С. 37–44.
6. Кобетяк А. Еклезіологічна зумовленість автокефального устрою вселенського православ'я // Софія : гуманіт.-релігієзнавч. вісн. – К., 2020. – № 15. – С. 12–17.
7. Лотоцький О. Автокефалія. Засади автокефалії. – Т. 1. Праці Українського наукового інституту / О. Лотоцький. – Варшава, 1935. – 208 с.
8. Правила Православної Церкви з толкованнями Никодима, єпископа Далматино-Істрійського : у 2 т. – СПб, 1911 (Репринт: Изд. Свято-Троїцької Сергієвої Лаври, 1996 г.). – Т. 1. – 588 с.
9. Христофор (Пулец), архієпископ Пражский и Чешских Земель. Православие в Словакии и Чехии: истоки, современное состояние, перспективы [Электронный ресурс] : доклад "Православие в Европе" / Христофор (Пулец), архієпископ Пражский и Чешских Земель. – Режим доступа : <http://orthodoxeurope.org/page/17/18.aspx#2>.
10. A World History of Christianity. Adrian Hastings and contributors. – L. : Cassel, Wellington House, 1999. – 594 p.
11. Johnston Hank. Religio-Nationalist Subcultures Under the Communists: Comparisons From the Baltics, Transcaucasia and Ukraine / Hank Johnston // Sociology of Religion. – 1993. – 54, no. 3. – 237 p.

References

1. Varfolomij: Ukrainia zavzhdy була канонічною територією Константинополя, а не Москви. URL : <https://glavcom.ua/country/society/varfolomiy-ukrajina-zavzhdi-bula-kanonichnoyu-teritorijeyu-konstantinopolya-a-ne-moskvi-610107.html>.
2. Dokumenty Svjatogo i Velykogo Soboru Pravoslavnoi' Tserkvy. Kyt, 2016. K.: Vidkrytyj Pravoslavnyj Universytet Svjatoji' Sofii' Premudrosti, DUH I LITERATURA, 2016. 112 p.
3. Zyzyulas J., mytropolyt. Jedyntstvo Crkvy u svjatoji Evharystyji y u epyskopu u prva try veka. Novy sad: Beseda, 1997. 269 p.
4. Ilarion (Alfeev), episkop. Princip "kanonicheskoy territorii" v pravoslavnoj tradicii. Doklad na mezhdunarodnom simpoziume na temu "Territorial'nyj i personal'nyj principy v cerkovnom ustrojstve". Budapesht, 2005. URL : https://web.archive.org/bishop.hilarion.orthodoxia.org/1_3_7_2.
5. Kyrylo (Govorun), arhimandryt. Avtokefalija ta ii' ukrai'ns'kyj variant. Ljudyna mizh Tserkvoju i svitom: vid antagonizmu do synergii': Materialy mizhnarodnoi' naukovy-praktychnoi' konferencii'. Luts'k, 2018. P. 37–44.
6. Kobetiak A. Ekleziologichna zumovlenist' avtokefal'nogo ustroju vselenskogo pravoslav'ja. Sofija. Gumanitarno-religijeznavchij visnyk. № 15. Kyiv, 2020. P. 12–17.
7. Lotoc'kyj O. Avtokefalija. Zasadny avtokefalii'. T. 1. Praci Ukrai'ns'kogo naukovogo instytutu. Varshava, 1935. 208 p.
8. Pravyla Pravoslavnoj Tserkvy s' tolkovanijamy Nykodyma, epyskopa Dalmatyno-Ystrijs'kogo: U 2-h t. SPb, 1911. (Reprint: Izdanie Svjato-Troickoj Sergijevoj Lavry, 1996 g.) T. 1. 588 p.
9. Hristofor (Pulec), arhiepiscope Przhskij i Cheshskih Zemel'. "Pravoslavie v Slovaki i Chehii: istoki, sovremennoe sostojanie, perspektivy". Doklad. "Pravoslavie v Evrope". № 17. URL : <http://orthodoxeurope.org/page/17/18.aspx#2>.
10. A World History of Christianity. Adrian Hastings and contributors. London: Cassel, Wellington House, 1999. 594 p.
11. Johnston Hank. "Religio-Nationalist Subcultures Under the Communists: Comparisons From the Baltics, Transcaucasia and Ukraine". Sociology of Religion 54, no. 3 (1993). 237 p.

А. Р. Кобетяк, канд. філос. наук, докторант,
О. Л. Соколовський, д-р філос. наук, доц.
Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

"МЕЖІ ЦЕРКВИ" ТА КАНОНІЧНА ТЕРИТОРІЯ В КОНТЕКСТІ АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Проаналізовано автокефальний принцип існування церкви. У II–III ст. було сформовано чітку ієрархічну структуру управління церквою. Доведено, що лише автокефальний лад є єдиноприйнятним варіантом існування Вселенського православ'я. Встановлено, що принцип наявності "канонічної території" у кожній із церков постійно порушували. Це пов'язано із проблемою "паралельних юрисдикцій". Межі "канонічної території" мають збігатися із державними кордонами. Хоча на момент інституційного становлення церковні кордони відповідали національним. Територіальний принцип буде сприяти подальшому поділу церков.

Ключові слова: церква, православ'я, канон, собор, митрополит, автокефалія, еклезіологія, діаспора.

А. Р. Кобетяк, канд. філос. наук, докторант,
О. Л. Соколовський, д-р філос. наук, доц.
Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

"ГРАНИЦЬ ЦЕРКВИ" И КАНОНИЧЕСКАЯ ТЕРРИТОРИЯ В КОНТЕКСТЕ АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА ВСЕЛЕНСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

Проанализирован автокефальный принцип существования церкви. Во II–III ст. была сформирована четкая иерархическая структура управления церковью. Доказано, что только автокефальный строй является приемлемым вариантом существования Вселенского православия. Установлено, что принцип наличия "канонической территории" в каждой из церквей постоянно нарушали. Это связано с проблемой "паралельных юрисдикций". Границы "канонической территории" должны совпадать с государственными границами. Хотя на момент институционального становления церковные границы отвечали национальным. Территориальный принцип будет способствовать дальнейшему разделению церквей.

Ключевые слова: церковь, православие, канон, собор, митрополит, автокефалия, еклезиология, диаспора.

УДК 2-1:323:351 (477)
DOI: 10.17721/sophia.2020.16.4

А. М. Колодний, д-р філософ. наук, проф.
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-8717-9936
e-mail: cerif2000@gmail.com;

Л. О. Филипович, д-р філос. наук, проф.
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-0886-3965
e-mail: lfilip56@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Розглянуто методологічні підходи, якими користуються академічні релігієзнавці у процесі формування концепції релігійної безпеки, зокрема України. Завершеної і цілісної стратегії або програми "Релігійна безпека України" поки що не існує, але фахівці активно ведуть її розробку. Загалом безпеку розуміють як стан, за якого ніхто і ніщо нікому і нічому не загрожує.

Визначено поняття релігійної безпеки України як захищеність свого духовного і релігійного простору від агресії, руйнування, втручання, нав'язування, примушування, корегування тощо з боку інших неукраїнських структур, організацій, держав, людей, що спрямовані на розмиття та знищення українського світу, зменшення його опірності всім іншим світам.

Докладно проаналізовано зовнішні і внутрішні чинники релігійної безпеки України, що загрожують її незалежності і самостійності, індивідуальній та колективній ідентичності.

На основі аналізу зроблено висновки про те, що Концепція національної безпеки має містити положення, що забезпечують вільне сповідання віри кожним громадянином України за умови свободи функціонування релігійних спільнот. Сформульовано ті методологічні підходи українського академічного релігієзнавства, що дозволять вибудувати концепцію, зокрема: 1) світоглядна орієнтація на побудову свого українського світу, який слід розуміти як суспільство, де панують українські цінності, українські візії, конструктивно змінювати пострадянські і російські стереотипи та форми взаємодії між людьми і суспільними структурами на питому українській; 2) відстоювання цінності релігійної свободи і плюральності релігійного життя в Україні; 3) утвердження відкритості існуючих в Україні релігій, коли та чи інша релігійна система не замикається на своїй традиції, а відкрита для взаємодії з іншими інституціями як секулярного, так і релігійного світу; 4) практикування нового формату спілкування, який можливий лише через її у формі діалогу: діалогу церкви і держави, церкви і суспільства, церкви і церкви; 5) сприяння державі та її представникам у впровадженні політики рівності щодо релігійних організацій; 6) покладання на професіоналізм експертів і відповідальність ЗМІ в об'єктивному висвітленні, науковому аналізі та масштабному поширенні інформації про релігійне життя України. Усе це має сприяти пануванню стабільності, прогнозованості, законності, взаєморозуміння і співпраці представників як релігійної, так і державної сфери, як світського, так і релігійного сегментів українського соціуму.

Ключові слова: національні інтереси, релігійна безпека, релігійна небезпека, Україна, релігійні центри, методологічні підходи.

Актуальність. Існує багато видів безпеки/небезпеки – екзистенційна, економічна, екологічна, воєнна, громадська, політична, державна, національна, персональна та колективна тощо. Можна вести мову про інформаційну, правову, наукову, освітню, культурну, гендерну, мовну, харчову, ментальну та фізичну безпеку/небезпеку. Останнім часом виокремлюють **безпеку/небезпеку ре-**

лігійну, яку нарешті мали б усвідомлювати як важливу складову загальнонаціональної безпеки/небезпеки. На відміну від базових безпек/небезпек, ця досі не визначена ні у спеціальних документах, ні в дослідницькій літературі. Наприклад, у 2019 р. Бюро ОБСЄ з демократичних ініціатив і прав людини (БДІПЛ) оприлюднило документ "Свобода релігій або переконань і безпека:

Керівні принципи" [1]. У ньому запропоновано зосередитися, зокрема: на зміцненні безпеки релігійних або віросповідних громад, на розбудові потенціалу громадянського суспільства, релігійних/віросповідних громад і відповідальних державних установ у галузі розуміння та запровадження міжнародних стандартів щодо свободи релігії чи віросповідання; на виявленні та протидії злочинам на ґрунті ненависті; на сприятливому міжконфесійному діалозі, а також діалозі між державою, організаціями громадянського суспільства та релігійними чи віросповідними громадами тощо.

В українському законодавстві немає спеціального закону чи рекомендацій щодо релігійної безпеки/небезпеки, але вони частково були внесені в Закон України 2003 р. "Про основи національної безпеки України", де серед загроз національним інтересам і національній безпеці названо "можливість виникнення конфліктів у сфері міжетнічних і міжконфесійних відносин, радикалізму та проявів екстремізму в діяльності деяких об'єднань національних меншин та релігійних громад, загрози проявів сепаратизму на релігійній основі в окремих регіонах України" [2]. У новому Законі 2018 р. [3] жодного разу не згадано "релігій", "релігійні організації", "церкву" в контексті національної безпеки. Однак це не означає, що науковці й експерти, профільні інституції не звертають увагу на ці проблеми, розкриваючи різні її аспекти [4, 5, 6, 7]. Релігійна безпека стає предметом для окремого курсу в навчальних закладах [8]. Проте методологічні підходи науково ще не проаналізовані.

Мета статті – з огляду на авторське розуміння пріоритетів національних інтересів України та забезпечення національної безпеки, окреслити основні методологічні підходи при розробці Концепції релігійної безпеки.

Основний виклад. Будь-яка безпека передбачає захищеність. Що ж слід захищати у сфері віросповідання, суспільно-релігійних, державно-церковних та міжконфесійних відносин? Відповідь очевидна: життєво важливі для суспільства й особи інтереси, які у сфері релігії визначено як "свобода сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність" [8]. Право на свободу світогляду і віросповідання та їхнє забезпечення є пріоритетним завданням діяльності сил безпеки, інших державних органів, органів місцевого самоврядування, їх посадових осіб та громадськості, що здійснюють узгоджені заходи щодо реалізації і захисту національних інтересів від впливу загроз" [9] – реальних і потенційних, воєнного і невоєнного характеру.

Україна законодавчо ніде не визначила наявні і можливі загрози національній безпеці з боку зарубіжних релігійних центрів, налаштованих вороже щодо державної суверенності і духовної самобутності України. Закони нічого не говорять про церкви, їхніх членів, біляцерковні громадські організації, що агресивно не сприймають інші конфесійні спільноти чи державні та громадські інституції, а навіть здатні на протистояння не лише з іншими конфесіями, а й на протидію українській державі. Законодавство фактично ігнорує діяльність певних релігійних організацій, що діють як державні інституції в інтересах своїх країн, а не українців.

З огляду на конкретні реалії, **релігійна безпека** постає як захищеність свого духовного і релігійного простору від агресії, руйнування, втручання, нав'язування, примушування, корегування тощо з боку інших неукраїнських структур, організацій, держав, людей, що спрямовані на розмиття та знищення українського світу, зменшення його опірності всім іншим світам і насамперед "руському". Будівництво та зміцнення укра-

їнського світу в суспільно-релігійній сфері означає діяльність наявних у країні суб'єктів релігійно-суспільних відносин: 1) спрямовану на задоволення релігійних потреб, свободу волевиявлення та віросповідання окремих людей і груп віруючих; 2) орієнтовану на збереження та розвиток духовної самобутності українського народу; 3) чітко визначену у справі утвердження державної незалежності України; 4) націлену на запобігання використанню релігійного чинника в антиукраїнських цілях; 5) сконцентровану на досягненні внутрішньої і зовнішньої релігійної стабільності; 6) що має на меті зміцнення міжнародного авторитету України через виконання нею відповідних міжнародних угод.

При визначенні змісту **релігійної безпеки** слід виходити з потреби захисту, збереження та поширення тих спільнот, що духовно розвивають й удосконалюють сучасну людину, формують у неї гуманістичну свідомість, роблять її відповідальною за себе, народ, країну, людство, весь світ.

Поняття **релігійна безпека** засвідчує наявність у країні певних загроз, зовнішніх і внутрішніх. До основних **зовнішніх загроз** належать: агресія Росії проти України, анексія Криму, окупація частини території Донецької та Луганської областей, гібридна війна, яку ведуть на різних рівнях і в різних формах, наявність Москви і Риму як релігійних центрів, які щодо релігійної України мають свої стратегічні плани, поширення антиукраїнських світських і релігійних ідеологій та теорій ("русский мир", "святая Русь", "богоносний народ", євразійство, панславізм тощо). Не можна нехтувати **небезпеками внутрішніми**, про які українці часто забувають, виносячи назовні причини всіх своїх невдач чи проблем. А ці внутрішні чинники, якщо не враховані, можуть зіграти навіть вирішальну роль у зміні безпековості життя. Ідеться про втрату великою кількістю українців ціннісних смислів свого існування, про внутрішній розбрат між прихильниками української України, про стан непевності, що переживає більша половина українців щодо власної ідентичності, що виявляється у ставленні до української мови як державної, до Томосу як виразу нової ідентифікаційної матриці, про внутрішню інституційну протистояння в різних релігіях тощо.

У країні існують не тільки антиукраїнодіючі духовні спільноти, а й релігійні організації, що працюють на чужі інтереси зорієнтованістю своїх віроповчальних концептів, практичним налаштуванням такої діяльності, що підриває незалежне буття українського соціуму, формує у нього прагнення на входження в якісь історично відмерлі союзи, товариства, спільноти. Водночас діяльність цих громад зорієнтована на здолання (знищення) буття наявних у країні безпекових для неї конфесій. Навіть просто **байдужість** конфесійної спільноти до державного закріплення буття української нації є небезпечною, оскільки вона виводить своїх вірян із українського правового поля, формує космополітичну громадянськість.

Небезпечною є та діяльність релігійних організацій, що плекає тільки чужоземні цінності, нехтуючи своїми власними. Формуючи відстороненість від українського суспільного буття, певну чужість своїх вірян українським реаліям, такі конфесії знецінюють українське громадянство, історичну пам'ять, відчуття укоріненості в цю землю.

Потенційно, але найчастіше реально небезпечними для незалежного буття України є ті конфесійні спільноти, релігійні центри яких розміщені за кордоном і ведуть антиукраїнську діяльність. Ураховуючи це, у 2016 р. було подано проект спеціального Закону "Про особливий статус релігійних організацій, керівні центри яких знаходяться в державі, яка визнана ВРУ державою-агресором" [11]. Документ мав на увазі не лише УПЦ,

що має своїм центром Москву, хоч прямо про це і не говорить (це РПЦ вважає УПЦ своєю органічною частиною), але й деякі протестантські, іудейські й ісламські громади. Проте проєкт відкликаний 29.08.2019.

Важливим чинником релігійної безпеки є богослужбова мова конфесійної спільноти. Чужомовні конфесії (а такими в масі своїй вони є у нас в більшості) небезпечні для незалежності України, оскільки своїм культивуванням у богослужбовій практиці не державної мови вони формують принизливе сприйняття свого як чужого, а сприйняття чужого – як свого. Виступаючи з ідеєю "Церква – наднаціональна інституція", релігійні організації тим самим утверджують не Україну, а іншу країну.

У багатьох громадян України живе хибна уява про свою історичну та культурну другосортність, генетичну належність до якоїсь східно-православної цивілізації, а звідси і про обов'язкову віднесеність східно-московського православ'я, сприйняття себе його частиною. Сприймаючи таку думку, українці приходять до висновку, що без московської духовності вони не можуть існувати, а тому і претендувати на роль суб'єкта історичного процесу. Звідси – сприйняття себе невід'ємною складовою пропагованого нині Путіним і московським патріархом Кирилом концепції "русского мира", згідно з якою росіяни, українці і білоруси – один народ. Сповідники рускоміровської теорії, прихильники євразійства чи панславізму нехтують територіальною цінністю і цілісністю України як суверенної країни.

Серед українців ще відсутнє розуміння того, що українська християнськість, українське прочитання Нового Завіту не тотожне московському, що московська церква нищила віками і нищить нині самотність українського православ'я, яке далеко не тотожне російському і виявляє себе у соборноправності, демократизмі, евангелістськості, народності, побутовості, відкритості та толерантності. Навіть неправославні, але релігійно безпечні конфесії нинішньої України сприймають як свою історію українського народу, його здобутки і втрати, ушановують і зберігають національні традиції, у різний спосіб культивують їх.

Отже, релігійна безпека виявляється (як і небезпека) не так через віроповчальні засади релігійних спільнот, як через їхню діяльність. Релігійну небезпеку часто маніфестують у засобах зовні нейтрального вираження (мова богослужіння, діалог усіх з усіма, благодійництво всім, миротворчість у будь-яких обставинах тощо). Є внутрішні і зовнішні (закордонні) фактори релігійної небезпеки, останні з яких знаходять підтримку певних ворожих Україні політичних сил. Носіями релігійної безпеки і небезпеки можуть поставати як окремі віряни, так і релігійні спільноти.

Релігійна безпека України – це не тільки наявність тих конфесійних спільнот, що обстоюють її суверенність, це не тільки можливе позбавлення права на діяльність тих, що виявляють своє прислужництво ворогам України. Це водночас і наявність активної діяльності вірян цих конфесій в обстоюванні Української України, це позбавлення їх малоросійської чи хохляцької свідомості.

Методологічними засадами при формуванні концепції безпеки мають стати такі принципи, що утверджують гідність і свободу людини, зокрема й у сфері світогляду та віросповідання, які забезпечують існування і гарантують права релігійних громад безперешкодно виконувати свої релігійні і білярелігійні функції, що працюють на розбудову насамперед *Української* України, усього громадянського суспільства.

Висновком до статті можуть стати рекомендації, що прозвучали під час недавньої пресконференції у Главкомі "Релігійна безпека/небезпека в Україні: загрози і шляхи їх подолання" [12], учасниками якої були автори зазначеної статті. Запропоновані кроки не так організаційного, як ідейно-світоглядного порядку повністю вкладаються в методологічні підходи українського академічного релігієзнавства.

По-перше, як альтернативний шлях поширенню "русского мира" рекомендовано, як зауважував предстоятель УГКЦ Святослав Шевчук, будувати свій український світ, тобто розбудовувати суспільство, де панують українські цінності, українські візії, конструктивно змінювати пострадянські і російські стереотипи та форми взаємодії між людьми і суспільними структурами на питоми українські.

По-друге, відстоювати й усіляко утверджувати релігійну свободу та плюральність релігійного життя в Україні, оскільки монорелігійність ніколи не була присутньою в історії України. А різноманіття релігій та їхніх носіїв є багатством української традиції, яке забезпечувало відносний баланс різних сил, що не давало можливості тоталітарного встановлення влади однієї церкви, а отже і залежності держави від релігії і релігії від держави.

По-третьє, Україна нині є носієм нових ідей і відповідних практик про відкрите православ'я, відкритий протестантизм, відкритий іслам тощо, коли та чи інша релігійна система не замикається на своїй традиції, а відкрита для спілкування з іншими інституціями як секулярного, так і релігійного світу.

Ця відкритість вимагає, **по-четверте**, нового формату спілкування, що можливий лише через й у формі діалогу: діалогу церкви і держави, церкви і суспільства, церкви і церкви. Переважна більшість релігійних організацій через спеціальні відділи зв'язків із громадськістю успішно комунікують із соціумом, але не у всіх виходить це робити ефективно. Існуючі вже в Україні міжрелігійні об'єднання частково виконують функцію міжрелігійного діалогу. Так, ВРЦіРО давно вже нікого не приймає до своїх лав, обмежуючи членство тільки засновниками і боячись втратити монополію на представництво своїх конфесій чи церков. Якщо православ'я у ВРЦіРО представлено всіма своїми *основними* напрямками, то більшість мусульман та юдеїв України не присутні в цій раді через відсутність дозволу бути прийнятими від своїх же одновірців – членів ВРЦіРО. Інші міжрелігійні об'єднання ("Собор", ВРРО, Міжхристиянський альянс тощо) не мають доволі ресурсів, щоб конкурувати із ВРЦіРО, яка свою "всеукраїнськість" не підтверджує згодою прийняти до себе буддистів, індуїстів, бахаїв та інші релігійні напрями, що присутні в Україні. Досвід України продемонстрував силу і вплив міжконфесійних об'єднань під час політичних криз (майдани), де міжрелігійний діалог став засобом розбудови громадянського суспільства.

По-п'яте, держава має впевнено демонструвати себе гарантом верховенства права і поваги до людської гідності, тобто будь-які зміни в державній політиці щодо церкви, законодавчі, виконавчі, судові тощо, мають відбуватися у суворій відповідності до законів, а церкви, як законотворчі юридичні особи, мають виконувати ці закони, або оскаржувати їх у встановленому законом порядку.

По-шосте, особлива роль у створенні і подоланні релігійних загроз лягає на експертів і представників ЗМІ. Як своєрідні камертони суспільних настроїв вони покликані вчасно, об'єктивно, відповідально інформувати

ти й аналізувати українське суспільство, не створюючи інформаційних фейків, не маніпулюючи інформацією, не роблячи вірусних розсилок, не використовуючи соц-мережі на догоду якимось політичним силам, не продукувати джінсу, не займатися підміною понять, не програмувати людей, а поважати їхню свободу і право на правдиву інформацію та відповідні висновки. Якщо працювати не на відцентрові, а доцентрові процеси в українському суспільстві, на солідарність і консолідацію, то успішно долаються безліч викликів, кількість яких з кожним роком тільки зростатиме. У сфері суспільно-релігійних відносин має панувати стабільність, прогнозованість, законність, взаєморозуміння і співпраця представників як релігій, так і держави, як світського, так і релігійного сегментів українського соціуму.

Список використаних джерел

1. Свобода релігій або переконань і безпека: Керівні принципи (Витяги з документів ОБСЄ 2019 р. "Свобода релігій або переконань і безпека. Політичні рекомендації") // Релігійна свобода. – 2019. – № 22–23. – С. 67–71.
2. "Про основи національної безпеки України" [Електронний ресурс] : Закон України (Закон втратив чинність на підставі Закону № 2469-VIII від 21.06.2018). – Режим доступу : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/964-15#Text>.
3. Про національну безпеку України [Електронний ресурс] : Закон України. – Режим доступу : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#n355>.
4. Релігійна безпека/небезпека України [Електронний ресурс] : зб. наук. пр. і мат. / за ред. проф. А. Колодного. – К. : УАР, 2019. – 316 с. – Режим доступу : <https://ure-online.info/religijna-bezpeka-nebezpeka-ukrayini>.
5. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття : монограф. / С. Здіорук – К.: Знання України, 2005. – 552 с.
6. Чупрій Л. В. Діяльність релігійних організацій та загрози національній безпеці України [Електронний ресурс] / Л. В. Чупрій // Стратегічні пріоритети. – 2011. – № 4. – С. 57–64. – Режим доступу : <https://er.nau.edu.ua/handle/NAU/20011>.
7. Шапранський С. А. Проблеми забезпечення релігійної безпеки України та шляхи їх вирішення [Електронний ресурс] / С. А. Шапранський // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Сер.: Історичне релігієзнавство. – 2010. – Вип. 2. – С. 167–175. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/NznuoarD2009_2010_2_21.
8. Релігійна безпека як складова національної безпеки в Україні [Електронний ресурс]. – Анотація навчальної дисципліни. – Режим доступу : http://asp.univ.kiev.ua/doc/ONP_Philosophy/DVA_2_FF_RB/DVA_2_FF_RB_5.pdf.
9. Конституція України (ст. 35) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://web.znu.edu.ua/psychologicalservice/docs/normatyvni_dokumenty/konstitutsiya-ukrayini.pdf.

10. Про національну безпеку України [Електронний ресурс] : Закон України. – Режим доступу : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#n355>.

11. Проект Закону про особливий статус релігійних організацій, керівні центри яких знаходяться в державі, яка визнана Верховною Радою України державою-агресором [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58849.

12. Релігійна безпека в Україні: загрози і шляхи їх подолання [Електронний ресурс] : прес-конференція. – Режим доступу : https://risu.ua/religiyna-bezpeka-v-ukrajini-zagrozi-i-shlyahi-jih-podolannya_n97436.

References

1. Freedom of Religion or Belief and Security: Guidelines (Excerpts from the 2019 OSCE Document "Freedom of Religion or Belief and Security. Policy Guidelines OSCE / ODIHR 2019. P.20 -27) // Religious freedom. 2019, № 22-23, pp. 67-71; Freedom of religion or belief and security. Document OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR) Part II. Questions and Recommendations // Religious freedom. 2020. №24, pp.74-99.
2. Law of Ukraine "On the Fundamentals of National Security of Ukraine" [The law expired on the basis of the Law № 2469-VIII of 21.06.2018]. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/964-15#Text>.
3. Law of Ukraine "On National Security of Ukraine". URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#n355>.
4. Religious security / danger of Ukraine. Coll. scientific works and materials. For order. prof. A. Kolodnyi. Kyiv: UARR, 2019. – 316p. URL : <https://ure-online.info/religijna-bezpeka-nebezpeka-ukrayini>.
5. Zdiuruk S. Socio-religious relations: challenges of Ukraine in the XXI century: Monograph. Kyiv: Knowledge of Ukraine, 2005. – 552 p.
6. Chupriy L.V. Activities of religious organizations and threats to national security of URL. : Access mode: <https://er.nau.edu.ua/handle/NAU/20011>.
7. Shapransky S.A. Problems of ensuring the religious security of Ukraine and ways to solve them. *Scientific notes of the National University "Ostroh Academy"*. Ser. : Historical Religious Studies. – 2010. – Iss. 2. – P. 167-175. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/NznuoarD2009_2010_2_21.
8. Abstract of the discipline "Religious security as a component of national security in Ukraine". URL : http://asp.univ.kiev.ua/doc/ONP_Philosophy/DVA_2_FF_RB/DVA_2_FF_RB_5.pdf.
9. The Constitution of Ukraine (Article 35). URL : https://web.znu.edu.ua/psychologicalservice/docs/normatyvni_dokumenty/konstitutsiya-ukrayini.pdf.
10. Law of Ukraine "On National Security of Ukraine". URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#n355>.
11. Draft Law on the Special Status of Religious Organizations, the governing centers of which are located in a state recognized by the Verkhovna Rada of Ukraine as an aggressor state. URL : https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58849.
12. Religious security in Ukraine: threats and ways to overcome them. Press conference. – URL : https://risu.ua/religiyna-bezpeka-v-ukrajini-zagrozi-i-shlyahi-jih-podolannya_n97436.

Надійшла до редколегії 03.11.20

А. Н. Колодный, д-р филос. наук, проф.,
Л. А. Филиппович, д-р филос. наук, проф.
Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев, Украина

КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ АКАДЕМИЧЕСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Рассмотрены методологические подходы, которыми пользуются академические религиоведы при формировании концепции религиозной безопасности, в частности Украины. Завершенной и целостной стратегии или программы "Религиозная безопасность Украины" пока не существует, но специалисты активно ведут ее разработку. В общем безопасность понимают как состояние, при котором никто и ничто никому и ничему не угрожает.

Определено понятие религиозной безопасности Украины как защищенность своего духовного и религиозного пространства от агрессии, разрушения, вмешательства, навязывания, принуждения, коррекции и так далее со стороны других неукраинских структур, организаций, государств, людей, направленных на размытие и уничтожение украинского мира, уменьшение сопротивляемости всем другим мирам.

Подробно проанализированы внешние и внутренние факторы религиозной безопасности Украины, которые угрожают ее независимости и самостоятельности, индивидуальной и коллективной идентичности.

На основе этого анализа сделано вывод о том, что Концепция национальной безопасности должна содержать в себе положения, обеспечивающие свободное исповедание веры каждым гражданином Украины при свободе функционирования религиозных сообществ. Сформулированы те методологические подходы украинского академического религиоведения, которые позволяют выстроить эту концепцию, среди них: 1) мировоззренческая ориентация на построение своего украинского мира, который понимается как общество, где господствуют украинские ценности, украинское видение того, как конструктивно менять постсоветские и российские стереотипы и формы взаимодействия между людьми и общественными структурами на истинно украинские; 2) отстаивание ценности религиозной свободы и плюральности религиозной жизни в Украине; 3) утверждение открытости существующих в Украине религий, когда та или иная религиозная система не замыкается на своей традиции, а открыта для общения с другими институтами как секулярного, так и религиозного мира; 4) практикование нового формата общения, который возможен только через и в форме диалога: диалог церкви и государства, церкви и общества, церкви и церкви; 5) содействие государству и его представителям в проведении политики равенства в отношении религиозных организаций; 6) опора на профессионализм экспертов и ответственность СМИ в объективном освещении, научном анализе и масштабном распространении информации о религиозной жизни Украины. Все это должно способствовать стабильности, прогнозируемости, законности, взаимопониманию и сотрудничеству представителей как религиозной, так и государственной сферы, как светского, так и религиозного сегментов украинского социума.

Ключевые слова: национальные интересы, религиозная безопасность, религиозная опасность, Украина, религиозные центры, методологические подходы.

Anatolii Mykolaiovych Kolodnyi, Dr Hab., Prof.,
Liudmyla Oleksandrivna Fylypovych, Dr Hab., Prof.
Hryhoriy Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

THE CONCEPT OF RELIGIOUS SECURITY: METHODOLOGICAL APPROACHES OF ACADEMIC RELIGIOUS STUDIES

The article considers the methodological approaches used by academic religious scholars in forming the concept of religious security, in particular in Ukraine. A complete and holistic strategy or program "Religious security of Ukraine" does not yet exist, but it is being actively developed. In general, security is understood as a state in which no one and nothing threatens anyone or anything.

The authors define the religious security of Ukraine as the protection of its spiritual and religious space from aggression, destruction, interference, imposition, coercion, correction, etc. by other non-Ukrainian structures, organizations, states, people who are aimed at blur and the destruction of the Ukrainian world, reducing its resistance to all other worlds.

The authors analyze in detail the external and internal factors of religious security of Ukraine, which threaten its independence and autonomy, individual and collective identity.

Based on this analysis, it is concluded that the Concept of national and religious security should contain provisions that ensure the free confession of faith by every citizen of Ukraine with the freedom of the religious communities functioning. The authors formulate the methodological approaches of Ukrainian academic religious studies that will allow to build this Concept. Among them: 1) worldview focus on building Ukrainian world, which is understood as a society dominated by Ukrainian values, Ukrainian visions, constructively change post-Soviet and Russian stereotypes and forms of interaction between people and social structures to specifically Ukrainian; 2) upholding the value of religious freedom and the plurality of religious life in Ukraine; 3) to affirm the openness of the religions existing in Ukraine, when one or another religious system is not closed to different tradition, but is open for communication with other institutions of both the secular and religious world; 4) to practice a new format of communication, which is possible only through and in the form of dialogue: dialogue between Church and State, Church and society, Church and Church; 5) to assist the state and its representatives in implementing the policy of equality with regard to religious organizations; 6) rely on the professionalism of experts and the responsibility of the media in objective coverage, scientific analysis and large-scale dissemination of information about the religious life of Ukraine. All this should contribute to the dominance of stability, predictability, legality, mutual understanding and cooperation of representatives of both the religious and state spheres, both secular and religious segments of Ukrainian society.

Keywords: national interests, religious security, religious danger, Ukraine, religious centers, methodological approaches.

УДК 283/289

DOI: 10.17721/sophia.2020.16.5

В. В. Куриляк, канд. техн. наук
Національний університет "Острозька академія", Острог, Україна
ORCID: 0000-0001-5245-9700
e-mail: valentina.kuryliak@gmail.com

НАПРЯМИ БЛАГОДІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ

Представлено аналіз благодійної діяльності церкви адвентистів сьомого дня (церква АСД) як однієї із представниць протестантської спільноти. Визначено, що одним із пріоритетних напрямів соціального служіння суспільству адвентисти вважають благодійність, через яку всіляко намагаються допомагати людям, які потерпають від голоду, воєнних дій, конфліктів тощо. Зосереджено, зокрема, увагу на домінуючих благодійних програмах адвентистів, таких як: "Східний янгол" та "Руки надії", через які адвентисти сьомого дня надають матеріальну та іншу допомогу населенню в різних куточках України. Встановлено, що адвентисти з моменту свого виникнення й донині виконують важливі соціальні програми, які спрямовані на поліпшення фізичного та матеріального становища соціально незахищених верств населення. Акцентовано увагу на тому, що внесок адвентистів у соціально-економічний розвиток України, з одного боку, є порівняно незначним, але з іншого боку, за рахунок сумлінного виконання своїх громадянських обов'язків віряни цієї деномінації систематично служать потребам суспільства в міру своїх можливостей. Свій обов'язок перед державою та суспільством адвентисти визначають такими положеннями: сумлінна сплата податків, розвиток бізнесу і створення нових робочих місць, встановлення справжніх людських стосунків й активне благодійництво. Визначено, що життєдіяльність адвентистів підпорядкована християнській етиці: право власності, старання праця, свобода підприємництва, благодійність. Як наслідок – усі дії представників цієї релігії спрямовані на людину та її потреби. Умовним керівництвом у соціальному служінні адвентистів є "Соціальне вчення Церкви християн адвентистів сьомого дня", у якому викладено принципи соціальної відповідальності адвентистів перед суспільством, частиною якого є вони самі. Найпотужнішою благодійницькою організацією церкви АСД є "Адвентистське агентство допомоги і розвитку" (АДРА), через яке Церква намагається допомогти людям, які потрапили у кризові ситуації. Встановлено, що з 2014 р. АДРА активно допомагає жителям на території Донецької та Луганської областей. Проаналізовано звіти АДРА, які доводять, що благодійне агентство адвентистів реалізовує продовольчі, непродовольчі й інші програми на всій території України.

Ключові слова: благодійна діяльність, церква адвентистів сьомого дня, протестантизм, Україна.

Вступ. Основою діяльності і метою будь-якої релігійної організації є сповідання віри, моральне вдосконалення людини й порятунок її душі. У взаєминах конфесій із сучасним світським суспільством і державою ці підстави і цілі виявляються в місії церков, деномінацій, нових релігійних рухів і їхньому соціальному служінні. У світовій історії релігій саме церкви завжди виконували важливі соціальні функції, захищаючи слабких і знедолених, закликаючи до милосердя і розвиваючи його, піклуючись про дітей і людей похилого віку. Крах радянської держави призвів до колосальних і різних за характером змін життя народів на пострадянському просторі.

Зауважимо, що соціально-економічний розвиток України багато в чому залежить від стану здоров'я нації. Підтримуючи високі моральні стандарти, виховуючи у своєму середовищі абсолютне несприйняття споживання алкоголю і наркотичних засобів, тютюнокуріння, культивуючи та пропагуючи в суспільстві здоровий спосіб життя, виступаючи проти абортів, українські протестанти на сьогоднішній день формують одну з найбільш

здорових, працездатних й оптимістично налаштованих груп населення. Відомий на весь світ соціолог Макс Вебер у роботі "Протестантська етика і дух капіталізму" неодноразово наголошував на тому, що країни, де набув поширення протестантизм, досі залишаються лідерами суспільного й економічного розвитку. Економічна політика Німеччини, Велика Британія, Скандинавії, США з переважною більшістю протестантів орієнтують громадян на відповідальне ставлення до праці. Така орієнтація збігається з релігійним світоглядом останніх, оскільки праця, на думку протестантів, є нічим іншим як служінням Богу [1]. Відповідно, прошарок суспільства, що дотримується згаданих вище норм, є серйозним генетичним і демографічним ресурсом України. Одним із таких людських ресурсів є спільнота церкви АСД. Саме тому метою дослідження визначаємо аналіз основних акцентів благодійної діяльності церкви АСД.

Ступінь розробки теми. Харитативна діяльність протестантських церков зацікавила науковців, дослідників у зв'язку із вивченням історії виникнення та стано-

влення протестантизму в Україні загалом, так і окремих його гілок: баптистів, п'ятидесятників, адвентистів тощо. Дослідницьку увагу на благодійність протестантів звернув Гнат Меренков у своїй статті "Харитативна діяльність пізньопротестантських церков в Україні: тенденції розвитку" [9, с. 27], у якій намагався окреслити відмінність між світською та релігійною благодійністю. Дослідник акцентував увагу на тому, що протестантська благодійність радше є принципом життя і виявом справжнього християнського духу та характеру стосовно оточуючих. Іван Чернушка у своїй дисертації розкрив питання адвентистської благодійності як важливої складової соціальної роботи цієї деномінації [10, с. 58]. Також у спільному дослідженні Віталій Докаш та Іван Чернушка "Інституалізація адвентизму в Україні" [11] акцентували увагу на тому, що адвентисти завдяки заснуванню філії АДРА та її діяльності на території України заявили про себе як про самодостатню релігійну деномінацію, здатну на належному рівні відповідати на потреби суспільства. Однак ґрунтовних досліджень благодійної роботи адвентистів як окремого напрямку діяльності наразі не має, саме цей факт став основою для проведення дослідження на тему "Напрями благодійної діяльності церкви адвентистів сьомого дня".

Виклад основних матеріалів дослідження. Практика доводить, що протестантськими об'єднаннями розроблено і реалізовано ефективні програми реабілітації наркозалежних. Переважна більшість протестантських церков створила реабілітаційні центри, завдяки яким тисячі молодих людей змогли навчитися жити за принципами здорового способу життя, зайнялися суспільно-корисною працею, повернулися до своїх родин й отримали якісну освіту завдяки фінансовим зусиллям протестантів. Отже, цей напрямок діяльності протестантських церков, так само як їхня робота серед ув'язнених та тих, хто звільнився з місць позбавлення волі, заслуговує суспільного визнання та державної підтримки [2]. Основні положення, що стосуються можливого внеску протестантів у соціально-економічний розвиток України, викладені в розділах згаданих концепцій, присвячених економіці, праці та власності. Природно, що аргументація всіх цих положень ґрунтується на Біблії. Водночас на першому плані в оцінці тих чи інших економічних процесів фігурує людина, особистість, її права і потреби: "Людина є осередком і метою будь-якої економічної діяльності, тому все в ній повинно бути підпорядковане не "інтересам виробництва", а потребам людини" [2].

Питання економічної діяльності протестантської церкви розглядають крізь призму християнської етики: "Основними біблійними принципами в економічній сфері є: 1. Право власності. 2. Старанна праця. 3. Свобода підприємництва. 4. Благодійність [3]. Особливу увагу приділено праву приватної власності для блага людей. Водночас наголошується, що Писання не надає переваги жодній із форм власності: приватна, громадська, державна, муніципальна, кооперативна та інші її форми мають рівне право на існування, а держава зобов'язана оберігати від зазіхання всі форми власності. З огляду на процеси, що відбуваються в економічному житті країни, протестантські церкви категорично виступають проти довільного переділу і відчуження власності як порушення волі Божої" [4].

Одним із фінансово перспективних напрямів роботи адвентистів є їхня підприємницька діяльність. Автори "Соціального вчення Церкви християн адвентистів сьомого дня", наприклад, сформулювали принципи соціальної відповідальності підприємців. Вони бачать їхню реалізацію в таких положеннях: сумлінна сплата податків; розвиток бізнесу і створення нових робочих місць;

встановлення справжніх людських стосунків (усі питання, пов'язані із заробітною платою, умовами праці та відпочинку тощо, слід розв'язувати у процесі соціального діалогу, на основі чітких домовленостей, що влаштовують обидві сторони); підтримка соціальних програм як продумана політика фірми або корпорації, зокрема й у формі особистої благодійності або партнерства з іншими комерційними, некомерційними, благодійними або релігійними організаціями тощо [3].

З поданого вище бачимо, що декларовані положення церкви АСД вдало доповнюють і розширюють політику держави України щодо розвитку малого та середнього бізнесу. А акцент на співпрацю із благодійними та релігійними організаціями стимулює підприємців думати про інтереси населення та їхні потреби.

Матеріальні статки, здобуті внаслідок діяльності бізнесменів-адвентистів, розподіляються за такими напрямками:

- через сумлінну сплату податків на поповнення державного і місцевого бюджетів;
- на потреби церков шляхом сплати десятини або спонсорської допомоги;
- на розвиток власного бізнесу і потреб своєї сім'ї;
- на благодійні цілі і спонсорську підтримку різних соціальних і культурних проєктів релігійних організацій, державних і муніципальних установ.

Відповідно, сумлінне й ефективне підприємництво та отримані від нього прибутки протестантські церкви розглядають як матеріальний фундамент усієї проведеної ними соціальної роботи, такої як благодійність, турбота про слабких, профілактика та подолання алкоголізму й наркоманії, робота з бездоглядними дітьми та вихованцями дитячих будинків, з людьми, що порушили закон і відбувають покарання в місцях позбавлення волі тощо.

Благодійність адвентисти розглядають як найважливіший напрям їхнього соціального служіння. Вона має чітке обґрунтування в адвентистському віровченні. "Благодійність – один із яскравих доказів того, що люди є розпорядниками Божої власності. Святе Письмо неодноразово закликає нас піклуватися про потреби тих, хто з різних причин не може сам себе забезпечити" [4].

У контексті заявленої теми зауважимо:

- по-перше, зняття обмежень в діяльності релігійних організацій призвело як до їхнього бурхливого зростання, так і до відродження власне релігійного життя;
- по-друге, в умовах краху радянської ідеології і виникнення ціннісного вакууму саме релігійні діячі, ґрунтуючись на віровченні, послідовно орієнтують особистість і суспільство на етику, мораль, гуманність, збереження культурної спадщини;
- по-третє, перехід до ринкової економіки послабив функції соціального захисту громадян з боку держави.

До цього слід додати й об'єктивні виклики сучасного світу: екологічні кризи, етнонаціональні зіткнення та регіональні війни, терористичні загрози, фінансово-економічні кризи тощо. У цих умовах у межах методологічної концепції "Виклик і відповідь" англійського історика А. Тойнбі (1889–1975), що отримала визнання в суспільствознавчому дискурсі, можемо говорити про наявність комплексу об'єктивних і суб'єктивних викликів усім соціальним групам, організаціям й елітам. Відповіді на ці виклики намагаються знайти і релігійні організації, зареєстровані на території української держави.

Більше того, варто підкреслити, що лідери українських протестантських церков вважають свободу совісті та віросповідання однією з найважливіших серед прав і свобод людини. На їхню думку, вона має основне значення. Як ідеться в документі церкви АСД, "суспільство не має права визначати межі свободи совісті особис-

тості. І свобода, і совість притаманні людині від створення і формують у неї образ Божий" [4]. Лідери, які сприяють міжнародному розвитку країни, заявлять, що право на релігійну свободу "... є необхідною умовою і засобом добровільної віддачі себе Єдиному Богу і виконання Його волі" [4], а тому повага держави до права людини на вічне життя є "...головним критерієм при визначенні меж всіх інших прав і свобод, які формуються суспільством у термінах цивільного законодавства" [4]. Сенс цього недостатньо чіткого пасажу, імовірно, полягає в тому, що кордони всіх інших прав і свобод не повинні бути вужчими, ніж це потрібно для забезпечення реальної релігійної свободи. Проте, водночас, вони не повинні бути і занадто широкими, коли відкриваються можливості для аморальних вчинків, свавілля, анархії й тиранії [4]. Свобода совісті в розумінні протестантів обіймає всю сукупність свобод, пов'язаних із переконаннями людини, тобто свободу бути віруючим або невіруючим, обирати або змінювати свою віру тощо. Відповідно до цього висловлюється готовність захищати права тих, у кого вони обмежуються або зневажаються. Повага до права людини на свободу совісті, терпимість щодо чужих переконань, толерантність – "найкраща профілактика будь-якого роду екстремізму", стверджується в документі українських протестантів [5].

Отже, із християнської позиції свобода людської особистості вкорінена в Бога, вона є одним із проявів образу Божого. Секулярна свідомість розглядає свободу людини як її природне, сутнісне надбання, ніяк не пов'язане із трансцендентним буттям. Протестанти через п'ять років після прийняття своєї "Соціальної позиції..." здійснили її друге видання (2009), значно розширивши, дещо змінивши структуру, увівши низку нових тем. Аналогічну роботу провело і керівництво євразійського відділення церкви АСД над текстом свого соціального вчення і опублікувало його оновлену редакцію у 2009 р. Саме це вчення і визначає основні концептуальні цілі та призначення благодійної роботи церкви.

Інтерес церкви АСД до служіння в гуманітарній сфері з'явилася на початку 1890-х рр. У той час керівники церкви заснували Медичну місіонерську та благодійну асоціацію адвентистів сьомого дня. Новостворена організація почала проводити благодійні програми в незаможних районах Чикаго. Зазначені програми спочатку фінансували з невеликих прибутків асоціації, а згодом – за рахунок пожертвувань членів церкви. Місії в Чикаго належав притулок для безхатченків, дешевий кафетерій, недороге місце для ночівлі, роздача одягу, дім для незаміжних знедолених матерів, громадський центр здоров'я та відпочинку матерів і дітей та агентство із працевлаштування звільнених від тюремного ув'язнення. Ця ідея набула розповсюдження також в інших містах, тож у 1903 р. адвентисти займалися подібною благодійною діяльністю у 24 містах у 17 штатах та трьох країнах.

На початку ХХ ст. церква АСД мала свої представництва не тільки в США, а й за кордоном. У багатьох країнах засновували школи, клініки та лікарні. У 1918 р. адвентисти зібрали гуманітарну допомогу для жителів Європи, що постраждали від Першої світової війни. Друга світова війна завдала ще більших руйнувань у Європі, а також в Азії та Північній Африці. У той період цілим народам загрожував голод та хвороби. Відгукнувшись на тогочасні виклики, церква АСД створила склади для переправлення гуманітарних вантажів за кордон через океан. Протягом 1940-х рр. понад 1 200 т різноманітного одягу було переправлено в 41 країну. Зазвичай це були європейські країни й острови Тихого океану, що потерпали від воєнних дій.

Оскільки діяльність з надання допомоги церквою АСД поступово розширювалась, то церковні керівники ухвалили рішення створити окрему організацію, окреме служіння, що буде опікуватися цією справою. Отже, у листопаді 1956 р. Генеральна конференція церкви АСД проголосувала за створення Служби благодійності адвентистів сьомого дня (Seventh-day Adventist Welfare Service, SAWS). Ця організація мала виконувати такі завдання:

- займатися, просувати, розвивати і вести благодійну або виховну роботу;
- надавати національну і міжнародну допомогу людям усіх народностей під час миру або війни з метою полегшення болю, голоду і страждань шляхом надання продуктів харчування, одягу і ліків, а також засобів і послуг для їхнього управління і розподілу;
- надавати допомогу в духовній, моральній і фізичній реабілітації жертв війни або інших стихійних лих, охоплюючи еміграцію, імміграцію, репатріацію і розселення біженців, а також надання соціальних послуг, таких як охорона здоров'я, освіта, відпочинок, професійна підготовка і громадські центри, зокрема з наданням коштів, матеріалів та устаткування;
- продовжувати реконструкцію, надаючи технічні послуги, кошти, матеріали й обладнання для відновлення, будівництва та установки шкіл, бібліотек, дитячих будинків, лікарень, медичних центрів, промислових підприємств і сільськогосподарських проєктів.

Поставлені широкомасштабні плани насамперед були покликані утримувати суспільну увагу до питань з надання матеріальної та інших видів допомог нужденним верствам населенням. SAWS уже в 1958 р. прозвітувала про постачання допомоги у 22 країни на загальну суму 485 тис. дол США. Через чотири роки кількість країн збільшилася до 29 із загальною сумою 2,3 млн дол США. Туди входили країни Південної Америки та Близького Сходу, що потерпали від різноманітних нещастя.

У перші роки в діяльності SAWS переважали продовольчі програми. Переважно це було пов'язано з тим, що ця організація співпрацювала з Агентством з міжнародного розвитку Сполучених Штатів (USAID). Агентство, зі свого боку, несло відповідальність за реалізацію закону США про розподіл надлишкової кількості продуктів харчування, які були в США, у закордонні країни через приватні добровільні організації, до яких належала також SAWS. Завдяки цьому в 1960–1962 рр. загальний обсяг постачання збільшився у чотири рази.

У середині 1970-х рр. адвентистська благодійна організація почала розширювати масштаб своєї місії з акцентування уваги на програмах допомоги при різноманітних лихах до проєктів із довготерміновим розвитком. У 1976 р. наприклад, SAWS уклала контракт з USAID на проведення чотирирічної програми з навчання сільському господарству для 150 франкомовних фермерів в африканській країні Чад з метою нагодувати багатьох мешканців у Сахеліанській Африці. Цей проєкт, причому досить успішний, став зразковим прикладом розвитку, символом зміни концепції місії цієї організації. У 1973 р. в назві організації відбулися зміни. Було замінено слово "благодійність" (Welfare) на слово "світ" (World). Цим нововведенням пропонували перейти від допомоги у кризових обставинах до світових ініціатив щодо загального розвитку людства. Назва організації набула такого вигляду – Світова служба адвентистів сьомого дня (SAWS).

У кінці 1970-х рр. SAWS продовжувала активно розвивати свої стосунки з USAID у програмах, аналогічних сільськогосподарському проєкту в Чаді. У 1982 р. SAWS отримала грант від USAID для програми розвитку у

23 країнах, насамперед в Африці. Цей грант став поштовхом, що зробив розвиток населених пунктів основним методом роботи цієї адвентистської організації. У цей самий час державні спонсори з Канади, Австралії та Європи почали надавати кошти різноманітним церковним організаціям на розвиток населених пунктів. Церква АСД бажала підкреслити перехід від переважно гуманітарної організації до організації, що передбачала як громадський, так й інституціональний розвиток. Для цього церковні керівники у 1983 р. об'єднали SAWS із Комітетом з інституціонального розвитку. Таким чином було сформовано Адвентистське агентство допомоги та розвитку (Adventist Development and Relief Agency, ADRA). Термін та аббревіатура ADRA були уперше вжиті у 1981–1982 рр. під час консультацій у Нідерландах між двома європейськими дивізіонами церкви АСД.

У 1980–1990-х рр. діяльність ADRA швидко розвивалася. Основними напрямками роботи були: розвиток населених пунктів, розподіл продовольчих товарів, інституціональний розвиток та усунення наслідків стихійних лих. Нині офіс ADRA International розташований у Сільвер Спрінг, штат Меріленд, що є центральним координаційним офісом для підтримки зростаючої мережі офісів на земній кулі. Кожен дивізіон церкви АСД має своє відділення цієї організації. Вони, зі свого боку, координують роботу цієї організації на рівні окремих країн [6]. Глобальна мережа ADRA діє у 118 країнах і територіях світу. Загальна кількість проєктів – 1043. Кількість осіб, які отримали допомогу від проєктів ADRA, понад 16 млн [7].

Щодо діяльності ADRA в Україні, то одними із найвідоміших були і є проєкти "Руки надії" та "Східний янгол". Їхньою метою було надавання психологічної, освітньої та матеріальної допомоги сім'ям внутрішньо переміщених осіб Донецької та Луганської областей, багатодітним і малозабезпеченим сім'ям Дарницького р-ну м. Києва. Періоди проведення проєкту "Руки надії":

- 1) 11.02.2015–03.31.2016 (допомога 180 особам);
- 2) 14.11.2016–15.09.2017 (допомога 209 особам);
- 3) 01.12.2017–31.05.2018 (допомога 30 сім'ям);
- 4) 1.10.2018–28.02.2019 (допомога 30 сім'ям).

У межах проєкту було надано психологічну допомогу сім'ям. Надійшла матеріальна допомога, до якої входили продукти харчування, вітаміни й одяг. Відбувалися заняття у клубах з вивчення англійської мови, гри в теніс, роботи за комп'ютером, плетіння бісеру, виготовлення виробів власноруч, малювання, гри на гітарі, "Клуб друзів". Отже, цей проєкт полягав не лише в наданні необхідної допомоги, а також у розвитку соціальних, комунікативних і творчих навичок. Спонсорами цього проєкту були: 1) ADRA Canada (\$ 37,186.00), 2) ADRA Germany (19,600.00 EUR), ADRA Ukraine (4,001.00 EUR). 3) ADRA Germany, ADRA Switzerland, ADRA Ukraine (25,000.00 EUR); 4) ADRA Switzerland, ADRA Ukraine (16,994.67 USD).

Відкриття проєкту "Східний янгол" було ініційовано нарадою керівників відділів та адміністраторів Української уніонної конференції ЦАСД від 6–8 жовтня 2014 р. У благодійного проєкту "Східний янгол" є декілька організаторів: ЦАСД в Україні, телеканал "Надія" та ADRA. Особливість проєкту полягає в тому, що засоби для допомоги населенню в умовах збройного конфлікту (речі та продукти) надходять не від міжнародних організацій, як у багатьох інших проєктах ADRA, а їх збирають зазвичай члени ЦАСД в Україні. Хоча також до цієї справи залучені й благодійники з інших країн. З адвентистів формують бригади волонтерів-будівельників, які вирушають в окуплені війною населені пункти Донецька відновлювати зруйноване житло. ADRA, зі свого боку, виконувала роль посередника, оплачувала дорожні витрати для поста-

чання гуманітарних вантажів та допомагала в розподілі матеріальних ресурсів тим людям, хто мав потребу.

Проєкт "Східний янгол" реалізують у чотирьох напрямках:

- збирання продуктів харчування,
- збирання товарів першої необхідності,
- фінансова підтримка для закупівлі будівельних матеріалів,
- організація волонтерських груп для відновлювальних робіт постраждалих будинків.

На початок листопаду 2014 р. у м. Слов'янськ Донецької обл. силами бригади будівельників "Східний ангел" було відремонтовано два будинки по вул. Радгоспна та вул. Уральська, які постраждали від артобстрілів. Інформаційну підтримку проєкту надавала програма "Помоліться за мене" на телеканалі "Надія".

Ресурсами для проєкту "Східний янгол" є кошти, що пожертвували глядачі телеканалу "Надія", та продукти і будівельні матеріали, пожертвовані завдяки діяльності волонтерів, зокрема, були проведені акції волонтерами біля магазинів, торгових центрів тощо. Волонтери були організовані в групи для надання допомоги та зібрані у будівельні бригади. Відбувався збір одягу, харчових продуктів, засобів першої необхідності на базі духовних центрів у різних містах. Потім те, що було зібрано, підлягало сортуванню та відправленню на окуповані території.

За осінь 2014 р., наприклад, у звільнені та прифронтові населені пункти Донецької та Луганської областей було завезено 20 т картоплі, моркви, цибулі, червоного буряка та фруктів із західної України. Крім того, понад 1000 коробок із продуктовими наборами на 150 грн кожна – крупи, борошно, консерви, тушонка, соняшникова олія, 500 шестилітрових бутлів води, шкільне приладдя, засоби гігієни. Також привезли тонни пакунків із теплим одягом і взуттям як нового, так і того, що було у вжитку. Після цього доставили ще 13 т різного вантажу – півтори тисячі наборів продуктів, будматеріали, 2 т одягу з Ковеля, Рівного, Закарпаття, Волині, Кривого Рогу. Вантаж роздавали у Слов'янську, Краматорську, Лисичанську, Северодонецьку, Рубіжному, Кремінній і навіть провозили гуманітарну допомогу на окуповані території – у Донецьк і Луганськ. Понад трьох тонн продуктів харчування надійшло від адвентистів із Миколаївської, Одеської та Херсонської областей: борошно, різноманітні крупи, соняшникова олія, консерви, макаронні вироби. Одне херсонське підприємство пожертвувало 2 т борошна. Також було зібрано 700 кг одягу. Зібрана допомога було відправлена до Маріуполя.

Наведемо приклад групи адвентистських пасторів з Дніпропетровська, які вже вдруге вирушили разом зі своїми родинами до Слов'янська 5 липня 2015 р. Місцевий пастор Сергій Голіков, який виконував обов'язки керівника проєктів ADRA та "Східного янгола", скеровував цих будівельників до місць, де потрібно було звершувати роботу та забезпечував будівельними матеріалами. Перший будинок, ремонт якого взялися робити адвентистські будівельники, був значно пошкоджений. Під час захоплення Слов'янська російськими ополченцями останні зупинилися в цьому будинку, а господарів дому вигналі геть. А коли сім'я повернулася назад – багатьох їхніх речей уже в будинку не було.

Другий будинок, що відновлювали пастори з Дніпропетровська, був пошкоджений розривом мін та снарядів, а паркан – осколками. Ця команда будівельників відвідала ще чотири будинки, які вони відбудували, коли прийїжджали попереднього разу. Також восени 2014 р. в м. Слов'янську засклили вікна школи, у м. Лисичанськ вставили вікна в ліцеї та відремонтували покрівлю. Також засклили вікна в цілому під'їзді у дев'я-

типоверховому будинку. Директор Лисичанського ліцею, мерія Лисичанська, облдержадміністрація подякували бригаді будівельників безпосередньо на робочому місці через замісника керівника Луганської облдержадміністрації Ольгу Лишик. У складі лисичанської бригади були чотири пастори та рядові члени громад із Ковеля, Рівного, Тячева, Торчина та інших міст.

Також у жовтні 2014 р. громади церкви АСД м. Запоріжжя разом з ADRA України приєдналися до проекту "Східний янгол". Того ж дня до церкви прийшли 45 сімей переселенців зі Сходу України, які потребували матеріальної допомоги. Для них були закуплені та роздані продуктові набори. У серпні 2014 р. бригади пасторів Західної конференції ЦАСД планували їхати в м. Дебальцево, де через обстріли було зруйновано адвентистський дім молитви. До складу будівельної бригади входили п'ять пасторів, один пастор-пенсіонер та кілька рядових членів церкви. Однак через певні обставини вони зупинилися у м. Слов'янськ. Бригада відновила кілька пошкоджених будинків членів церкви у м. Слов'янськ. Зібрані кошти ADRA України та Західної конференції ЦАСД становили 17 тис. грн, що витратили на купівлю будматеріалів.

Діяльність ADRA активно висвітлюють засоби масової інформації. Зазвичай це масмедіа протестантського спрямування, що звучує коло цільової аудиторії, оскільки більшість населення не має можливості почути (або не хоче) про благодійні вчинки цієї організації. Однак світські ЗМІ теж не оминають увагою благодійну діяльність ADRA. Наприклад, на сайті "Паралель медіа", у розділі новини Луганська та України Володимир Лермонтов дякує за гуманітарну допомогу благодійникам України, зокрема й агентству ADRA [8].

Ми бачимо, що зазвичай у масмедіа йдеться про різні акції, розважальні заходи, спрямовані на дітей-сиріт і дітей із сімей, що перебувають у складних життєвих обставинах. Особливий акцент спрямований на допомогу людям з інвалідністю, забезпечення їх інвалідними візками й іншими необхідними речами. Окрім того, звертається увага на проблеми водопостачання місцевого населення Донецька, забезпечення вугіллям, соціальним транспортом соціально незахищених верств, постраждалих внаслідок конфлікту на сході України. Зазначена організація займається також урегулюванням кризових ситуацій в інших регіонах України, що теж показано у ЗМІ. Дуже часто в масмедіа висвітлюються зустрічі, курси, програми, тренінги, що позитивно впливають на емоційний стан людини, та допомагають їй втілити свої плани в життя.

Висновок. Отже, як бачимо, церква АСД досить довго виконує важливі соціальні функції, реалізує на практиці різного роду ефективні програми, спрямовані на поліпшення фізичного та матеріального становища тих людей, які дійсно цього потребують. Внесок адвентистів у соціально-економічний розвиток України, з одного боку, є порівняно незначним, але з іншого боку, за рахунок сумлінного виконання своїх обов'язків перед державою пересічні адвентисти й адвентисти-бізнесмени служать потребам суспільства в міру своїх можливостей. Оскільки всі вчинки адвентистів підпорядковуються християнській етиці, то всі дії представників цієї релігії спрямовані саме на людину, її потреби. Одним із пріоритетних напрямів соціального служіння адвентисти вважають благодійність, тому намагаються максимально проявити себе в ній, допомагаючи людям, які потерпають від голоду, воєнних дій, конфліктів тощо. Ця допомога здійснюється Адвентистським агентством допомоги і розвитку (ADRA), яке намагається вті-

лювати у життя різні проекти, що мають на меті допомогти нужденним. Особливо останнім часом діяльність агентства активно здійснюється на території Донецька. ADRA надає як психологічну, так і матеріальну допомогу, що дає можливість нужденним людям усувати різні проблеми. З огляду на звіти, викладені ADRA для ознайомлення, ми можемо побачити, як вони реалізують промовлячі, непродовольчі й інші програми як на сході України, так і в інших регіонах нашої країни.

Список використаних джерел

1. Кралюк П. Реформація – втрачений шанс українців? [Електронний ресурс] / П. Кралюк. – Режим доступу : <https://www.radiosvoboda.org/a/27966515.html>. – Назва з екрана (22.08.2020).
2. Лопаткин Р. Социальные доктрины современных российских протестантов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.gazetaprotestant.ru/2011/05/socialnye-doktriny-sovremennyh-rossijskix-protestantov>. – Название с экрана (20.08.2020).
3. Зуев Ю. Социальные концепции религиозных объединений России: первый опыт самоопределения / Ю. Зуев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – Вып. 4. – С. 35–45.
4. Жаловага А. С. Соціальні церковні доктрини як антропологічна основа сучасного християнського проповідування / А. С. Жаловага // Українське релігієзнавство. – 2002. – Вип. 21. – С. 45–54.
5. Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства : наук. щорічн. / за заг. ред. А. Колодного, Г. Попова, Л. Филипович та ін. – К., 2007. – С. 13–17.
6. Wagner K. Toward a Holistic Approach to Relief, Development, and Christian Witness: With Special Reference to ADRA's Mission to Naxcivan, 1993–2003: PhD / K. Wagner // Pasadena. – 2004. – P. 273–279.
7. Quick statistics on the Seventh-day Adventist church [Electronic source]. 2018. – Access mode : <https://www.adventistarchives.org/quick-statistics-on-the-seventh-day-adventist-church>. – Name from the screen (10.08.2020).
8. Новости Луганска и Украины. "Паралель-медиа". [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://paralel-media.com.ua/p74802.html>. – Название с экрана (03.09.2020).
9. Меренков Г. А. Харитативна діяльність пізньопротестантських церков в Україні: тенденції розвитку / Г. А. Меренков // Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Сер.: Історичні науки. – 2019. – № 3. – С. 22–28.
10. Чернушка І. Г. Сучасний стан та основні тенденції розвитку адвентизму в Україні / І. Г. Чернушка : дис. ... канд. філос. наук. – Рівне, 2016. – 187 с.
11. Докаш В. Інституалізація адвентизму в Україні / В. Докаш, І. Чернушка. // Світгляд – Філософія – Релігія : зб. наук. праць. – 2015. – № 8. – С. 146–159.

References

1. Kralyuk P. Reformaciya – vtrachenyj shans ukrajinciv? URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/27966515.html>. – Nazva z ekrana (22.08.2020).
2. Lopatky'n R. Socy'al'nye doktry'ny sovremennyh rossy'jsky'x protestantov URL : <http://www.gazetaprotestant.ru/2011/05/socialnye-doktriny-sovremennyh-rossijskix-protestantov/>. – Nazva z ekrana (20.08.2020).
3. Zuev Yu. Socy'al'nye koncepcy'y' rely'gy'ozny'x ob'edy'neny'j Rossy'y': pervyj opyt samoopredeleny'ya // Gosudarstvo, rely'gy'ya, cerkov' v Rossy'y' y' za rubezhom. 2010. Vyp. 4. S. 35-45.
4. Zhalovaga A.S. Social'ni cerkovni doktry'ny' yak antropologichna osnova suchasnogo xry'sty'yans'kogo propoviduvannya // Ukrayins'ke religijeznavstvo. 2002. Vy'p. 21. S. 45-54.
5. Religijna svoboda: Mizhkonfesiynyj dialog yak skladova stanovlennya gromadyans'kogo suspil'stva. Naukovyj shhorichny'k. Za zagal'noyu redakciyeyu d.filos.n. A.Kolodnogo, k.istor.n. G.Popova, d.filos.n. L.Fy'ly'povy'ch ta in. Ky'yiv, 2007. S. 13-17.
6. Wagner K. Toward a Holistic Approach to Relief, Development, and Christian Witness: With Special Reference to ADRA's Mission to Naxcivan, 1993–2003: PhD / K. Wagner // Pasadena. 2004. R. 273-279.
7. Quick statistics on the Seventh-day Adventist church (2018) URL : <https://www.adventistarchives.org/quick-statistics-on-the-seventh-day-adventist-church>. – Nazva z ekrana (10.08.2020).
8. Novosty' Luganska y' Ukray'ny. "Paralel'-medya". URL : <http://paralel-media.com.ua/p74802.html>. – Nazva z ekrana (03.09.2020).
9. Mierienkov H. A. Kharytaty'vna diialnist' piznoprotestantsky'kh tserkov v Ukraini: tendentsii rozvytku / H. A. Mierienkov. // Vcheni zapysky TNU imeni V.I. Vernadskoho. Seriya: Istorychni nauky. 2019. № 3. S. 22–28.
10. Chernushka I. H. Suchasnyi stan ta osnovni tendentsii rozvytku adventyizmu v Ukraini: dys. kand. filos. nauk / Chernushka Ivan Havrylovych – Rivne, 2016. – 187 s.
11. Dokash V. Instytualizatsiia adventyizmu v Ukraini / V. Dokash, I. Chernushka // Svitoglyad – Filosofiia – Relihiia. Zbirnyk naukovykh prats. 2015. №8. S. 146–159.

В. В. Куриляк, канд. техн. наук
 Национальний університет "Острожська академія", Острог, Україна

НАПРАВЛЕННЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ

Представлен аналіз благодійної діяльності церкви адвентистів сьомого дня (АСД) як однієї з представниць протестантського союзу. Визначено, що одним з пріоритетних напрямків соціального служіння обществу адвентисти вважають благодійність, через яку всіляко намагаються допомогти людям, що страждають від голоду, воєнних дій, конфліктів тощо. В частині, зосереджено увагу на домінуючих благодійних програмах адвентистів, таких як "Всхідний ангел" і "Руки надії", через які адвентисти сьомого дня надають матеріальну і іншу допомогу населенню в різних районах України. Встановлено, що адвентисти з моменту свого виникнення і до сьогодення виконують важливі соціальні програми, спрямовані на покращення фізичного і матеріального стану соціально незахищених верств населення. Акцентовано увагу на тому, що внесок адвентистів в соціально-економічне розвиток України, з однієї сторони, є порівняно незначительним, а з іншої сторони, за рахунок добросовісного виконання своїх громадянських обов'язків віруючі цієї деномінації систематично служать потребам суспільства в міру своїх можливостей. Своєю обов'язком перед державою і суспільством адвентисти визначають наступними положеннями: добросовісна оплата податків, розвиток бізнесу і створення нових робочих місць, встановлення справжніх людських стосунків і активна благодійність. Встановлено, що життєдіяльність адвентистів підпорядковується християнській етиці: право власності, усердний труд, свобода підприємництва, благодійність. В результаті всі дії представників цієї релігії спрямовані на людину і його потреби. Умовним керівництвом в соціальному служінні адвентистів є "Соціальне вчення Церкви християн адвентистів сьомого дня", в якій викладені принципи соціальної відповідальності адвентистів перед суспільством, частину якого становлять вони самі. Потужною благодійною організацією церкви АСД є "Адвентистське агентство допомоги і розвитку", через яке церква намагається допомогти людям, що опинилися в кризових ситуаціях. Встановлено, що з 2014 р. АДРА активно допомагає жителям на території Донецької і Луганської областей. Проаналізовані звіти АДРА, в яких зазначено, що благодійне агентство адвентистів реалізує продовольствені, непродовольствені і інші програми по всій території України.

Ключові слова: благодійна діяльність, церква адвентистів сьомого дня, протестантизм, Україна.

Valentyna Vasylyvna Kuryliak, PhD
 National University of Ostroh Academy, Ostroh, Ukraine

DIRECTIONS OF CHARITY ACTIVITIES OF THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH

The article presents an analysis of the charitable activities of the Seventh-day Adventist Church as one of the representatives of the Protestant community. It was determined that one of the priority areas of social service to the community, Adventists consider charity, through which they try in every possible way to help people suffering from hunger, hostilities, conflicts and the like. In particular, attention is focused on the dominant Adventist charitable programs, such as: "The Eastern Angel" and "Hands of Hope", through which Seventh-day Adventists provide material and other assistance to the population in different parts of Ukraine. It has been established that from the moment of their inception to the present day Adventists have been carrying out important social programs aimed at improving the physical and material situation of socially unprotected segments of the population. Attention is focused on the fact that the contribution of Adventists to the socio-economic development of Ukraine, on the one hand, is relatively insignificant, but on the other hand, due to the conscientious fulfillment of their civic duties, believers of this denomination systematically serve the needs of society to the best of their ability. Adventists define their duty to the state and society as follows: paying taxes in good faith, developing business and creating new jobs, establishing real human relations, and active charity. It has been established that the life of Adventists is subject to Christian ethics: property rights, hard work, freedom of entrepreneurship, charity. As a result, all actions of the representatives of this religion are aimed at a person and his needs. A conditional guide in the social ministry of Adventists is the "Social Teachings of the Church of Seventh-day Adventists", which sets out the principles of social responsibility of Adventists to the society of which they themselves are a part. A powerful charitable organization of the Seventh-day Adventist Church is the Adventist Relief and Development Agency, through which the Church is trying to help people in crisis situations. It has been established that since 2014, ADRA has been actively helping residents in the Donetsk and Luhansk regions. The reports of ADRA were analyzed, according to which it was established that the Adventist charitable agency implements food, non-food and other programs throughout Ukraine.

Keywords: charitable activities, Seventh-day Adventist Church, Protestantism, Ukraine.

УДК 27-5:82'06.09
 DOI: 10.17721/sophia.2020.16.6

I. Р. Лазоревич, асп.
 Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, Чернівці, Україна
 ORCID: 0000-0002-0445-1728
 e-mail: i.lazorevych@chnu.edu.ua

САКРАЛЬНІСТЬ У ПАЛІТРИ СУЧАСНОЇ ЛІТЕРАТУРИ: ГУМАНІЗМ ЧИ ЦІННІСНА ДЕСТРУКТИВНІСТЬ?

У секуляризованому суспільстві на тлі стрімкого розвитку технологізації та глобалізації спостерігаємо водночас інтенсивне "повернення" сакрального. Воно "повертається" разом зі зростанням ностальгії за персоналістичністю соціальних взаємин. І це повернення відображається, зокрема, через феномени сучасного мистецтва – деякі з них наснажені відповідним символізмом та емоційною атмосферністю. Нині сакральне – це не тільки релігійне явище. Це й одна з основних категорій ціннісної свідомості, що стосується антропологічної реальності в усьому її розмаїтті. Проаналізовано вияви християнського світобачення та сакральних смислів у сучасній літературній творчості, засоби їхнього вираження та символізм. Здійснено розгляд низки особливо популярних фантастичних романів початку третього тисячоліття, а також культові літературні твори, де сакральність прихована під іншими смисловими пластами. Осмислено і зворотний бік християнської сакральності – на матеріалі художніх творів про демонів та сатану, й основні ідеї та художні призначення цих творів. Усе це підпорядковано меті досягнути вплив уявлень про сакральне (і взагалі – трансцендентне) в його сучасному культурному вираженні на трансформації естетичної аксіосфери.

Ключові слова: сакральність, мистецтво, література, релігія, віра, Бог, людина, культура, профанність, символізм.

"Усе нове – давно забуте старе" – мудрість, що стає дійсністю, коли йдеться про художні інтерпретації релігійних уявлень як минулого, так і сьогодення. І навіть тоді, як зазначає В. Глаголев, коли "священні книги прямо вказують на певну ключову подію, – скажімо,

сходження Ісуса Христа в пекло, – обставини цієї релігійної події відтворюються митцями в міру тих фантазійних можливостей, які зумовлюють їхній історичний час і здатність висловити їхні особливості в неповторній художній манері" [6, с. 1].

Проблематика сакрального нині актуальна й затребувана із двох причин. По-перше, соціум швидко та нестримно змінюється, тож зазнають змін й інтерпретації суті, що вбачається в сакральному. Сучасні митці, хоч і вкотре повертаються до вічних істин і тем, намагаються зобразити нове сприйняття світу через художні практики. По-друге, значення терміна "сакральне", якщо вийти за межі інституційованої релігії, поширюється й на об'єктивну потребу культури давати суспільству об'єкти благоговіння та схилення, орієнтаційні взірці, і зміст та форма шедеврів світової культури часто стає прихистком взірців такого змісту.

Мета статті: на ґрунті аналізу естетичних засад функціонування феномена сакрального в сучасній популярній літературі розкрити особливості його вираження та оцінити "плюси" й "мінуси" адаптації відповідного досвіду до потреб сучасного реципієнта ("споживача" культурного продукту) та його ціннісних запитів. Дослідження спирається на аналіз літературно-художніх першоджерел, зокрема творів К. Воннегута [5], Е. Гарта [7], К. Кізі [9], Дж. Ролінг [21], К. Люїса [18], Дж. Толкієна [23], Д. Корній [11, 12, 13, 14, 15], А. Левін [17], В. Блетті [2], Е. Нейдермана [20]. Також здійснено ідейну та методологічну опору на наукові праці щодо взаємодії мистецької і релігійної смислотворчості, зокрема, дослідження М. Бахтіна [1], Л. Воеводіної [4], В. Ільченко, В. Шелюто [8], Н. Мельникова [19] та ін.

У пропонованій статті осмислено різні форми вираження християнської сакральності в сучасній літературній творчості: світоглядно-ціннісний "посил" та конкретні вияви у різних літературних жанрах, визначено їхню специфіку як соціокультурного феномена. Проаналізовано деякі вектори християнських ідей, що втілені через художній образ сучасного літературного героя. Новизна змісту статті, крім того, полягає у введенні в релігієзнавчий дискурс низки творів, що досі фахівці розглядали лише в літературній критиці і літературознавстві.

Безперечно, динамічний розвиток технологій і науки змінює навколишній світ, життєвий ритм людини, а, отже, позначається на мистецтві та його формах. Дається взнаки те, що і нормативізм естетичної теорії, й апеляція до "канонічності" як неминучого художнього атрибуту вираження сакрального і святості майже не фігурують у процесах творення сучасного мистецтва (а якщо фігурують, то неявно, без домінуючої акцентуації на цьому). В. Вілісов зазначає, що "в секуляризованій свідомості сучасних людей не існує різкого протиставлення сакрального і профанного. Ця свідомість порівняно однорідна за своїм характером. Сакральне, у цьому випадку, можна образно порівняти з окремими острівцями, що плавають у безмежному морі профанного" [3, с. 108]. Протягом століть література була способом зафіксувати неймовірні почуття, музика – способом викликати емоції без слів, а театральне видовище можна зобразити так майстерно, що глядачі "забувають" про сцену. Проте, як влучно зазначає Б. Ткач, у випадку з релігійною лірикою слід "враховувати власне синкретичну форму первісно-генетичного зв'язку релігії з мистецтвом слова. І сьогодні питання про те, що було першим – релігія чи поезія, втрачає будь-який сенс, оскільки поетичність в умовах синкретизму є не засобом, яким послугується релігія для своїх потреб, а поряд з ритуалом єдиним можливим способом оприявлення релігійного почуття... Коли говорять про те, що релігія користується послугами поезії для своїх цілей, то треба розуміти, що іншого оприявлення свого шляху власного здійснення, існування на синкретичній стадії, та й на стадії несформованості окремої естетичної сфери свідомості (наприклад, ранне Середньовіччя) релігія не мала" [22, с. 96].

Зважаючи на вагу, якої християни надають Біблії, не дивно, що християнство було вплетене у смисли багатьох літературних творів. Від богословсько-апологетичних творів до "Божественної комедії" Данте Аліґ'єрі, а також великого корпусу літератури різних епох від раннього Середньовіччя до нашого часу християнство стало головною темою багатьох книг. Поезія також часто відверто орієнтована на християнські ідеї, наприклад, у відомому епосі Дж. Мілтона "Утрачений рай". Християнські мотиви лунають у "Хроніках Нарнії" К. С. Люїса, у "Гаррі Поттері" Джоан Роулінг, у "Гобіті" та "Володарі перснів" Дж. Р. Р. Толкієна та в інших всесвітньовідомих творах. І йдеться не тільки про морально-етичні імпульси, а й про релігійні алюзії.

У "Хроніках Нарнії", наприклад, король-лев Аслан, прийнявши кару за чужі гріхи, наприкінці книги воскресає:

– Неймовірно! Ти живий, любий Аслане? – спитала Люсі.

– Тепер так, – відповів він [18, с. 129].

А біблійне вчення тісно вплетене у саму структуру оповіді. Адже герої цієї оповіді добре обізнані із християнським віровченням, зокрема зі Старим Завітом.

Варто також детальніше зосередитися на книзі "Володар перснів" Дж. Р. Р. Толкієна, де основним предметом, довкола якого збудована вся історія, є перстень всевладдя, який волею випадку потрапляє до звичайного маленького хобіта, що, у свою чергу, ставить зовсім посередню істоту у центр боротьби добра і зла.

Тричі маленький хобіт жертвував собою на користь інших: уперше, коли покинув свій дім і поринув у світ пригод:

– Але я мушу йти, – сказав Фродо. – Цьому не завадиш, любі друзяки. Ми всі через те нещасні, та вам й годі намагатися мене затримати [23, с. 183].

Удруге – коли погодився віднести перстень всевладдя:

– Я віднесу перстень – мовив він, – хоч і не знаю шляху [23, с. 461].

Втретє – коли зрозумів, що має продовжити свій шлях один (узавши тільки вірного служку Сема):

Фродо вагався.

– Що я можу зробити? – прошепотів хобіт. – мушу йти зараз, бо інакше не піду ніколи" [23, с. 679].

І маленька, добра, але пересічна істота зуміла вистояти перед спокусою сили зла і знищити перстень. А вирішило хід усієї битви милосердя Фродо. Він знайшов у собі сили пожаліти Горлума, істоту, яка його зрадила і підвела, і не вбивати його, коли мав таку можливість. І зрада Горлума його знищила, разом із перснем.

Романи-фентезі часто зачіпають традиційні, сакральні теми: боротьба добра і зла, перемога любові і віри, моралі та моральності.

Цікавим для вивчення буде і творчий доробок Дари Корній, яка позиціонує себе православною християнкою. Однак усі її книги базуються на осмисленні саме язичницької культури та релігії, хоча християнська мудрість виявляє себе й поміж рядків.

У циклі "Зворотний бік", що є прикладом якраз використання язичницьких символів, наприклад, знаходимо чимало відсилань до християнської культури. Авторка вдало поєднала два світи: світ Бога-Перуна й інших богів, світ безсмертних білих і безсмертних темних, та світ Єдиного Бога – світ людей. І кожного персонажа вона описувала відповідно до світу, у якому він живе.

У першій частині циклу, що має назву "Зворотний бік світла", описано історію дівчинки Мальви та її знайомство зі світом Світлих Безсмертних, яких смертні зі світу єдиного Бога (нашого світу, християнського) називали "Янголами". Є у книзі і християнські священники, які,

однак, не дали головній героїні відповіді на питання, які та шукала, і які знайшла, зрештою, у світі Бога-Перуна, будучи сама представницею роду безсмертних, донькою Стрибога, онукою Мари і Морока:

"... А одного разу, коли терпіти стало несила, вона пішла сповідатися. Вибрала найстарішого і найдосвідченішого священника-монаха, як їй здавалося, стовідсоткового, для кого віра – то покликання, а не засіб заробляння грошей. Тут навіть увімкнула своє бачення – повна, світла душа, правда, бліді вицвілі кольори над головою – це свідчення поважної віку старшої людини. Спочатку все йшло як годиться. Вона зачала з того, що сповідалася дуже давно, що має багато питань до Бога, тобто до нього, священника, як до представника Бога. Він натомість вислухав усі її сумніви, поставив кілька запитань – чи спала вона з хлопцем, чи є у неї місячні і чи вдома до неї не чіпляється (з недобрими намірами) її батько... Відтоді заходила до церкви тільки тоді, коли та була порожня. Стояла і молилася як уміла, без посередників" [11, с. 213].

Друга частина оповіді – "Зворотний бік темряви" – описує пригоди Мальви у світі свого батька і діда – у світі темних, при храмі Чорнобога. А вже після знайомства з обома світами дівчині потрібно зробити непростий вибір: обрати, якій стороні служити. І хай темрява цього світу непроглядна, Мальві вдається знайти у ньому промінчик світла, а саме – зелену стрічку на одному із "проклятих" – прислужників темних богів [12, с. 67]. Саме проклятий і Мальвине ставлення до нього робить із дівчиною диво – їй вдається втекти, а пропащі душі – звільнитися.

У третій частині саги – "Зворотний бік сутні" – з'являються ще деякі персонажі. Гірші і небезпечніші ніж зло, непередбачуваніші і сильніші, аніж добро – сірі. Сірі, що не відчувають нічого, бо є ніким – сірістю, балансом між світом білих і світом чорних із відсутністю будь-яких моральних ідеалів. Однак навіть у цій частині ниткою прошита сакральна мудрість християнського Бога. Авторка не ховає її, а випикує, вплітає у язичницьку розповідь. Ось тут і Майя, дружина Оракула, розповідає перед смертю мудру християнську приказку [див. 13, с. 183], і радить своєму ще тоді не зовсім пропащому обранцю: "Сутність творця схожа на нічне зоряне небо. Якщо навчися дивитися на світ тисячами зірок-очей, то станеш ним" [13, с. 139].

Завершальна ж частина "Зворотний бік світів" закінчується початком історії у світі Єдиного Бога, у світі, який іще має шанс на зцілення.

Не тільки у згаданій вище сазі письменниця використовує сакральні символи. Ними просякнута вся творчість. У романі "Тому, що ти є", наприклад, ігри Числобога призводять до смерті головної героїні саме на Різдво, коли:

"...Час від часу до вуха долітали слова колядок: "Вселенная, веселися".

Різдво – світ, святочно вбраний, святкує нову радість, нову звістку:

Небо і земля
Нині торжествують,
Ангели, люди,
Ангели, люди
Весело празнують:
Христос родився,
Бог воплотився,
Ангели співають...

Летить аж до хмар. Різдво.. А що з ним? Пустка у душі" [14, с. 218].

А історія про відьом і потерчат "Зозулята зими" рясніє згадками і відсиланнями до ангелів:

– "Мамо, а янголів-охоронців хто охороняє?"

– "Господи! Які дурниці тобі лізуть у голову?! Ти б краще дитячу кімнату прибрала!..." [15, с. 44].

В епоху технологізації та інформатизації дедалі популярнішими стають книги про екзорцизм, сатану, одержимість і демонів. Ці книги, зазвичай, стають бестселерами, фільми здобувають найвищі нагороди. Варто проаналізувати найактуальніші книги, що висвітлюють зовсім інші елементи біблійної сакральності.

"Адвокат Диявола" книга, опублікована 1990 р. Ендрю Нейдерманом, розповідає про молодого, амбіційного адвоката, який прагне кращого життя й отримує його. Однак він швидко переконається, що "краще" в уяві, не завжди "краще" в житті, адже отримує посаду в адвокатській конторі самого Диявола. Автор дуже легко презентує діалоги, і змальовує Диявола в позитивному світлі, майже героєм, який виправдовує людей, робить подарунки і дбає про свою "сім'ю". Щоправда, так триває доти, доки ти не починаєш ставити зайвих питань. І навіть позитивні з першого погляду персонажі, насправді виявляються справжнім уособленням зла. Наприклад, дуже бентежний діалог між священником, який радить головному герою вбити Диявола, і, власне, героєм, закінчується на ноті:

"Отець Вінсент кивнув.

– Добре. Іди, сину мій, і хай буде з тобою Господь" [20, с. 260].

Хоч насправді священник вів головного героя у пастку тривалістю в життя. Ця книга показує, що немає нічого даремного, все має свою ціну і свої причини.

До цього ж жанру можна віднести і серію романів про Антихриста "Омен", що вже встигла стати класикою ("Знамення" Девіда Зельцера, 1976 р., "Демієн" Жозефа Ховарда, 1978 р., "Остання битва", 1980 р., "Армагедон 2000", 1983 р., "Кінець Чорної зірки", 1985 р., Гордона Макгіла).

Такою ж класикою вважають роман 1973 р., автора Уільяма Блетлі, "Екзорцист". У книзі детально описана одержимість демоном 11-річної дівчинки Меган та історія двох священників, які намагаються її врятувати. Книга наповнена релевантними богословським проблемам питаннями до Бога, які залишаються без відповіді, наприклад питання, чому Бог дозволяє нам втолюватися? Рефлексує головна героїня і на теми справедливості християнського віровчення та його актуальності в сучасному світі. Однак у кінці сюжету головна героїня, крізь розчарування, випробування та повну зневіру приходять до Бога, бо "якщо існує у світі зло, яке заставляє вас повірити в диявола, то чим же, Кріс, ви поясните все добро, що існує у світі?" [2, с. 486].

"Дитина Розмарі", авторки Айри Левін, розповідає історію жінки, яка, мріявши про дитину, була готовою на все. Такої ж думки були її сусіди – сатаністи, які вирішили, що вона – прекрасна мати для Антихриста.

– Ти ж не релігійна, люба моя? – чомо запитав містер Кастівет.

– Мене так виховували, – сказала Розмарі. – Але тепер я чистий агностик. Так що Ви мене нітрохи не образили.

– А ви? – поцікавився містер Кастівет у Гі. – Ви теж агностик?

– Напевно, так. Не знаю, як можна думати інакше. Тобто я хочу сказати, що переконливих доказів немає ні в одній із сторін, вірно?

– Справді немає, – погодився містер Кастівет" [17, с. 44].

Однак коли стало справді страшно – героїня почала шукати порятунку у вірі. Та, на жаль, дива не сталося – і для неї, і для її дитини було надто пізно. Можливо, авторка ненав'язливо намагалася провести дидактичну лінію між знайомим для нас змалку законом: не варто звертатися до Бога тільки тоді, коли тобі погано. Варто про нього згадувати ще й тоді, коли тобі добре.

Також демони, містика, некромантія та інші темні сакральні матерії стають елементами масової культури. Наприклад, у серії книг Ліліт Сейнткроу, що складається із п'яти частин, "Повернення мерця" (2010) з демонами бореться школярка – некромант, разом зі своїм колишнім хлопцем, а всі основні події відбуваються у школі. Також в авторки є серія романів "Дивні ангели", що складається із чотирьох частин, й описує пригоди 16-річної дівчинки Дрю, яка товаришує з вампірами та первертнями, а сама є ангелом.

Нині існує неймовірно різноманіття книг, що десакралізують як Бога, так і диявола. "30 днів на подолання страху" Дебори Сміт Пегай, наприклад, розповідає про людські страхи які, на думку автора, нам дає Диявол. Є навіть "коучингові" книги, що радять, як боротися з бісами і демонами самостійно, на рівні "тренуємо пам'ять" або "готуємо без проблем". Це, наприклад, книги "Біси, і як з ними боротися" Дага Хьюарда-Мілса, "Біси. Розмова начистоту" Лестера Самралла, "Битва. Як отримати перемогу над ворогами вашої душі" Томаसा Траска і Уайда Гуделла, "Благословення чи прокляття: обирати тобі" Дерекка Принса, "В кайданах спокуси" Йоханесса Раймера, "Влада над демонами, хворобами і смертю" Джона Лейка, "Внутрішнє зцілення і звільнення" Гільєрмо Мальдонадо, "Повстання проти сил тьми" Пітера Вагнера, "Ворогу доступ закритий" Джона Бевіра, "Двері диявола" Джона Бівера, "Молитви, що примушують демонів втікати" Джона Екхардта та ін.

Також можна знайти сакральність (хоч і зовсім деструктивну) у тих світових шедеврах, де її бути не мало б. Роман Кена Кессі "Пролітаючи над зозулиним гніздом", наприклад, розповідає історію про Патріка Мак-Мерві, пацієнта психіатричної клініки, якого у книзі зображено Хриstopодібним (незважаючи на його любов до жінок та азартних ігор). Патрік своїми бурхливими вчинками рятує інших пацієнтів від жорстокого ставлення до них медсестри Ратчер, яка зображена уособленням зла у білій формі: "Розумієте, яка історія: вийшло у мене, по правді сказати, на виправній фермі кілька теплих розмов, і суд ухвалив, що я психопат. Що ж я – із судом буду сперечатися? Так, боже збав. Хоч психопатом назви, хоч скаженим собакою, хоч вурдалаком, тільки прибери мене з горохових полів, тому що я згоден не обійматися з їх мотикою до самої смерті. Ось кажуть мені: психопат – це той, хто занадто багато б'ється і занадто багато ... Кхе ... Тут вони помиляються, як вважаєте?" – говорить головний персонаж сам про себе [9].

Наприкінці книги Мак Мерфі приносить себе у жертву, щоб урятувати інших пацієнтів, де і простежується алегорія зі смертю Христа.

"Бійня номер 5", Курта Воненгута, описує історію Біллі Пілігрима, чоловіка, якого призвали на службу під час Другої світової війни. Пілігрим – це відсилання до паломницької поїздки, здійсненої в релігійних цілях, що уособлює подорож, яку Біллі описує в романі. Повернувшись з війни, Біллі переживає посттравматичний стресовий розлад, що змушує його згадувати різні періоди свого життя і "подорожувати" ними. Це дозволяє Біллі

прокувати власну смерть і подальше життя, асоціюючи його із пророцтвом Христа про його смерть: "На стіні у приймальні у Біллі висіла в рамочці молитва, яка була йому підтримкою, хоча він і ставився до життя досить байдуже. Багато пацієнтів, які бачили молитву на стіні у Біллі, потім говорили йому, що вона і їх дуже підтримала. Звучала молитва так:

Господи, дай мені
душевний спокій,
щоб приймати
те, чого я не можу
змінити,
мужність –
змінювати те, що можу,
і мудрість –
завжди відрізняти
одне від іншого [5, с. 22].

Епіграфом до книжки, до речі, було обрано чотири рядки відомого різдвяного гімну. Та й взагалі, цей автобіографічний роман автора про бомбардування Дрездена часів Другої світової війни – наскрізь просякнутий болем, що пережив автор, і християнською сакральністю, яка його супроводжувала.

Комікс "Проповідник" Гарта Енніса та Стіва Лілллона, що починається зі слів "Священик, злочинець із рушницею та ірландський вампір виходять у бар...", розповідає про Джессі Кастера, проповідника з маленького містечка, що живе з потойбічними силами, які дозволяють йому керувати ким-небудь чи чим-небудь простими словами. У цьому коміксі релігію показано в невідгідному світлі – тут панує хаос, Бога ніде не знайти, і Джессі Кастер полює на нього, щоб змусити його платити за свої недоліки. Енніс використовує таких персонажів, як Кастер, щоб звернути увагу на недоліки в релігії:

– "Наскільки я знаю, Бога можна шукати у двох місцях: в церкві і на дні пляшки.

– Тоді я, мабуть, піду у винний магазин. Тому що, клянусь всіма чортами, – у церкві його немає" [7, с. 2].

Згаданий вище "Гаррі Поттер і Дари смерті" Джоан Роулінг – теж вдалий приклад. Незважаючи на те, що християни надавали їй негативну характеристику за пропаганду чаклунства й окультизму, книжка є частково нахненна християнством. Роман починається із двох епіграфів, один із яких бере початок від квакерської християнської традиції. Біблійні цитати також з'являються на надгробках батьків Гаррі та професора Дамблдора:

"Останній ворог, якого буде знищено – це смерть".

Гаррі читав помалу, ніби хотів повніше збагнути зміст цих слів, а останнє речення промовив уголос:

– "Останній ворог, якого буде знищено – це смерть"... – Страшна, ба, навіть жахлива думка стукнула йому в голову. – Хіба це не ідея смертежерів? Чому тут цей напис?

– Гаррі, це не означає перемоги над смертю в тому сенсі, як це розуміють смертежери, – лагідно пояснила Герміона. – Це означає... розумієш... життя по той бік смерті. Життя після смерті [21, с. 179].

Крім цих відвертих релігійних послань, в останню главу історії Гаррі влітаються християнські теми смерті та воскресіння. Як і Христос, Гаррі жертвує собою, а потім воскресає з мертвих, щоб урятувати людство від зла.

Отже, у висновку слід зазначити, що протягом історії в літературі постійно з'являлися нові жанри, проте зацікавлення сакральним не втрачалося. У сучасну ж епоху, у контексті модернізації, переосмислюються цінності, а разом із ними цінність сакрального. Так, сакральні смисли дещо профануються у своєму ціннісному потенціалі. Однак сучасне мистецтво не має чітких меж, тому й естетична цінність різних ідей – сприймається та

оцінюється кожною людиною по-різному. А сакральність присутня у багатьох літературних шедеврах, хай і між рядків профанного, проте в ній кожен знаходить свої відповіді чи, принаймні, свої резонанси.

У несакаральній літературі Біблія, як така, трансформується. Використовуються ідеї або сюжети, описані в ній, однак сама розповідь – не обов'язково про Бога, Ісуса чи святих. Іноді це про використання релігійних символів, релігійний фанатизм, чи навіть ритуальні вбивства. Це про особисті переживання, страждання або жертвність.

Безперечно, сучасні митці дуже гостро реагують на ситуації, що виникають у соціумі. І проблема сакрального, а також його інтерпретація в сучасній культурі, є одним з важливих викликів для її аналізу, адже нині сакральне потрапило у вир пошуку презентації сучасних естетичних цінностей та їх формування.

Список використаної літератури

1. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. – М. : Искусство, 1986. – 445 с.
2. Блетти В. Изгоняющий дьявола / В. Блетти. – М. : Изд-во "Э", 2017. – 512 с.
3. Вилисов В. Нас всех тошнит: как театр стал современным, а мы этого не заметили / В. Вилисов. – М. : Изд-во АСТ, 2019. – 336 с.
4. Воеводина Л. Культурологический анализ взаимодействия музыки и религии // В. Воеводина // Вісник Маріупольського держ. ун-ту. Сер.: Філософія, культурологія, соціологія. – Маріуполь, 2011. – № 2. – С. 49–56.
5. Воннелгут К. Бойня номер пять, или Крестовый поход детей. AST Publishers [Электронный ресурс] / К. Воннелгут. – 2017. – Режим доступа : https://librebook.me/slaughterhouse_five_or_the_children_s_crusade/vol1/1.
6. Глаголев В.С. Религиозное искусство в контексте современного эстетического смыслополагания. Синхрония и модели смыслополагания в современной эстетике [Электронный ресурс]. М.: Изд. МГУ им. Ломоносова, 2012. – Режим доступа : <https://studylib.ru/doc/2107346/religioznoe-iskusstvo-v-kontekste-sovremennoe-e-steticheskogo>.
7. Еннис Г. Проповедник [Электронный ресурс] / Г. Еннис. – Vertigo, 1995. – Режим доступа : <https://com-x.life/2380-propovednik-1995.html>.
8. Ильченко В.И. Духовная культура в пространстве сакрального : монограф. / В.И. Ильченко, В.М. Шелюто. – Луганск : "Пресс-экспресс", 2016. – 676 с.
9. Кизи К. Пролетая над гнездом кукушки / К. Кизи. – М. : "Амфора", 2004. – 273 с.
10. Коренева Н. Тезис о "конце искусства" в эстетике Гегеля и его трактовка в современной философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://iphras.ru/uplfile/aspir/autoreferat/Koreneva_diss.pdf.
11. Корній Д. Зворотний бік світла: роман / Д. Корній. – Х. : Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2012. – 320 с.
12. Корній Д. Зворотний бік темряви: роман / Д. Корній. – Х. : Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2013. – 320 с.
13. Корній Д. Зворотний бік сутні: роман / Д. Корній. – Х. : Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2016. – 288 с.
14. Корній Д. Зозулята зими: роман / Д. Корній. – Х. : Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2014. – 368 с.
15. Дара Корній. Тому, що ти є / Корній Дара. – Х. : Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2012. – 240 с.
16. Кузуб Т. И. Процессы глобализации в современной музыкальной культуре / Т. И. Кузуб // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. – 2006. – № 47, вып. 12. – С. 77–84.
17. Левин А. Ребенок Розмари / А. Левин. – М. : "Эскмо", 2011. – 320 с.

И. Р. Лазоревич, асп.

Черновицкий национальный университет имени Юрия Федьковича, Черновцы, Украина

САКРАЛЬНОСТЬ В ПАЛИТРЕ СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: ГУМАНИЗМ ИЛИ ЦЕННОСТНАЯ ДЕСТРУКТИВНОСТЬ?

В секуляризованном обществе на фоне стремительного развития технологизации и глобализации одновременно наблюдаем и интенсивное "возвращение" сакрального. Оно "возвращается" вместе с ростом ностальгии по персоналистичности социальных взаимоотношений. И это возвращение отображается, в частности, через феномены современного искусства – некоторые из них насыщены соответствующим символизмом и эмоциональной атмосферностью. Сегодня сакральное – это не только религиозное явление. Это и одна из основных категорий ценностного сознания, ведь оно касается антропологической реальности во всем ее разнообразии. Проанализировано проявления христианского мировоззрения и сакральных смыслов в современном литературном творчестве, средства их выражения и символизм. Осуществлено рассмотрение ряда особо популярных фэнтези-романов начала третьего тысячелетия, а также культовые литературные произведения, где сакральность сокрыта под другими смысловыми пластами. Осмыслена и обратная сторона христианской сакральности – на материале художественных произведений о демонах и сатане, а также основные идеи и художественное назначение этих произведений. Все это подчинено цели понять влияние представлений о сакральном (и вообще – трансцендентном) в его современном культурном выражении на трансформации эстетической аксиосферы.

Ключевые слова: сакральность, искусство, литература, религия, вера, Бог, человек, культура, профанность, символизм.

18. Люис К.С. Хроники Нарнии. – Кн. 2: Лев, Чаклунка і стара шафа / К.С. Люис. – Л. : Свічачо, 2002. – 152 с.

19. Мельников Н. Массовая литература [Электронный ресурс] / Н. Мельников. – Режим доступа : <https://istina.msu.ru/publications/article/4428192>.

20. Нейдерман Е. Адвокат Дьявола / Е. Нейдерман. – Х. : Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2019. – 286 с.

21. Ролінг Дж. Гаррі Поттер і смертельні реліквії / Дж. Ролінг. – Л. : "А-ба-ба-га-ла-ма-га", 2007. – 640 с.

22. Ткач Б. Релігійна лірика: питання термінологічної ідентифікації / Б. Ткач // Науковий вісник Чернівецького університету. – 2013. – Вип. 678: Романо-слов'янський дискурс. – С. 94–97.

23. Толкін Дж.Р.Р. Володар Перснів. – Частина перша: Браство Персня / Дж.Р.Р. Толкін. – Л. : Вид-во "Астролябія", 2013. – 704 с.

References

1. Bahtin M. (1986). Estetika slovesnogo tvorcestva. Moskva: Iskusstvo.
2. Bletti V. (2017) Izgonyayuschiy dyavola. Moskva: Izdatelstvo "E".
3. Vilisov V. (2019) Nas vseh toshnit: kak teatr stal sovremennym, a my etogo ne zametil. Izdatelstvo AST.
4. Voevodina L. (2011) Kulturologicheskiy analiz vzaimodeystviya muzyki i religii. Visnik Marlupolskogo derzhavnogo univrsitetu. Seriya: Filosofiya, kulturologiya, sotsiologiya (2), 49-56.
5. Vonnegut K. Boynya nomer pyat, ili Krestoviy pohod detey. Retrieved from https://librebook.me/slaughterhouse_five_or_the_children_s_crusade/vol1/1.
6. Glagolev V. Religioznoe iskusstvo v kontekste sovremenno esteticheskogo smyslpolaganiya. Sinhroniya i modeli smyslpolaganiya v sovremennoy estetike. Retrieved from <https://studylib.ru/doc/2107346/religioznoe-iskusstvo-v-kontekste-sovremennoe-e-steticheskogo>
7. Ennis H. Propovidnyk. Retrieved from <https://com-x.life/2380-propovednik-1995.html>.
8. Ilchenko V.I., Shelyuto V. M. (2016) Duhovnaya kultura v prostranstve sakralnogo: Monografiya. "Press-ekspres".
9. Kizi K. (2004) Proletaya nad gnezdom kukushki". "Amfora".
10. Koreneva N. Tezis o "kontse iskusstva" v estetike Gegelya i ego traktovka v sovremennoy filosofii. Retrieved from https://iphras.ru/uplfile/aspir/autoreferat/Koreneva_diss.pdf
11. Kornii D. (2012) Zvortnyi bik svitla. Knyzhkoviy Klub "Klub Simeinoho Dozvillia".
12. Kornii D. (2013) Zvortnyi bik temriavy. Knyzhkoviy Klub "Klub simeinoho dozvillia".
13. Kornii D. (2016) Zvortnii bik sutini. Knyzhkoviy Klub "Klub simeinoho dozvillia".
14. Kornii D. (2014) Zozuliata zmy. Knyzhkoviy Klub "Klub simeinoho dozvillia".
15. Kornii Dara (2012) Tomu, shcho ty ye. Knyzhkoviy Klub "Klub simeinoho dozvillia".
16. Kuzub T. I. (2006) Protsessyi globalizatsii v sovremennoy muzykalnoy kulture. Izvestiya Uralskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 2, Gumanitarnye nauki. № 12 (47). 77-84.
17. Levin A. (2011) Rebenok Rozmari. "Eskmo".
18. Liuis K.S. (2002) Khroniky Narnii: Knyha 2: Lev, Chaklunka i stara shafa. Svichado.
19. Melnikov N. Massovaya litetarura. Retrieved from <https://istina.msu.ru/publications/article/4428192>
20. Neiderman E. (2019) Advokat Dyavola. Knyzhkoviy klub "Klub simeinoho dozvillia".
21. Rolinh Dzh. (2007) Harri Potter i smertelni relikvii. "A-ba-ba-ha-lama-ha".
22. Tkach B. (2013) Relihiina liryka: pytannia terminolohichnoi identyfikatsii. Naukoviy visnyk Chernivetskoho universytetu. Vypusk 678: Romano-slovianskyi dyskurs. 94-97
23. Tolkin Dzh. R. R. (2013) Volodar Persniv. Chastyna persha: Brastvo Persnia. "Astrolia".

Надійшла до редколегії 17.10. 20

Irina Ruslanovna Lazorevich, PhD Student
Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University, Chernivtsi, Ukraine

SACRALITY IN THE DIVERSITY OF MODERN LITERATURE: HUMANISM OR VALUE DESTRUCTIVENESS?

In a secularized society, on the base of the rapid development of technologization and globalization, we also observe an intensive "return" of the sacred. It "returns" with the growth of nostalgia for the personalism of social relationships. And this return is reflected, in particular, through the phenomena of contemporary art – some of them are filled with appropriate symbolism and emotional atmosphere.

Undoubtedly, there is no historical period, which would be characterized by complete secularization and the absence of any sacredness. However, in the modern era, the uniqueness of the sacred is that it is not just a religious phenomenon. Because today's semantic space of the sacred is not only the idea of God, it is also about justice, identity, self-sacrifice and the search for answers. This is one of the main categories of value orientations, which relates to anthropological reality in all its diversity.

In this article, the author analyzes the manifestations of the Christian worldview and sacred meanings in modern literature work: the means of their expression and symbolism. After all, the Bible in modern literature is used in a unique way. Definitely, there are still a number of important Christian literature works, but more and more often artists use biblical symbolism to embody their creative ideas without mentioning Christian saints or biblical quotations.

The researcher examines a number of particularly popular fantasy novels of the early third millennium, in which the plotline is interwoven with elements of Christian sacredness and value categories, the meanings of their ideological guidelines. Cult literature works are also analyzed, where sacredness is hidden under other layers of meaning. In these works, the sacred is not immediately demonstrated, it may be seen in the value potential of the profane.

The reverse side of Christian sacredness is also comprehended – on the basis of works of art about demons and Satan, the artistic and ideological purpose of these works is considered. All this is subordinated to the goal of understanding the influence of ideas about the sacred (and in general – the transcendent) in its modern cultural expression on the transformation of the aesthetic axiosphere. The research is at the interdisciplinary intersection of religious studies, philosophy of religion, culturology and aesthetics.

Keywords: sacredness, art, literature, religion, faith, God, human, culture, profanity, symbolism.

УДК 32.001 (075.8)
DOI: 10.17721/sophia.2020.16.7

О. І. Ткач, д-р політ. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-3131-1533
e-mail: tio19@ukr.net

ЗАГРОЗИ РЕЛІГІЙНІЙ БЕЗПЕЦІ ЯК ВИКЛИК ПОЛІТИЧНІЙ СТАБІЛЬНОСТІ У КРАЇНАХ ЛАТИНСЬКОЇ АМЕРИКИ

Розглянуто складові концепту загрози релігійній безпеці, наприклад те, як трансформуються поняття. Поняття "справедливість" трансформується через крайню поляризацію латиноамериканського суспільства й еліт. Обґрунтовано необхідність забезпечення безпеки для традиційних релігій, визначено єдність, взаємозалежність духовної, релігійної, національної безпеки, охарактеризовано завдання, виконання яких необхідне для досягнення рівня безпеки. Визначено, що, оскільки релігія впливає на політику і право, то рівень актуальності релігійної безпеки зростає. За сучасних умов перехідних режимів релігійна система стає важливим фактором політичної стабільності. Особливо це стосується традиційної релігійної системи, що має свою історію розвитку, глибоку систему в народній культурі. У геополітичному протистоянні також важливу роль відіграє релігійний фактор. Ситуація вимагає мобілізації ресурсів релігійної безпеки суспільства. Серед завдань – проблема підготовки ідеологічних кадрів, наприклад політологів, філософів, які протистоять ідеологічному впливу. Важливою є проблема формування ефективної релігійної ідеології, що враховує геополітичне суперництво держав, посилення динаміки духовної конкуренції, духовної експансії. Актуальними є захист сфери свідомості віруючого від негативного впливу з боку деструктивних структур, психологічна безпека віруючих, дослідження комплексу ідей, сукупності вчень, настанов, об'єднання представників традиційних релігій для протистояння екстремістським, радикалістським релігійним загрозам, можливість пропагувати власні регіональні ідеї. Оскільки в регіоні зростає рівень взаємозв'язку держави та суспільства, то існує необхідність у комплексі заходів з метою забезпечення релігійної безпеки. Розкрито особливості шляхів і засобів протидії релігійній небезпеці. Подано пропозиції з реалізації реформ, що стануть гарантією стабільного політичного режиму.

Ключові слова: політичний процес, релігійна безпека, релігійна криза, південноамериканські стратегії та шляхи подолання загроз релігійній безпеці, стабільний політичний режим, традиційна релігія, концепція релігійної безпеки.

Постановка проблеми. Релігія як відносно самостійна соціокультурна реальність має потребу у захисті від внутрішніх, зовнішніх загроз. Релігійна безпека – це система умов, яка забезпечує збереження традиційної релігійної системи в межах сталої норми, що історично склалася.

Проблема релігійної безпеки визначилася тоді, коли почастішали випадки антидержавної, антигромадської діяльності релігійних об'єднань. Зважаючи на це, вважаємо, що релігійна безпека разом з політичною, економічною, воєнною, соціальною є пріоритетом національної безпеки. Загрозою релігійній безпеці є те, що проблема цінностей виникає в епоху переосмислення і можливої втрати культурних традицій і нестабільності ідеологічних основ суспільства. Фундаментальні зміни в епоху постмодерну, наприклад, втрата людиною контролю за масштабними соціальними процесами, втрата зв'язку з минулим, нездатність до довгострокового планування і досягнення довгострокових цілей у світі, що

змінюється, вимагають більшого спектру прав і свобод, які в минулому розглядали як досягнення Царства Божого, а не Царства Земного.

Загрозою релігійній безпеці є те, що значна частина латиноамериканського суспільства розглядає католицизм як авторитарну ціннісну систему, навіть незважаючи на те, що соціальне служіння інституту римо-католицької церкви (РКЦ) у регіоні має тривалу й успішну історію.

Дослідники визначають причини цього явища. По-перше, РКЦ – джерело католицької віри, пов'язують з періодом колоніального минулого, згадуючи насильницьку християнізацію континенту, підтримку влади метрополії на території Латинської Америки.

По-друге, відбувається абсолютизація поняття "свобода", що з відмовою від християнських основ трактування цього поняття призводить до трансформації "свободи" у "вседозволеність", обмежену лише формальними заборонами права і внутрішніх наста-

нов індивіда, пов'язаними з пошуками особистої автентичності, індивідуальним самовдосконаленням, формуванням особистого досвіду із запереченням готових схем і систем мислення.

Актуальність дослідження визначається тим, що, відбувається втрата католицькою церквою своєї релігійної монополії в латиноамериканських країнах. Оскільки релігія впливає на політику, право, то рівень актуальності релігійної безпеки зростає. За сучасних умов перехідних режимів релігійна система стає важливим фактором політичної стабільності. Особливо це стосується традиційної релігійної системи, що має історію розвитку, глибоку систему в народній культурі. У геополітичному протистоянні також важливу роль має релігійний фактор. Ситуація вимагає мобілізації ресурсів релігійної безпеки суспільства. До завдань релігії також належить проблема підготовки ідеологічних кадрів, наприклад політологів, філософів, які мають здатність протистояти ідеологічному впливу. Актуальною є проблема формування ефективної релігійної ідеології, що враховує геополітичне суперництво держав, посилення динаміки духовної конкуренції, духовної експансії. Актуальними є захист сфери свідомості віруючого від негативного впливу з боку деструктивних структур, психологічна безпека віруючих, дослідження комплексу ідей, сукупності вчень, настанов, об'єднання представників традиційних релігій для протистояння екстремістським, радикальним релігійним загрозам, можливість пропагувати власні регіональні ідеї. Оскільки в регіоні зростає рівень взаємозв'язку держави та суспільства, то існує необхідність у комплексі заходів з метою забезпечення релігійної безпеки.

Методи дослідження. Методологія дослідження змісту сучасних публікацій, присвячених релігійній безпеці, заснована на компаративістському підході, спрямованому на аналіз загальних і специфічних елементів, використаних для впливу на віруючих; системному методі, використаному для комплексного дослідження процесів релігійного впливу; методі типологізації, що мав значення для характеристики соціальних проявів релігії; феноменологічному методі, застосованому для аналізу релігійних понять, категорій. Внаслідок аналізу отримані дані про те, що, незважаючи на широку палітру уявлень про соціальні завдання і функції релігії, науковий дискурс із проблем релігійної безпеки, що проходить в умовах "інформаційної війни", будують на методології, що розподіляє релігійні об'єднання на "своїх" і "чужих". Водночас увага суспільства до досліджень, що роблять акцент на тому, що одні релігії становлять небезпеку для суспільства, негативно впливає на розвиток релігієзнавства та на сфери міжконфесійних відносин. Проведене дослідження дозволяє стверджувати, що для адекватного розуміння проблеми релігійної безпеки необхідно відокремлювати поняття "релігії" і "релігійні об'єднання". Соціальна практика релігійних об'єднань може виходити за межі релігійних розпоряджень, мати деструктивний характер.

Метою роботи є дослідження уявлень про релігійну безпеку в латиноамериканській науці про релігію, релігійний фактор у політичному дискурсі Латинської Америки.

Дослідження проблеми науковцями. Релігію в Латинській Америці характеризує історична перевага католицького християнства (у регіоні 40 % католиків світу), зростання рівня протестантського впливу, наявність світових релігій. Католиками є 69 % населення Латинської Америки, 17 % – протестантами. П'ятидесятництво, англіканство як рухи залучають середній клас. Віросповідання, ритуали корінних народів практикують у країнах зі

значним відсотком індіанців. У деяких країнах сповідують афро-американські традиції (сантерія, кандомбле, умбанда, макумба, племінні релігії вуду). Також у регіоні сповідували іудаїзм, мормонізм, вчення "Свідків Єгови", буддизм, іслам, індуїзм, віру бахаї, синтоїзм [1].

Катехізм католицької церкви визначає такі настанови як "емоції або рухи чуттєвості, що схиляються до того, щоб діяти або не діяти – відповідно до того, що людина відчуває або уявляє "як блага або зле" і називає їх "пристрастями". Водночас виокремлюють природні пристрасті (слабкості людської природи у вигляді фізіологічних потреб) і протиприродні (гріховні схильності людини).

Пристрасті вважають добровільними "або тому, що свобода диктує їх, або тому, що вона їм не перешкоджає" [2, с. 412].

Однак таке життя, потурання своїм пристрастям, на думку Батьків церкви позбавляє людини свободи, робить її нездатною діяти відповідно до власної природи.

У давньогрецькій мові для позначення поняття "пристрасть" вживали терміни "τό πάθος" (pathos) і "τό πάθημα" (pathema), що були утворені від давньогрецького дієслова "πάσχω", яке означає "знавати впливу", "переносити", "страждати". Отже, виходить, що людина, охоплена пристрастю, не може себе контролювати і тому перестає бути активною, діючою особою. Із суб'єкта стає об'єктом впливу, більше не може бути усунутою від себе, отже, не може бути врятованою. А вже перший крок до порятунку – звільнення від світу, від пристрастей до нього.

Іншими словами, постійно випробуючи недолік свободи, латиноамериканське суспільство звало цю цінність в Абсолют, що має належати кожному індивіду за правом народження. Отже, з духовної цінності "свобода" переходить у громадську, поза її зв'язком із Богом. Водночас охорона свободи особи ризикує стати на захист свавілля.

Загрозою релігійній безпеці є те, що трансформуються поняття. Поняття "справедливість" також трансформується через крайню поляризацію латиноамериканського суспільства й еліт. Великі диспропорції в соціально-економічному рівні населення припускають фрагментацію і стратифікацію суспільства, що множить поняття "справедливість" й ускладнює процес вироблення консенсусу за стратегією внутрішньої, а іноді і зовнішньої політики. Тобто, якщо обраний президент зможе консолідувати правлячу еліту навколо розуміння "справедливості", що задовольняє уявлення у виконавчій владі про угруповання і соціальні групи, сформує уряд "національної єдності", одержить від законодавчої влади "зелене світло" на реалізацію реформ – усі ці дії не будуть гарантією стабільного політичного режиму. Проте в низових соціальних групах знайдуться, активізуються і повстануть ті, хто вважає, що розуміння "справедливості", пропоноване урядом, є несправедливим стосовно саме цієї групи. Наприклад, можна згадати студентів із великих міст Бразилії, для яких уряд Ділми Руссефф надав додаткові бюджетні місця у закладах вищої освіти, але які були в авангарді мітингів за скинення цього уряду [3].

Причиною такої риси латиноамериканського політичного процесу є соціальна нерівність і нездатність еліт ототожнювати власні ціннісні настанови з настановами незахищених верств суспільства (корінних народів, бідняків або середнього класу).

За цих умов будь-яка маргінальна сила, що сформувала політичну програму на основі широкого, такого, що часто не поєднується, переліку "справедливостей" різних соціальних груп, й отримала достатню

громадську підтримку, прагне інституціалізувати власні цінності. Інституціалізація вимагає хворобливих і ризикованих починань, типу переписування конституції (наприклад, у країнах "лівого повороту" з появою відповідних лідерів), або відбувається ціною відмови від ідеалів для вбудовування в політичну систему, після чого процес починається спочатку.

Такою маргінальною силою, здатною консолідувати великі маси, залишається ліва націоналістична традиція. Вона не припинила свого існування з відходом з політичної сцени найближчих спадкоємців "антиімперіалістичних" засновників військових режимів Панами і Перу, не була дискредитована занадто грубими порушеннями демократичних прав і свобод (такими, як убивства політично супротивників, що характерні правим авторитарним режимам). Крім того, легендарні лідери цих режимів не були фігурантами справ за обвинуваченням у корупції (а якщо такі обвинувачення і були висунуті, то вони не були доведені). І, крім цього, криза і розпад світової комуністичної системи створила додаткові можливості для просування націоналістичних ідей, що стали витіснити старі марксистські догми. Серед прихильників сучасного латиноамериканського націоналізму можна знайти колишніх комуністів, але лідери цього руху апелюють до борців за свободу континенту. У Венесуелі це "визволитель" Симон Болівар (країна офіційно була перейменована в Боліваріанську республіку), а також наставник Болівара, просвітитель Симон Родригес. У Перу – відомий воєначальник XIX ст. маршал Андрес Авеліно Касерес.

Є імовірність, що Латинська Америка може піти шляхом соціального популізму, яскраво вираженого егалітаризму, підтримуваного католицькою більшістю, поваги до національних традицій, особлива увага буде звертатися на індіанську складову латиноамериканської політичної історії.

Феномен стосується як самореалізації індивіда, групи, так і сімейного життя, що, на думку багатьох, тримається саме на любові як на афективній базі. Отже, якщо вона афективна, то вона породжує і напругу. Поширюючись на політичну і соціальну площину, ця напруга може призвести до системних зрушень, що мають здатність вплинути на вибори через крайню поляризацію суспільства.

Традиційно вважають, що в католицькому світі поняття "любов" визначив Аврелій Августин (Блаженний Августин, Aurelius Augustinus Hipponensis, 354–430 pp). Саме він систематизував теологію любові у християнстві. Августин вводить градацію, за якою є любов низинна (плотська), що протиставляється любові до Бога. А між цими двома крайнощами перебуває так звана "amor mundi" (любов до світу), що має на увазі любов до світу, у якому живе людина (тим самим установивши зв'язок між екологічною і релігійною свідомістю і заклавши фундамент екологічного напрямку християнства – екологічної теології). Любов, про яку говорить Августин, – це переклад грецького слова "agape", (грець. Αγάπη) латиною. Цей переклад звучить як "карітас" (лат. caritas), в українській мові означає "турбота" або "жертвність". Невипадково в англійській мові похідні від латинського caritas – це "care" – турбота, і "charity" – добродійність. Саме така "Любов", що передбачає насамперед турботу і добродійність у всіх проявах, стає центральною християнською чеснотою поряд із Вірою і Надією [4].

Незважаючи на постійні спроби філософів усього світу переосмислити поняття "любов" з погляду різних

наукових течій, для латиноамериканського, як і для будь-якого традиційного християнського суспільства, це поняття розглядали як виборче прагнення до якогось суб'єкта, що виводить людину до Абсолюту. Однак через те, що гріхозна суть людини поки не дозволяє досягти Абсолюту, любовна пристрасть з'являється як суто матеріальний феномен. Отже, любовна трансценденція виявляється не лише як свідомо духовна захопленість людини, але і як фізичний потяг. Незважаючи на те, що любов низинну розглядають як гріх, для підтримки в собі духовних пристрастей і любові до Бога людина не може цілком відмовитися від неї, принаймні, за умови, що вона не замикається на власне матеріальних відносинах, розуміючи всю їхню недостатність.

Внаслідок цього відбувається таке – деякі види прихильності до суб'єкта (одностатеві відносини, полігамія, самітність) придушуються суспільством, тому розвиваються афективні комплекси, через що такий потяг переходить на іншого суб'єкта, а також до відкритого протесту проти суспільства. Увага до низинної любові пов'язана із триваючою секуляризацією, коли світ "звільняється від чар", спрощується. Відбувається втрата трансцендентних символів, ідеалів, людина шукає порятунку вже не в Бозі, а в іншій людині, наділяючи її атрибутами Абсолюту.

Отже, завдяки еманіпації від релігії сучасне суспільство реалізує цінність релігійного типу у своєму повсякденному житті, тобто замість Бога людина любить іншу людину.

І якщо раніше людина молилася Богові, переносила своє почуттєве життя в релігійну сферу, то тепер, коли релігія відходить на другий план, вона може звернутися до іншої людини або до себе, переживши трансценденцію від "Я" назустріч "Ти", і "Ти" з'являється як своєрідний Бог. Ідеї, які формують сучасний порядок денний про те, що любов дозволяє зосередитися не на об'єкті, а на власній чуттєвості і чуттєвості іншого, а отже, сформуватися в екзистенціальному спілкуванні з іншим індивідом і дарувати себе йому, суперечать християнським трактуванням поняття "любов", розділяючи південну частину континенту на прогресивну і консервативну.

Це пояснює ситуацію з легалізацією одностатевих шлюбів і абортів, зі спрощенням процедури розлучення і зрівнянням у правах людей, які поєднуються в цивільному або законному шлюбі як у світі загалом, так і в Латинській Америці.

Проте Мексика й Аргентина просунулися, створивши законодавчу базу для легалізації одностатевих шлюбів. В Уругваї, Колумбії і Чилі відповідні законопроекти пройшли процедуру ухвалення і чекають набрання чинності, або будуть ухвалені найближчим часом. У Бразилії представники сексуальних меншин деяких штатів у приватному порядку вже домоглися від судів визнання своїх прав. Правда, обраний бразильським президентом Жаїр Болсонару в першому зверненні до співгромадян пообіцяв дотримувати принципів демократії і керувати країною відповідно до Біблії і конституції, що як мінімум ставить під питання швидке правове прийняття одностатевих шлюбів по всій країні [4].

Венесуела і Перу не ставили питання встановлення рівних прав у зазначеній сфері для врегулювання. У 2008 р. Конституційний суд Венесуели відмовився застосовувати до одностатевих пар статтю "захист батьківщини" [5].

Президент Ніколас Мадуро ставився до цього питання лояльніше. Однак за умови складної соціально-

економічної ситуації в країні, а також політичної конкуренції (з одного боку, пастор-проповідник Хав'єр Бертучі, що формує свій політичний капітал на пропаганді допомоги бідним, а також на поверненні до традиційних цінностей, пов'язаних, зокрема, із заборонами на аборт і недопущенням одностатевих шлюбів, а з іншого боку – Енріке Капрілес, що виступає за визнання права одностатевих пар), влада Венесуели намагається рідше звертатися до цього питання.

У Перу згідно з даними соціологічного опитування, проведеного у 2017 р. понад 72 % перуанців виступають проти легалізації громадянського союзу осіб однієї статі, 78 % – проти реєстрації шлюбу між ними і 90% – проти надання їм права усиновляти дітей, одного із суперечливих пунктів у всіх країнах, що у Перу навіть не обговорюють [6].

Зміна ціннісної парадигми поняття "любов", викликана секуляризацією та переглядом основного корпусу прав людини у зв'язку з домінантою у світі концепцією ліберальної демократії, призводить до формування конфліктного потенціалу серед більшої частини традиціоналістських суспільств Латинської Америки. "Свобода" як невід'ємний атрибут особистості і "любов" як сублімація прагнення до божественного Абсолюту внаслідок неусвідомленого або навмисного розриву людського "Я" з Богом породжує в суспільстві бажання одержати легальні підстави для кожної з форм даної сублімації.

Загрозою релігійній безпеці є те, що окремі із цих форм одержують "подвійну легітимацію", отримавши схвалення як світською, так і духовною владою (Перу, Колумбія, Аргентина донедавна наділяли зареєстрований у церкві шлюб всіма атрибутами акта цивільного стану), інші – як одностатеві шлюби, аборти або деякі цивільні права осіб нетрадиційної орієнтації стають предметом політичного торгу (Венесуела, Бразилія, Аргентина). "Любов" як цінність стає, на думку французького феноменолога Ж.-Л. Маріона, "насиченим феноменом" (через низинну любов за Августином), що багатий усілякими видами досвіду, емоціями, переживаннями, йому неможливо поставити у відповідність конкретний суб'єкт. Що і спостерігається зараз – представники ЛГБТ вважають, що їхня любов більша самого об'єкта любові, і вимагає виходу в соціальну і політичну площину, чим засвідчує значимість власного буття. І якщо традиційне розуміння любові полягає у визнанні людини Богом, то після переосмислення цього поняття – визнання необхідне на рівні всього суспільства. Водночас і та, й інша любов не може існувати сама по собі, без постійного залучення суб'єкта. Людині необхідно бути вірним цій події любові, постійно доводячи саме публічними виявами її наявність. Якщо віра в Бога жива молитвою, то любов низинна жива актами її публічної демонстрації ("паради терпимості", боротьба за рівноправність).

Загрозою релігійній безпеці є те, що традиційне латиноамериканське суспільство поки репресує такі вияви, не дозволяючи деяким групам населення відкрито демонструвати свою вірність розумінню "любові" як одному із цивільних прав, але заохочуючи традиційні інститути, визнані в суспільстві постмодерну застарілими і відмерлими. Саме тому представники ЛГБТ стають дуже активною частиною опозиційного електорату, здатного кардинально змінити позиції політичних сил в окремій країні, в регіоні загалом.

Отже, у Латинській Америці визначився секуляризм. Нерелігійні особи становлять 8 % населення у Бразилії,

16 % – у Чилі і 18 % – у Домініканській Республіці. Не так уже це і багато. Однак важливо те, що традиційно релігійна Латинська Америка нині найменш релігійна, ніж коли-небудь в історії. Лідером є Уругвай, в якому понад 30 % нерелігійних громадян, у Ямайці 20 % населення також є нерелігійними.

По-друге, соціологи, що описали світський світ, визначили: є нерелігійні люди, які побоюються власних переконань, оскільки вважають, що майже всі навколо є релігійними. Зібрані дані показують, наскільки іншою є реальність. Наша психіка так функціонує, що людина приймає свої переконання, коли знаходить однодумців. Є спірна, але правдоподібна гіпотеза про те, що інтернет сам є драйвером світськості. Відповідно до гіпотези люди із сумнівами, особливо в релігійних країнах, за допомогою інтернету виявляють, що в їхнього сусіда аналогічні сумніви; вони знаходять однодумців, підтримку і необхідну інформацію. Без інтернету такі можливості були б обмеженими. Релігійні групи завжди пильно стежили за монополією на інформацію. З огляду на це вони всіляко схвалюють різні обмеження і заборони в інтернеті. Виявляється, у церкві не проти того, що людина не є релігійною, там тільки проти того, щоб людина відверто про це говорила.

Завдяки своєму унікальному правовому статусу Святому Престолу вдалося стати провідником ідей, що лягли в основу мирного співіснування різних політичних режимів і запобігли кільком локальним конфліктам. Процес глобалізації РКЦ сприймався лише як чергова фаза розвитку й адаптувався до мінливих умов як до об'єктивної реальності, яку не можна заперечити. РКЦ шукає засоби для зменшення його негативних наслідків через громадську активність рядових священників, створення соціальних інститутів при РКЦ, що формують нову місію церкви в суспільстві. З урахуванням крайньої поляризації латиноамериканського суспільства і відсутності спадковості влади в більшості країн, ці зміни стають викликом стабільності і сталому розвитку регіону в довготерміновій перспективі.

Новий "лівий поворот" Латинської Америки на початку XXI ст. пов'язаний з релігійною риторикою, заснованою на сакралізації ідеї соціальної справедливості. Релігійно-ціннісне обґрунтування "соціалізму XXI століття" вводить в обіг нову модель теоцентричної свідомості, протиставленої ідеям універсалізму американської демократії і глобального прогресу. Хоча б на словах, а у випадку з Венесуелою, Болівією й Еквадором – у реальності відбувається дистанціювання від США, традиційного центру сили в регіоні, пов'язане зі спробами Сполучених Штатів впливати на своїх сусідів по Західній півкулі за допомогою католицьких місіонерських організацій ("Опус Деї") і за допомогою прямого діалогу з Ватиканом. Внаслідок цього у країнах, де вплив РКЦ був традиційно значним, виникає "захисна реакція" проти соціально-політичної доктрини РКЦ, що виявляється, насамперед, у спробі самостійно визначити спектр пріоритетних для країн регіону напрямів зовнішньої політики, які б відображали їхні реальні інтереси.

У регіоні інтенсифікується процес релігійного плюралізму. Водночас спостерігається ще одна тенденція – вона менш помітна, але має глибокі наслідки. Ідеться про нове відкриття релігійних звичаїв племінних громад, особливо духовної традиції нащадків вихідців з Африки. Обидва процеси поки не впливають на політичний процес у регіоні, зосередившись на теологічних питаннях. Усе ж досить імовірно, що релігійний плюра-

лізм у перспективі змінить конфігурацію міжамериканської підсистеми міжнародних відносин.

Ситуацію ускладнює те, що завдяки своєму унікальному правовому статусу Святому Престолу вдавалося відігравати роль миротворця в регіоні, запобігаючи локальним конфліктам, взаємодіючи з різними режимами Латинської Америки. Однак глобалізація змушує РКЦ шукати нові засоби для зменшення її негативних наслідків, одночасно борючись за паству в регіоні.

РКЦ прагне стати частиною секулярної демократичної системи, активно беручи участь у формуванні нової наднаціональної ідентичності й у мережових формах духовної діяльності, більше відповідним глобальним викликам для регіону, відкритості простору Латинської Америки до світової соціокультурної системи. Головними викликами для регіону залишається неконтрольована глобалізація, соціальне розшарування, екологічна безпека і криза довіри до існуючих інститутів влади, що відкриває перед релігією і релігійними лідерами величезне поле для діяльності, вимагає певного рівня соціальної активності і мобільності.

Евангелізація і секуляризація життя у Латинській Америці, прагнення відсунути релігію за межі життя соціуму і сучасної культури також створили передумови для повернення до консервативної релігійності з метою "захисту ідентичності", що знайшло відображення в різних культурно-релігійних рухах корінних індіанських народів. За таких умов індивід випадає із соціальної дійсності, і зростання рівня політичної апатії може призвести до повної відмови від діалогу світської і духовної влади в пошуку шляхів урегулювання глобальних світових проблем: економічної гомогенізації світу, знищення довкілля, виснаження природних ресурсів, укорінення суперечностей між регіонами світу. З огляду на це релігійні інститути (християнські та традиційні), ґрунтуючись на демократичних цінностях, залучилися до трансформації регіональної політичної системи, ґрунтуючись на традиційних ціннісних орієнтирах, інтересах громади.

Ціннісні характеристики "свобода", "справедливість" і "любов", незважаючи на множинність інтерпретацій і статус невід'ємного атрибута особистості, продовжують відігравати найважливішу роль у відносинах світських і релігійних інститутів, передбачаючи легітимізацію існування, діяльності політичних суб'єктів.

Виявивши складнощі взаємодії католицизму й етно-релігій з політичним процесом у Латинській Америці, необхідно надалі звернути увагу на конкретний розподіл сил у політичних реаліях, а також описати і проаналізувати найтипівші моменти, пов'язані зі специфікою невербальної комунікації, латентними особливостями протоколу й іншими об'єктивними релігійно забарвлених стандартів поведінки, що можуть вплинути на сприйняття латиноамериканськими партнерами представників інших латиноамериканських країн, а також представників країн і народів інших континентів. У цьому розумінні мають потребу у вивченні такі етнокультурні цінності, як схильність до споглядальності і відторгнення суєти, що зближують народи Латинської Америки. Нові концептуальні підходи, використані в межах дослідження ролі християнських цінностей у протидії викликам регіону, допомагають по-новому оцінити вплив і значення релігійного фактора в латиноамериканському суспільстві, у політичних дискусіях, визначити перспективи християнського світогляду як ідеології, що відображає демократичні норми.

З 1970 по 2014 р. кількість католиків у Латинській Америці скоротилася на 23 %, "евангелістів" зросла на 15 %, а кількість атеїстів досягла 8 % [9, р. 23].

Відбувається і втрата католицькою церквою своєї релігійної монополії в латиноамериканських країнах. Під процесом "евангелізації" розуміють перехід із католицтва у традиційні протестантські громади (лютерани, баптисти, пресвітеріани, п'ятидесятники) і неопротестантські. Найменша їхня кількість у Парагваї (7 %) і Мексиці (9), найбільше – у Гондурасі і Гватемалі (41), у Нікарагуа – 40, Сальвадорі – 36, Бразилії – 26, Чилі, Перу і Венесуелі – 17, в Аргентині й Уругваї – по 15 %. При цьому в Уругваї проживає 37 % невіруючих громадян [10, р. 14].

За даними дослідження, 65 % опитаних "евангелістів" зараховують себе до неоп'ятидесятників, яких можна назвати поширеною групою серед інших "евангелістів" Латинської Америки. У Домініканській Республіці, Бразилії і Панамі вісім із десяти протестантів належать до неоп'ятидесятницької деномінації. Також зростає показники у Гондурасі, Гватемалі, Нікарагуа і Сальвадорі. Не спостерігається їхнє зростання у Парагваї і Мексиці. В Уругваї, Чилі й Аргентині збільшується кількість невіруючих. Причиною переходу опитані називали бажання одержати більш особистий зв'язок з Богом, змінити стиль богослужіння і знайти церкву, що буде надавати більше повсякденної допомоги. Серед інших факторів називали проблеми зі здоров'ям, сімейні проблеми або шлюб з "евангелістами". Водночас більшість вірян перейшли з католицтва у віці до 25 років, і це свідчить про те, що масову основу нової релігійності в Латинській Америці становить молодь.

Експерти відзначають, що вони при опитуванні завжди наголошували на моралі і моральності: саме цей запит був вирішальним при звертанні колишніх католиків у нову конфесію. Спочатку соціальною базою неоп'ятидесятництва були бідні і маргінальні верстви суспільства. Пропаганда здорового способу життя в цих громадах служить найбільшим детокс-центром для латиноамериканських чоловіків із бідних верств. Чоловіки, що приєднуються до цієї церкви, часто припиняють пити спиртні напої, грати в азартні ігри і вести аморальний спосіб життя, проте вони упевнені, що дружина має завжди підкорятися чоловіку. Однак останнім часом почали рекрутуватися і представники середніх верств, зокрема лікарі і юристи, що сформували свої власні церковні громади, зокрема у Бразилії і Гватемалі. Акценти на "внутрішньому зціленні вірою", індивідуальній відповідальності і консервативній моралі стали особливо привабливими для цих багатших неоп'ятидесятників.

Після Другого Ватиканського Собору (1962–1965) католицька церква послабила увагу до духовних аспектів своєї діяльності. Ця неуважність, поряд з поширенням соціально орієнтованої "теології визволення", призвела до розмивання католицької ідентичності, яку стали обмежувати абстрактними істинами і церковними обрядами. Людина епохи постмодерну, що бажає зустрітися з Богом, не знаходила духовного досвіду, що спонукувало її шукати інші джерела "живої віри". Про це ще в 1992 р. попереджав Іоанн Павло II.

Фахівці відзначають культурологічні причини процесів масової "евангелізації". Неоп'ятидесятництво, наприклад, успішно використало латиноамериканську культуру: музику, яку можна почути в цих церквах, має ті ж ритми, якими люди згаданих країн насолоджуються поза церквою. Фактично, неоп'ятидесятництво за кілька

останніх десятиліть стало "латиноамериканізованим" у більшому ступені, ніж католицизм за п'ятсот років його поширення в Латинській Америці. Ще одним фактором стало звертання до зцілених вірою під час хвороби. Також надзвичайно важливим є і той факт, що нові проповідники дуже схожі на своїх парафіян: найчастіше вони неписьменні і говорять зі своєю паствою зрозумілою їм мовою, одягаються і поводяться, як члени громади. Саме тому у Гватемалі багато проповідників – це індіанці майя, а у Бразилії – афро-бразильці. Навпаки, у католицькій церкві більшість священників є частиною еліти, вони або білі, або метиси, багато хто з них прямує до Латинської Америки з Європи як місіонери. Ще однією помилкою католицької церкви, що зіграла на користь неоп'ятидесятництва в Латинській Америці, є недостатня присутність священства серед населення: у середньому це один священнослужитель на 26 тис. осіб. Це, зі свого боку, сприяло практиці релігійного еклектизму. Розповсюдженими залишаються такі містичні культури, як умбанда (Бразилія, кондомбле (Уругвай), вуду (Гаїті і Домініканська Республіка), сантерія (Куба), растафаріанство (Ямайка й острови Карибського басейну). Релігійна інтеграція гармонійно вписалася в магічно-окультні прийоми релігійного зомбування на колективних неоп'ятидесятницьких моліннях.

Маючи понад 340 млн послідовників по усьому світу, більшість яких живе в сучасній Латинській Америці й Африці, "Рух віри", сформований у 80-х рр. ХХ ст., є глобальним феноменом. Проповідниками руху є Д. Аванзіні, Б.Д. Догерті, Г. Коупленд, К. Коупленд, Б. Хінн та ін. Вони пропонують нову форму альтернативної християнської традиції, мораль і доктринальний консерватизм. З іншого боку, деякі автори визначають неопротестантизм як "культурно нейтральну форму християнства", а це означає, що він стає привабливим для представників різних етнічних груп, що, відмовившись від ідентифікації етнічності і традицій, конструюють нову релігійну ідентичність, засновану на загальних моральних цінностях. Отже, можна констатувати наднаціональну релігійну ідентичність, сутність якої концентрується в "теології процвітання". Неоп'ятидесятникам уперше вдалося створити масове "поп-християнство" для споживчого суспільства масової телевізійної культури: у Бразилії діють як мінімум два цілодобових телевізійних канали, що транслюють масові моління з музикою і танцями, із шоу-проповідниками, яких уже прийнято називати "тілами-євангелістами". Небезпечнішими ніж музика для психіки є практики "падіння в душі", "святого сміху", розповсюджені практики важкої істерії.

Стосовно політики розрізняють позиції традиційних протестантів і неоп'ятидесятників. Для традиційних протестантів, наприклад, у 1960–1970-х рр. був характерний соціальний і політичний ескапізм, прагнення піти від імперативів соціальної поведінки, які нав'язує держава, тому що релігійну громаду протиставляли державі як породження темних сил, гріховності людини. Протестанти ігнорували суспільно-політичне життя, участь у виборчих кампаніях.

У новому світогляді "теології процвітання" світ більше не є чимось, від чого потрібно бігти: навпаки, це місце, яке потрібно завоювати і насолоджуватися без почуття провини. У зв'язку із цим нові громади зовсім по-іншому позиціонують себе в політиці: вони орієнтовані на перебудову соціального і політичного життя сучасного суспільства на основі біблійних релігійних цінностей – так з'являється рух **"реконструкціонізму"**.

Можна констатувати, що ці нові віруючі не замикаються в особистій вірі: вони висувають новий публічний політичний проєкт, де пріоритетне значення мають моральні цінності. Цьому сприяли і деякі об'єктивні фактори. У 2000-х рр. до руху увійшла молодь, що шукала своє місце в нових умовах глобальної ринкової економіки. Почалися масові протестні виступи, приводом до проведення яких послужили численні соціальні проблеми, розв'язання яких погоджувалося з моральним (релігійним) вибором. Друковані видання почали заявляти про готовність "перебудувати країну, що в гріху", зробити її "країною бога", сформувати "християнський уряд", скасувати "безбожні закони", установити релігійний контроль системи освіти і виховання, медичного обслуговування, соціальної сфери.

Публічний політичний проєкт неоп'ятидесятників передбачає тотальну християнізацію суспільства, сакралізацію соціальних інститутів і суспільних відносин, створення "християнського уряду" [11].

Ця ідея ґрунтується на есхатологічних уявленнях, апелює до почуття незадоволеності членів громад своїм економічним і соціальним статусом, що значно погіршився після ліберальних ринкових реформ і став причиною правого політичного розвороту країн Латинської Америки (Аргентина, Еквадор, Бразилія). Запропонована неоп'ятидесятниками політична модель – це наступний демонтаж світської політичної системи і її заміна на систему теократичного правління [12, 23].

Ситуація почала змінюватися. Перемога у 2015 р. на президентських виборах у Гватемалі євангеліста, професора теології і колишнього актора Джімі Моралеса, а в 2018 р. у Бразилії близького до євангелістів колишнього військового Жаїр Болсонару свідчить про новий етап участі неоп'ятидесятників у політичних процесах на континенті. Дж. Моралес і Ж. Болсонару не позиціонували себе як "чисті" євангелісти: їхнім головним гаслом була боротьба із прогнилою корупційною старою системою, а самі вони дистанціювалися від "старих" політиків-корупціонерів. Як зазначає політолог М. Колуссі, вони "виграли антиполітичну політику" [9]. Дослідники визначили практичну реалізацію концепції реконструкціонізму – політичного проєкту перебудови суспільства. Вважаючи себе "переможною армією бога", "войовничою і мобілізованою" для духовної війни з демонічними силами, радикальні проповідники закликають до повалення соціальних інститутів, що перебувають під впливом диявола. Засобами цієї духовної війни визначені "молитва, посада і священне писання", що покликані довести до народів світу кандидатуру Бога на посаду президента. На їхню думку, "людина, пов'язана з Богом, має керуватися не іншими людьми, а тільки Богом" [12, р. 28]. Кероване такою людиною суспільство буде вільним від корупції.

Правий проєкт перебудови суспільства відповідно до релігійної консервативної моралі і різних заборон став альтернативою ліберальному проєктові ринкової глобалізації. Однак у Латинській Америці він не асоціюється прямо з відродженням "національного" (як це відбувається в деяких європейських країнах), тому головним актором висунутого проєкту є так званий євангелічний народ загалом, без етнічних або національних розбіжностей. У цьому контексті в Латинській Америці формується нова ідентичність. Розуміючи, що не часто пастори мають здатність впливу на публіку, неоп'ятидесятники залучають відомих професійних політиків, які

можуть і не розділяти їхні теологічні концепції, але починають позиціонувати себе як християни.

Існують форми і механізми участі неоп'ятидесятників у політиці. Можна виділити, наприклад, три основні субрегіональні моделі: центрально-американську, південноамериканську і бразильську. У першій моделі реалізується сценарій створення окремих релігійних партій або політичних фронтів, що об'єднують різні євангельські громади. Основна причина такого позиціонування неоп'ятидесятників у їхній чисельній перевазі: натеper у Нікарагуа, Сальвадорі, Гондурасі і Гватемалі їхня чисельність перевищує 40 % усіх віруючих. У Гватемалі, наприклад, тричі на президентських виборах перемагав кандидат від євангелістів (у 1982, 1991 і 2016 рр.). Про те, що такі сценарії цілком можуть бути реалізованими, свідчить приклад президентської кампанії в Коста-Риці (2018). У цій країні з найбільш сталою демократичною системою і традиціями двопартійної системи до влади ледве не прийшов радикальний неоп'ятидесятник із релігійно-ціннісною програмою. Експерти переконали, що причиною такого успіху стало рішення Міжамериканського суду з прав людини, що стосується легалізації одностатевих шлюбів [13].

Засобом, що забезпечує участь неоп'ятидесятників у політичному процесі, є широкі коаліції (фронти), у яких беруть участь представники різних євангельських церков. В Аргентині, наприклад, була організована Євангельська християнська національна рада, у якій об'єдналися три євангельські федерації, дві з яких представляють неоп'ятидесятників, а одна – традиційних протестантів. У цьому випадку вони змушені відмовлятися від своїх релігійних принципів, щоб збільшити політичні можливості.

Засобом політичної участі неоп'ятидесятників є входження їхніх лідерів до сформованих політичних партій, рухів на основі виборчих коаліцій. Так було із Дж. Моралесом, який приєднався до партії "Фронт національної конвергенції", консервативної партії, виступивши проти корупції та легалізації легких наркотиків й абортів, і підтримав страту. Наприклад, Ж. Болсонару змінив сім партій, перш ніж напередодні виборів увійшов до Соціал-ліберальної партії. У політичній культурі країн Латинської Америки з'являється і зовсім новий феномен, що явно має тенденцію до широкого поширення в майбутніх політичних процесах. Це виступ у ролі нових політичних лідерів дружин євангельських пасторів. Особливо це помітно у країнах Центральної Америки і Бразилії.

Політичною тактикою неоп'ятидесятників є те, що використовується практика особистої участі неоп'ятидесятників у законодавчих і виконавчих органах влади. Їхні пастори беруть активну участь у діяльності майже всіх латиноамериканських парламентів. Головою парламенту Бразилії у 2016 р. був член Асамблеї Бога, що позначилося на організації процесу імпічменту стосовно президента Ділми Руссефф.

Аналогічною є ситуація в Панамі, де після ухвалення у 2016 р. ліберального закону про сексуальне виховання у школах, неоп'ятидесятники, сформулювавши програму моральних заборон, стають головними політичними акторами у країні, хоча поки вони і не досягли чисельної переваги. Друга модель, яку можна умовно назвати південноамериканською, асоціюється зі стратегією політичних союзів, коаліцій, на відміну від окремих партій і фронтів. У регіоні не вдалося консолідувати успішні євангельські партії – фактично, вони не змогли

прийти до влади, зникли з політичної арени країн Південної Америки. Тут не було висунуто жодного євангельського кандидата, який наблизився до перемоги на президентських виборах. З огляду на таку політичну реальність, південноамериканські євангелісти обрали участь у вже існуючих політичних партіях, що мають традиційний електорат. У межах такої тактики "євангельських фракцій" усередині існуючих партій неоп'ятидесятникам вдалося досягти того, що практично у всіх лівих і правих партіях є євангелісти. Це дало можливість мати своїх представників у національних парламентах. Цьому сприяла і політика зменшення кількості членів партії для її реєстрації (наприклад, у Колумбії в 1991 р. був змінений закон про вибори). У цих країнах "гендерний порядок денний" на захист християнських цінностей не став головною темою виборчих кампаній, оскільки закони про аборти або одностатеві шлюби були прийняті, наприклад, у Чилі й Аргентині. Моральний порядок денний здійснює політичний вплив, на відміну від країн Центральної Америки. Мексика, наприклад, має відмінності за специфікою, що зближає її більше з південноамериканською моделлю. Тут у 2018 р. лівий кандидат у президенти Андрес Мануель Лопес Обрадор був підтриманий євангельським сектором, зокрема Партією соціальної зустрічі, через економічну кризу на тлі зростання рівня злочинності, давні традиції світськості та незначну кількість євангелістів у Мексиці. Фактором, що може стати каталізатором їхньої політичної активності, є рішення Верховного федерального суду Бразилії від 2017 р. про заборону жертвувань від підприємств для виборчих кампаній. Це може розширити вплив релігійних акторів.

"Релігійна сучасність" країн Латинської Америки – надзвичайно важлива сфера для політичних досліджень. Торжество секулярності не призвело, як очікувалося, до зникнення релігії, а навпаки, сформувало нову релігійність. У ній немає складних теологічних конструкцій, відсутній імператив духовного самовдосконалення, постійного особистісного діалогу, вона обходиться без традиційної інституціоналізації. Однак ця нова "секулярна релігійність" ґрунтується на деструктивних психологічних практиках (загальних моліннях, трансах, гіпнозах, магії). Отже, формується новий тип особистості – істерично налаштований політичний радикал, що прагне до теократії як ідеальної картини світу.

Економічним фундаментом цього проєкту є лібералізм. Президента Гондурасу Хуана Орландо Ернандеса, що представляє консервативну Національну партію, наприклад, підтримує Євангелістське братерство. Він здійснює ліберальну економічну політику, яка погіршила соціально-економічний стан країни, що в поєднанні з поглибленням політичного протистояння та зростанням рівня насильства вплинула на міграційний процес [14, р. 90].

Формуючи моделі використання релігії як механізм досягнення політичного успіху, країни Латинської Америки є авангардом цих процесів. Конкретні результати участі неоп'ятидесятників у політичних процесах на континенті різняться, оскільки відображають загально-регіональні тенденції. Мотивом у "секулярній релігійності", наприклад, є гасло боротьби з корупцією. Політичний, економічний потенціал неоп'ятидесятників використовують у виборчих кампаніях у всіх країнах Латинської Америки, що може призвести до дестабілізації і радикалізації політичних процесів у регіоні.

Реідеологізація соціальних відносин, що призвела до активізації в них ролі релігійного фактора, здійснюється на тлі глобалізаційних змін, які зажадали апробувати риторику позаконфесійної (секулярної) демократії як легітимної моделі суспільного устрою. Проте зазначена модель показала динаміку до переформатування на основі входження до прагматичного контексту ідеалів, заснованих на національно-культурних пріоритетах, у яких релігійна ідеологія посідає одне із провідних місць. Отже, ціннісний аспект відносин у латиноамериканському контексті виявився поєднаним з перспективою генералізації впливу релігійних організацій як вагомих політичних акторів.

Зростання рівня впливу послідовників етнорелігій, пов'язаний з антиглобалізмом як наслідком розчарування у швидкому ефекті дії демократичних реформ, виявляється в такому зв'язку серйозною підмогою для кристалізації протестних настроїв, що впевнено експлуатують релігійну лексику.

Зазнаючи впливу процесу створення нових версій синкретичної релігійності, народи регіону перебувають під канонічною юрисдикцією Ватикану, що означає неминучість системних зусиль Святого Престолу посилити своє значення у політичному просторі країн Латинської Америки, визначити їхні пріоритети, реалізувати в такий спосіб власне уявлення про цивілізоване суспільство.

Релігійні цінності впливають на основні орієнтири поведінки представників культур, визначають суспільно й особистісно ідеали, що відповідають меті і завданням, а також впливають на вибір способів їхнього досягнення. При цьому роль "релігійних" можуть відігравати будь-які важливі для людини і суспільства цінності, що виражають глибинні інтереси. У цьому випадку релігійна риторика виражає момент сакралізації таких цінностей через надання їм "надсенсів".

Цінності сакралізують, надаючи їм статус релігійних. Зустрічний процес, коли соціально й особистісно значимі цінності внесені в історичний контекст релігійної свідомості, дозволяє виділити "перетинання" вторинної й історичної сакралізації. Ключовим серед таких перетинань для Латинської Америки є поняття "справедливість", що відображає для сучасного латиноамериканця єдність морального і політичного контекстів. Вплив зазначеної цінності на вибір пріоритетів показує, що сформована спільна мова спирається на спадщину, яка була отримана завдяки діяльності католицької церкви.

Водночас сучасні трансформації католицизму в Латинській Америці містять імпульс залучення нових версій синкретизму, пов'язаних з етнорелігіями, а також релігійно-ціннісного обґрунтування "соціалізму XXI ст.", заснованого на сакралізації ідеї соціальної справедливості. При цьому етнорелігії мають могутній імпульс протистояння офіційній церковності, консолідуючи протестний потенціал суспільства, перебуваючи у складній взаємодії з політикою Ватикану.

Застосування компаративного підходу до вивчення ціннісно-релігійних засад політичного процесу може сприяти аналізу політичного впливу релігії у світі, особливостей розвитку релігійних ідеологій у Латинській Америці, уточнити вектори розвитку християнських церков у Латинській Америці.

Висновки. Загрозою релігійній безпеці є те, що Латинська Америка, як один із центрів католицизму у світі, перебуває перед величезним ідеологічним вибором. З одного боку, регіон може повернутися в лоно РКЦ і прийняти філософію евроцентризму, орієнтувати свою

місію соціального служіння на особистість за етичними термінами суспільного блага, відмовившись від формування національної і культурної ідентичності. Проте сучасне суспільство негативно ставиться до інституціонального формування релігійних вірувань, а влада країн регіону не бачить у такій співпраці сенсу і відмовилася від традиційного і/або харизматичного способу легітимації своєї влади, і якій посередницька роль РКЦ була необхідною, на користь раціонально-правовій, пов'язаній лише з конституційними процедурами.

Загрозою релігійній безпеці є те, що екологічні і соціально-етнічні проблеми людства поки ще не завжди знаходять відгук у структурах РКЦ, що стає причиною появи таких рухів як "індіанський ренесанс", що повертає суспільство до давніх вірувань, у яких близькість до потреб конкретних людей важливіша тотальної релігійності. За таких умов індивід випадає із соціальної дійсності, зростання рівня політичної апатії руйнує канали взаємодії світської і духовної влади в пошуку шляхів урегулювання глобальних світових проблем: економічна гомогенізація світу, збільшення безробіття, знищення навколишнього середовища і виснаження природних ресурсів, укорінення суперечностей між Північчю і Півднем.

Загрозою релігійній безпеці є трансформація ціннісних настанов, пов'язаних з поняттями "свобода", "справедливість" і "любов", викликана секуляризацією і лібералізацією громадського життя, ставить світську владу перед необхідністю враховувати думку різних маргінальних несформованих сил, соціально, етнічно і гендерно стратифікованих, для максимально широкого діалогу суспільства і максимально мирного та процедурного політичного процесу.

Вивчення ціннісно-релігійних чинників сучасного політичного процесу в Латинській Америці засвідчило, що вплив ідей та ідеалів на політичну реальність регіону є досить великим. Водночас це не зводиться винятково до сфери політичної культури, спираючись на розмите розуміння в суспільній свідомості ідеалу справедливого суспільного устрою, реалізованого в різних тенденціях трансформації політичної риторики ("соціалізм XXI ст.") і практики "нового лівого повороту".

Список використаних джерел

1. Pierre Bastian. Jean La mutación Religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica / Pierre Bastian. – Mexika : Fondo de Cultura Económica, 1997. P. 19.
2. Катехизм Католицької Церкви. – Л. : Вид-во "Свічадо", 2008. – 412 с.
3. Estudantes brasileiros manifestam-se contra o governo de Dilma Rousseff [Electronic source]. // RUC. – Access mode : www.ruc.pt/2016/04/05/estudantes-brasileiros-manifestam-se-contr-o-governo-dedilmarousseff/
4. Августин, блж. Творения : в 4 т. / Августин, блж. – СПб. : Алетейя ; К. : УЦИИМ-Пресс, 2000. – Т. 2. – 118 с.
5. Analyzing Jair Bolsonaro's first speech as president-elect [Electronic source] // Brazilian Report. – Access mode : www.brazilian.report/power/2018/10/29/jair-bolsonaro-speech-president-elect.
6. Está América Latina preparada para el matrimonio gay? [Electronic source] // El País. – Access mode : www.elpais.com/sociedad/2013/04/09/actualidad/1365464495_808499.html.
7. Primera Encuesta Virtual para Personas LGBTI [Electronic source]. – Access mode : www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/lgbti.pdf.
8. Koehrsen Jens. Когда секты становятся средним классом: управление впечатлением среди пятидесятников среднего класса в Аргентине / Jens Koehrsen // Социология религии. – 2017-09-01. – № 78 (3). С. 318–339.
9. Konrad Adenauer Stiftung. KAS Evangélicos y Poder en América Latina / Konrad Adenauer Stiftung ; ed. José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberge ; Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC). – Lima, 2018. – 437 p.
10. Kathryn Joyce. The Child Catchers: Rescue, Trafficking, and the New Gospel of Adoption Hardcover / Kathryn Joyce. – Public Affairs. 2013. – 362 p.

11. Overview: Pentecostalism in Africa [Electronic source]. – Access mode : <https://www.pewforum.org/2006/10/05/overview-pentecostalism-in-africa>.

12. López Rodríguez D. Pentecostalismo y Misión Integral. Teología del Espíritu, teología de la vida / Rodríguez D. López. – Lima : Ediciones PUMA, 2018. – 124 p.

13. Vershínina I.M. Honduras: problemas socioeconómicos comocausa de la emigración / I. M. Vershínina // Iberoamérica. – 2019. – № 1. – P. 88–105.

14. Fediakova E. Evangélicos, política y sociedad chilena: Dejando el "refugio de las masas" / E. Fediakova. – Santiago de Chile : IDEA-CEEP, 2013. – 252 p.

References

1. Pierre, Bastian, Jean (1997). La mutación Religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Mexika: Fondo de Cultura Económica.

2. Catechism of the Catholic Church. Lviv: Publishing House "Svichado", 2008. 412 p.

3. Estudantes brasileiros manifestam-se contra o governo de Dilma Rousseff. RUC. URL : www.ruc.pt/2016/04/05/estudantes-brasileiros-manifestam-se-contra-o-governo-dedilmarrousseff

4. Augustine, blj 1. Augustine, blzh, Creations: in 4 volumes. Vol. 2. 3. Aletya, K. : UCIIIM-Press, 2000. 118 p.

5. Analyzing Jair Bolsonaro's first speech as president-elect. *Brazilian Report*. URL : www.brazilian.report/power/2018/10/29/jair-bolsonaro-speech-president-elect/

6. Está América Latina preparada para el matrimonio gay? *El Pais*. URL : www.elpais.com/sociedad/2013/04/09/actualidad/1365464495_808499.html

7. Primera Encuesta Virtual para Personas LGBTI. URL : www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/lgbti.pdf.

8. Koehrsen, Jens (2017-09-01). "When sects become middle class: impression management among middle-class Pentecostals in Argentina." *Sociology of religion*. 78 (3): 318–339.

9. Konrad Adenauer Stiftung (KAS Evangélicos y Poder en América Latina. Ed. José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberge. Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), Lima, 2018. 437 p.

10. Kathryn Joyce. *The Child Catchers: Rescue, Trafficking, and the New Gospel of Adoption Hardcover*. Public Affairs. 2013. 362 p.

11. Overview: Pentecostalism in Africa. URL : <https://www.pewforum.org/2006/10/05/overview-pentecostalism-in-africa>.

12. López Rodríguez D. Pentecostalismo y Misión Integral. Teología del Espíritu, teología de la vida. Lima: Ediciones PUMA, 2018. 124 p.

13. Vershínina I.M. Honduras: problemas socioeconómicos comocausa de la emigración. *Iberoamérica*. 2019. № 1. P. 88–105.

14. Fediakova E. Evangélicos, política y sociedad chilena: Dejando el "refugio de las masas". Santiago de Chile: IDEA-CEEP, 2013. 252 p.

Надійшла до редколегії 07.10.20

О. И. Ткач, д-р полит. наук, проф.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,

УГРОЗЫ РЕЛИГИОЗНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ КАК ВЫЗОВ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СТАБИЛЬНОСТИ В СТРАНАХ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Рассмотрены составные проблемы концепта угрозы религиозной безопасности, например, которые трансформируются в понятия. Понятия "справедливость" трансформируется через крайнюю поляризацию латиноамериканского общества и элит. Обоснована необходимость обеспечения безопасности для традиционных религий, определено единство, взаимозависимость духовной, религиозной, национальной безопасности, охарактеризованы задания, решение которых требуется для достижения уровня безопасности. Определено, что, поскольку религия влияет на политику и право, то уровень актуальности религиозной безопасности возрастает. В современных условиях переходных режимов религиозная система становится важным фактором политической стабильности. В особенности это касается традиционной религиозной системы, которая имеет историю развития, глубокую систему в народной культуре. В геополитическом противостоянии также важную роль играет религиозный фактор. Ситуация требует мобилизации ресурсов религиозной безопасности общества. Среди заданий – проблема подготовки идеологических кадров, например политологов, философов, имеющих способность противостоять идеологическому влиянию. Актуальной является проблема формирования эффективной религиозной идеологии, учитывающей геополитическое соперничество государств, усиление динамики духовной конкуренции, духовной экспансии; защита сферы сознания верующего от отрицательного влияния со стороны деструктивных структур, психологическая безопасность верующих, исследования комплекса идей, совокупности учений, установок, объединения представителей традиционных религий для противостояния экстремистским, радикалистским религиозным угрозам, возможность пропагандировать собственные региональные идеи. Поскольку в регионе возрастает уровень взаимосвязи государства и общества, то существует необходимость в комплексе мероприятий с целью обеспечения религиозной безопасности. Правительства стран направят усилия на реализацию реформ, которые станут гарантией стабильного политического режима.

Ключевые слова: политический процесс, религиозная безопасность, религиозный кризис, южноамериканские стратегии и пути преодоления угроз религиозной безопасности, стабильный политический режим, традиционная религия.

Oleg Ivanovych Tkach, Dr Hab., Prof.

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,

THREATS TO RELIGIOUS SECURITY AS A CHALLENGE TO POLITICAL STABILITY IN LATIN AMERICA

The article examines the problems of the components of the concept of threats to religious security, for example, which are transformed into concepts. The concept of "justice" is being transformed through the extreme polarization of Latin American society and elit. The necessity of ensuring security for traditional religions is substantiated, the unity, interdependence of spiritual, religious, national security is determined, the tasks, the solution of which requires to achieve the level of security, are characterized. The article determines that since religion influences politics, law, the level of relevance of religious security increases. Under modern conditions of transitional regimes, the religious system is becoming an important factor in political stability. This is especially true of the traditional religious system, which has a history of development, a deep system in popular culture. The religious factor also plays an important role in the geopolitical confrontation. The situation requires the mobilization of resources for the religious security of society. Among the tasks is the problem of training ideological personnel, for example, political scientists, philosophers, who have the ability to resist ideological influence. The problem of the formation of an effective religious ideology, which takes into account the geopolitical rivalry of states, the strengthening of the dynamics of spiritual competition, spiritual expansion, is urgent; protection of the sphere of consciousness of a believer from negative influence from destructive structures, psychological safety of believers, research of a set of ideas, a set of teachings, attitudes, uniting representatives of traditional religions to counter extremist, radicalist religious threats, and promote their own regional ideas. Since the level of interconnection between the state and society is increasing in the region, there is a need for a set of measures to ensure religious security. The governments of the countries will focus on the implementation of reforms that will guarantee a stable political regime.

Keywords: democracy, political process, religious security, conceptions of religious security, confessional interaction, social practice of religions, religious threat, danger of religion, religious world view, inter-confessional conflicts, global events, associated construction, effective source, government.

УДК 2-1:323:351(477)
DOI: 10.17721/sophia.2020.16.8

Г. Д. Филипович, здобувач
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-7959-9367
e-mail: red.ukr@gmail.com

СУЧАСНІ ЗАГРОЗИ РЕЛІГІЙНІЙ БЕЗПЕЦІ УКРАЇНЦІВ ДІАСПОРИ

Присвячено проблемі небезпек, перед якими постають українці в діаспорі в наш час. Крім глобальних викликів (екологічні, енергетичні, фінансові, ресурсні, міграційні тощо), існують специфічні загрози для духовного і релігійного життя людства, зокрема й українців. Масштабна секуляризація і дегуманізація світу є небезпечною для всіх. Люди опинилися перед загрозою втрати своєї культурної, етнонаціональної і релігійної ідентичності. Особливо ці процеси загрозливі для тих, хто проживає за межами країни свого походження, у діаспорі, де зв'язок із материнською землею стрімко втрачається. Проаналізовано проблеми, що переживає нинішня українська діаспора, зокрема: 1) історичні проблеми, що тягнуться із часів першої хвилі еміграції, і були тільки підсилені під час другої, третьої та четвертої; 2) психологічні, що визначаються характером українців; 3) соціально-економічні, що визначають суспільний статус членів діаспори; 4) політичні, що загострюють неоднорідність українського середовища; 5) культурні, що, з одного боку, забезпечують входження українців до глобальної культури, а з іншого – зберігають їх як відносно автономну етнічну групу. Проте існують і релігійні виклики, що пов'язано із загальною дерелігієзацією сучасного суспільства. Секуляризовані українці, які мігрують з України, де вони не були долучені до релігійних традицій і виховувалися у відповідному нерелігійному дусі, не стають прихожанами українських церков за кордоном. Кількість віруючих українців у діаспорі зменшується. Крім того, російські православні структури, що діють за кордонами Росії, активно перетягують українців у свої громади, розмиваючи власне українську ідентичність. Зазнають денаціоналізації і деконфесіоналізації українські греко-католики. У протестантських церквах, що об'єднують віруючих емігрантів із колишніх республік СРСР, переважає російський компонент, що впливає на первісну етнорелігійну ідентичність українців. В усій своїй сукупності ці небезпеки ставлять перед українцями діаспори питання екзистенційної ваги – чи виживуть українці в діаспорі як самоцінна частина глобального людства, як складовий елемент світового українства, як громадяни відповідної держави і члени громадянського суспільства.

Ключові слова: українці, діаспора, релігійна безпека, загрози, діаспорна релігійність, ідентичність.

Вступ. Серед небезпек, з якими зустрічаються українці за кордоном, є небезпеки і духовно-релігійні. І першою серед них постає проблема втрати етнорелігійних особливостей (власне, української специфіки) великої спільноти людей, які вважають себе українцями. Ця спільнота не є однорідною, оскільки складається із представників різних хвиль емігрантів та їхніх нащадків, релігійну ідентичність яких важко звести до одного знаменника. Дедалі частіше нині ведуть мову про особливий тип етнорелігійного самовизначення – діаспорну релігійну ідентичність, що має свої характерні ознаки і вияви. Конфесійно об'єднані в межах однієї церкви віруючі українці в Америці, Канаді, Італії, Іспанії, Австралії чи Аргентині зіштовхуються там із локальними викликами, адаптуючись до конкретних умов, таких різних у кожній країні.

Метою цієї статті є виокремлення тих загроз, з якими стикаються українці в діаспорі і які можуть зашкодити або навіть зруйнувати їхню етнорелігійну ідентичність; актуалізувати небезпеки денаціоналізації та деконфесіоналізації діаспорних українців.

Основний виклад. Останні дослідження діаспорного релігійного середовища українців (Н. Волік [1, с. 1–230], А. Бабинський [2, с. 1–370] та ін.) сформулювали думку про його специфіку. Це вимагає додаткового вивчення, що ґрунтувалося б на достовірних даних про віросповідність українців, які емігрували і нині емігрують з України. За міграційними хвилями, що фіксують місце, звідки виїхали українці, загалом можна визначити, хто були ті мігранти за церковною приналежністю. Історично православні території, зрозуміло, виштовхували за кордон саме православних, а греко-католицькі, відповідно, греко-католиків. В умовах поліконфесійності сучасної України, свободи совісті і віросповідання, відсутності прямої кореляції між національністю і релігією, важко порахувати, скільки православних чи протестантів, євреїв чи мусульман покидає Україну.

Проте і в минулому, і тепер, українці, які опинились за кордоном, постають перед небезпеками втратити свою релігійну чи конфесійну належність, розчинитися в

духовно-релігійному полі чужої держави. Зрозуміло, що ситуація перших переселенців, які починали з нуля будувати свої церкви, а отже і плекати свою релігійну ідентичність, істотно відрізняється від нинішніх мігрантів, які приїжджають в інші країни, де релігійне життя взагалі, а українців зокрема добре організоване, де існують церкви різних конфесійних орієнтацій, де налагоджена обрядова, благодійницька і просвітницька діяльність релігійних структур, де зазвичай панують міжнародні принципи свободи віросповідання, де гарантують права віруючим незалежно від їхнього особистого вибору.

З огляду на масовість еміграційного процесу в Україні, коли українці виїжджають мільйонами, можна уявити собі масштабність і глобальність, глибину і різновекторність проблем, перед якими постає церква за кордоном. Церкви у своїй діяльності за кордоном орієнтуються на різних українців. Одна частина – це усталені церковні громади діаспорчан, що існують здавна і тривалий час перебувають під опікою священників, що стали їм рідними, матеріально і духовно підтримують один одного. Хоча і в цих спільнотах виникають проблеми і негаразди, але за довгі роки еміграції українці навчилися їх вирішувати. Проте великою проблемою для церкви стала еміграція так званої четвертої хвилі. На відміну від попередніх хвиль, вона загалом виявилася байдужою як до національних, так і релігійних справ. Ця еміграція за віком, соціальним статусом, освітою, регіонами виїзду є дуже неоднорідною. Ніколи раніше церква не мала справу з такою тотальною бездуховністю українців, що є наслідком безрелігійного виховання і політики державного атеїзму. Якщо раніше церква супроводжувала українських емігрантів в їхніх пошуках місця життя і праці, вони запрошували священників, будували храми, створювали громади, то зараз виявилось, що церква не дуже потрібна сучасним українцям. Загалом нові емігранти не відвідують храми, не живуть церковними приписами, якщо святкують, то тільки Різдво і Великдень, і то – за традицією. Це відбувається через те, що у них не сформована потреба у вірі, у провадженні

релігійного життя. Особливо байдужа до релігійних справ молодь, особливо студентство, як найменш релігієзована частина будь-якого суспільства, зокрема й українського. А оскільки вплив громадян України за кордон відбувається переважно за рахунок студентів (половина українських емігрантів – це молодь у віці до 35 років), то збільшується частка тих, хто навряд чи стане прихожанином українських церков.

Традиційно українською діаспорою опікувалися звичай греко-католицькі і православні священики, яких нині катастрофічно не вистачає. Навіть для греко-католиків це стало неабиякою проблемою. Нині ситуація значно погіршилася. Священики старої генерації поступово відходять, а молодь не дуже налаштована на священниче покликання. Вірні залишаються без духовної опіки. Так, недавно до УПЦ звернулася Антіохійська православна церква на чолі з **митрополитом Мексиканським, Венесуельським, Карибським і всієї Центральної Америки Антонієм** (Шедрауї) із проханням дати священника для української діаспори цього регіону [3]. Зважаючи на те, що значну частину православних віруючих Центральної Америки становлять вихідці з України, то потреба в українському священникові велика. УГКЦ також виділяє священників для опіки вірних в інших країнах, зокрема в Молдові [4].

Проблема **нестачі священників** для діаспорних українців хвилює не тільки церкви, але й громадські організації, зокрема Українська всесвітня координаційна рада (УВКР), що разом з УГКЦ об'єдналась у роботі з мігрантами. Створені навіть регіональні відділення УВКР спеціально для роботи із мігрантами з різних областей України, що покликані розв'язувати конкретні проблеми його мешканців, які виїхали за кордон. Михайло Ратушний, голова УВКР, зазначає, що їх не можна розв'язати тільки силами самих трудових мігрантів, тільки силами УВКР, чи науковими рекомендаціями, "має бути загальнодержавна програма", – зазначає п. Ратушний [5].

Відсутність української держави на міжнародній арені як гаранта прав своїх громадян за кордоном спонукає церкви перебирати на себе деякі державні функції в емігрантських справах, зокрема щодо оформлення документів, дозволів на працю тощо. Саме церква допомагає розв'язувати українські проблеми української діаспори, серед яких чи не найгострішою є проблема збереження батьківської мови, оскільки третя чи навіть уже четверта генерація мігрантів майже не розмовляє українською, навіть у своїх новостворених українських рідинах. Українська мова, постаючи чинником збереження українства за кордоном, потребує державної підтримки і фінансування. УГКЦ, не чекаючи реалізації державної програми підтримки світового українства, вирішила самостійно взятися за врегулювання цієї проблеми. Український католицький університет, наприклад, готуватиме вчителів української мови у Бразилії, де нині проживає майже **500 тис. українців** [6].

Крім загальнонаціональних проблем закордонних українців, пов'язаних зі збереженням національної ідентичності і комфортним перебуванням в іноетнічному середовищі, існують суто релігійні виклики, які хвилюють церкви та їхніх віруючих. Достатньо тривожними є тенденції до латинізації греко-католиків і оросіянення (омосковлення) українських православних. Певно, конфесійно-церковна належність українців чи то до УГКЦ, чи то до УАПЦ не влаштовує ні Рим, ні Москву. Виступаючи у Ватикані, **владика Діонісій** (Ляхович), апостольський візитатор для українців греко-католиків в Італії та Іспанії наголосив, що імміграція є нагодою краще

та глибше зрозуміти релігійну спадщину церков латинського обряду, маючи на увазі зокрема УГКЦ [7]. Водночас, за словами владики Діонісія, у деяких місцях, іноді й несвідомо, із "зрозумілих намагань" інтегрувати мігрантів у соціальний та церковний контексти, у випадку вірних, приналежних до інших церков свого права, ця інтеграція може ставати проблемною, оскільки "може призвести до дуже шкідливого для самих вірних процесу латинізації, що, серед іншого, підтверджують болісні історичні факти, зокрема перехід цих вірних до інших некатолицьких конфесій чи, взагалі, відхід від віри".

З такою позицією солідарний і Глава УГКЦ **Святослав (Шевчук)**, який заявив про неприйнятність церковної асиміляції українців-емігрантів у латинському середовищі [8]. Патріарх Святослав, як представник східного богослов'я, наголосив на необхідності плекання власної духовної спадщини та на душпастирській опіці емігрантів, їхній підтримці, що полягає у збереженні їхньої церковної ідентичності.

Ще у 2010 р. Українська греко-католицька церква зробила документ "Сучасна українська міграція: знак часу, виклик і шанс для утвердження ідентичності Помісної Української Греко-Католицької Церкви" [9], який вважають своєю концепцією й одночасно перспективним планом діяльності церкви із мігрантами. Зазначений документ настільки цілісний, масштабний, системний, структурований, що може стати загальнонаціональним проєктом із консолідації українців за кордоном, до якого бажано долучитися всім церковним, незважаючи на конфесійну належність, державним і громадським структурам, що працюють у цій сфері. Греко-католики надзвичайно активно залучені до врегулювання міграційних проблем. Темою наступного Патріаршого Собору УГКЦ обрана "Еміграція, поселення і глобальна єдність Української Греко-Католицької Церкви". Гаслом Собору, який планують провести у другій половині 2021 р., обрано фразу "Церква є завжди і всюди з тобою" [10].

Загалом українські церкви в минулому успішно виконали свою роль в етнічно-національному та духовному збереженні українців, які проживали в інших країнах. Аналізуючи історичні здобутки і сучасні проблеми українських церков у діаспорі, виявляючи точки дотику і поле співпраці діаспорних вірян з матірніми церквами, можна зробити висновок, що церква усвідомлює сучасні загрози релігійній безпеці українців діаспори. Церкви почали системно працювати в цьому напрямі, щоб забезпечити духовно-релігійну свободу українцям, захистити їхні права і свободи.

Висновок. Українська діаспора нині стоїть перед непростими проблемами, навіть небезпеками, які необхідно конструктивно розв'язувати спільними зусиллями самих українців за кордоном, української держави, церков, усього громадянського суспільства. Серед цих проблем є історичні моменти, що зумовили саме таку конфігурацію діаспорного життя українців, що визначається їхньою кількістю, географією поширення, церковною ідентифікацією. На статус українців за кордоном та стан їхнього діаспорного життя впливають психологічні характеристики народу, соціально-економічні показники та їхні політичні преференції. Однак є обставини суто релігійного характеру. У сучасних умовах суцільної дерелігієзації суспільства, зменшення кількості віруючих серед українців діаспори, секуляризованого характеру останньої хвилі еміграції, цілеспрямованої стратегії неукраїнських релігійних центрів щодо денаціоналізації і деконфесіоналізації українців особливо місію покладено на українські церкви як в Україні, так і за кордоном.

Фактори, що десятиліттями забезпечували ідентичність українства за кордоном (мова, культура, церковні традиції, східний обряд тощо), перебувають у полі уваги відповідальних представників діаспори, які, усвідомлюючи названі релігійні небезпеки, утримують українців від повної асиміляції в іноетнічному середовищі. Вихід вбачаємо у віднайденні балансу між двома парадигмами розвитку, перед якими постають усі народи: зберегти унікальність етнорелігійної самості українців і водночас забезпечити її повноправне існування в універсальній вселенській культурі. Українці мають вижити як самоцінна частина глобального людства, як складовий елемент світового українства, як громадяни відповідної держави і суспільства.

Список використаних джерел

1. Волік Н. В. Становлення і розвиток Української католицької церкви в Канаді (кінець XIX – друга половина XX ст. : дис. ... канд. іст. наук за спец. 09.00.11 – релігієзнавство / Волік Надія Володимирівна. – Острог, 2020. – 230 с.
2. Бабинський А. Б. Патріархальний рух в середовищі українських греко-католиків у діаспорі (1964–1989 рр.) : дис. ... д-ра філософії за спец. 041 – богослов'я / Бабинський Анатолій Богданович. – Л., 2020. – 370 с.
3. Митрополит з Центральної Америки просить главу УПЦ надати священника для української діаспори [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/18388-mitropolit-centralnoyi-ameriki-prosit-glavu-upc-nadati-svyashhenika-dlya-ukrayinskoyi-diaspori.html.
4. Глава УГКЦ висвятив церковнослужителів для Молдови [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/19107-glava-ugkc-visvyativ-cerkovnosluzhriteliv-dlya-moldovi.html.
5. Українська всевітня координаційна рада (УВКР) разом з УГКЦ об'єдналися у праці з мігрантами [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/15190-ukrayinska-vseshitnya-koordinacijna-rada-uvkr-razom-z-ugkc-obyednalis-u-praci-z-migrantami.html.
6. Український католицький університет готуватиме вчителів української мови в Бразилії [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/news/foreign_news/17872-ukrayinskij-katolickij-universitet-gotuvatime-vchiteliv-ukrayinskoyi-movi-v-braziliji.html.
7. Єпископ УГКЦ Діонісій під час Синоду єпископів у Римі: "Інтеграція не означає латинізація" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/18773-yepiskop-ugkc-dionisij-pid-chas-sinodu-yepiskopiv-u-rimi-integraciya-ne-oznachaye-latinizaciya.html.
8. Глава УГКЦ заявив про неприйнятність церковної асиміляції українців-емігрантів у латинському середовищі [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/20305-glava-ugkc-zayaviv-pro-neprijnyatnist-cerkovnoyi-asimilyaciyi-ukrayinciv-emigrativ-u-latinskomu-seredovishhi.html.

9. "Сучасна українська міграція: знак часу, виклик і шанс для утвердження ідентичності Помісної Української Греко-Католицької Церкви" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://ugcc.kiev.ua/blog/suchasna-ukrajinska-mihratsiya-znak-chasu-vykyk-i-shans-dlya-utverdzhennya-identychnosti-pomisnoyi-ukrajinskoi-hreko-katolytskoi-tserkvy>.
10. Глава УГКЦ оголосив нову стратегію і тему Патріаршого Собору 2020 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://risu.ua/glava-ugkc-ogolosiv-novu-strategiyu-i-temu-patriarshogo-soboru-2020-roku_n100753.

References

1. Volik Nadiya Volodymyrivna. Formation and development of the Ukrainian Catholic Church in Canada (end of the XIX – second half of the XX century: dissertation for the degree of candidate of historical sciences in the specialty 09.00.11 – religious studies. Ostrog, 2020. 230 p.
2. Babynskiy Anatolii Bogdanovych. Patriarchal movement among Ukrainian Greek Catholics in the diaspora (1964-1989): dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 041 – theology. Lviv, 2020. 370 p.
3. The Metropolitan of Central America asks the head of the UOC to provide a priest for the Ukrainian diaspora. URL : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/18388-mitropolit-z-centralnoyi-ameriki-prosit-glavu-upc-nadati-svyashhenika-dlya-ukrayinskoyi-diaspori.html.
4. The head of the UGCC ordained clergy for Moldova. URL : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/19107-glava-ugkc-visvyativ-cerkovnosluzhriteliv-dlya-moldovi.html.
5. The Ukrainian World Coordination Council (UWCC) together with the UGCC united in work with migrants. URL : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/15190-ukrayinska-vseshitnya-koordinacijna-rada-uvkr-razom-z-ugkc-obyednalis-u-praci-z-migrantami.html.
6. Ukrainian Catholic University will train Ukrainian language teachers in Brazil. URL : http://www.religion.in.ua/news/foreign_news/17872-ukrayinskij-katolickij-universitet-gotuvatime-vchiteliv-ukrayinskoyi-movi-v-braziliji.html.
7. Bishop Dionysius of the UGCC during the Synod of Bishops in Rome: "Integration does not mean Latinization". URL : http://www.religion.in.ua/news/foreign_news/18773-ukrayinskij-katolickij-universitet-gotuvatime-vchiteliv-ukrayinskoyi-movi-v-braziliji.html.
8. The head of the UGCC declared the inadmissibility of the church assimilation of Ukrainian emigrants in the Latin environment. URL : http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/20305-glava-ugkc-zayaviv-pro-neprijnyatnist-cerkovnoyi-asimilyaciyi-ukrayinciv-emigrativ-u-latinskomu-seredovishhi.html.
9. Modern Ukrainian migration: a sign of the times, a challenge and a chance to assert the identity of the Local Ukrainian Greek Catholic Church. URL : <https://ugcc.kiev.ua/blog/suchasna-ukrajinska-mihratsiya-znak-chasu-vykyk-i-shans-dlya-utverdzhennya-identychnosti-pomisnoyi-ukrajinskoi-hreko-katolytskoi-tserkvy>.
10. The head of the UGCC announced a new strategy and theme of the Patriarchal Council of 2020. URL : https://risu.ua/glava-ugkc-ogolosiv-novu-strategiyu-i-temu-patriarshogo-soboru-2020-roku_n100753.

Надійшла до редколегії 03.11.20

Г. Д. Филипович, соискатель

Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев, Украина

СОВРЕМЕННЫЕ УГРОЗЫ РЕЛИГИОЗНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ УКРАИНЦЕВ ДИАСПОРЫ

Посвящено проблеме безопасности, сопряженной с угрозами, перед которыми стоят украинцы в диаспоре в наше время. Кроме глобальных вызовов (экологические, энергетические, финансовые, ресурсные, миграционные и т. д.), существуют угрозы для духовной и религиозной жизни человечества, в том числе и украинцев. Масштабная секуляризация и дегуманизация мира опасна для всех. Люди оказались перед угрозой потери своей культурной, этнонациональной и религиозной идентичности. Особенно эти процессы угрожающие для тех, кто проживает за пределами страны своего происхождения, в диаспоре, где связь с материнской землей стремительно теряется. Проанализированы проблемы, которые переживает нынешняя украинская диаспора, а именно: 1) исторические проблемы, тянущиеся со времен первой волны эмиграции и которые только усилены во время второй, третьей и четвертой; 2) психологические, зависящие от национального характера украинцев; 3) социально-экономические, определяющие общественный статус членов диаспоры; 4) политические, обостряющие неоднородность украинской диаспорной среды; 5) культурные, которые с одной стороны обеспечивают вхождение украинцев в глобальную культуру, а с другой – сохраняют их как относительно автономную этническую группу. Но существуют и религиозные вызовы, связанные с общей дерелигиозацией современного общества. Секуляризованные украинцы мигрируют из Украины, где они не были приобщены к религиозным традициям и воспитывались в соответствующем нерелигиозном духе, не становятся прихожанами украинских церквей за рубежом. Число верующих украинцев в диаспоре постоянно уменьшается. Кроме того, русские православные структуры, действующие за рубежом России, активно перетягивают украинцев в свои общины, размывая собственно украинскую идентичность. Испытывают денационализацию и деконфессионализацию украинские греко-католики. В протестантских церквях, объединяющих верующих эмигрантов из бывших республик СССР, преобладает русский компонент, влияющий на первоначальную этнорелигиозную идентичность украинцев. Во всей своей совокупности эти опасности ставят перед украинцами диаспоры вопрос экзистенциального характера – выживут ли украинцы в диаспоре как самоценная часть глобального человечества, как составной элемент мирового украинства, как граждане соответствующего государства и члены гражданского общества.

Ключевые слова: украинцы, диаспора, религиозная безопасность, угрозы, диаспорная религиозность, идентичность.

Georgii Danylovych Fylypovych, Applicant
Hryhorii Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

MODERN THREATS TO THE RELIGIOUS SECURITY OF UKRAINIANS IN THE DIASPORA

The article is devoted to the problem of dangers faced by Ukrainians in the diaspora today. In addition to global challenges (environmental, energy, financial, resource, migration, etc.), there are specific threats to the spiritual and religious life of mankind, including and Ukrainians. Large-scale secularization and dehumanization of the world is dangerous for everyone. People are at risk of losing their cultural, ethno-national and religious identity. These processes are especially threatening for those who living outside their country of origin, in the diaspora, where the connection with the motherland is rapidly lost. The author analyzes the problems experienced by the current Ukrainian diaspora. Among them are 1) historical problems that date back to the first wave of emigration, which were only exacerbated during the next, second, third and fourth; 2) psychological, which are determined by the nature of Ukrainians; 3) socio-economic, which determine the social status of members of the diaspora; 4) political, exacerbating the heterogeneity of the Ukrainian diaspora environment; 5) cultural, which on the one hand ensure the entry of Ukrainians into global culture, and on the other – preserve them as a relatively autonomous ethnic group. But there are also religious challenges associated with the general dereligiousization of modern society. Secularized Ukrainians who migrate from Ukraine, where they have not been attached to religious traditions and have been brought up in a non-religious spirit, do not become members of Ukrainian churches abroad. The number of Ukrainian believers in the diaspora is declining. In addition, Russian Orthodox structures operating outside Russia are actively dragging Ukrainians into their communities, eroding their own Ukrainian identity. Ukrainian Greek Catholics are being denationalized and deconfessionalized too. The Protestant churches, which unite religious emigrants from the former Soviet republics, are dominated by the Russian component, which influences the original ethno-religious identity of Ukrainians. Taken together, these dangers pose a question of existential importance to Ukrainians in the diaspora – whether Ukrainians in the diaspora will survive as a valuable part of global humanity, as an integral element of World's Ukrainians, as the citizens of the respective state and the members of civil society.

Keywords: Ukrainians, diaspora, religious security, threats, diaspora religiosity, identity.

UDC 327
DOI: 10.17721/sophia.2020.16.9

I. V. Shavrina, PhD, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
ORCID: 0000-0001-8533-6256
e-mail: Shavrina_irina@ukr.net

ACTIVITIES OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS UNDER THE COVID-19 PANDEMIC SPREAD

The article analyzes the response of religious organizations to the COVID-19 pandemic. The coronavirus pandemic has had a significant impact on the global confessional community. Many churches and denominations have faced direct restrictions on their activities.

The author concludes that in each country these restrictions are localized and feature varying degrees of flexibility, depending on the current situation. The reaction of confessions to the corresponding restrictions and lockdowns varies as well: from understanding and collaboration with the authorities to manifesting disobedience and deliberate violation of the lockdown regulations.

The spread of the pneumotropic virus prompted religious organizations to widely implement new forms of communication with their followers. A current trend is a so-called "accelerated digitalization": communication of churches with the believers and of the latter among themselves through online technologies. This will undoubtedly make religious organizations to reconsider their established traditional forms of spiritual and cult activity going forward.

Facing the crisis situation under the fight against the coronavirus, religious organizations were able to sacrifice the most important aspect: mass public worships, which are a basic life need for believers of any confession and religion. For most of them, this constraint became a test for their general strength since the absence of joint onsite worships means the disunity of members of religious communities, the termination of the activities of individual parishes, as well as the loss of part of their income.

The religious organizations' involvement in countering the spread of the virus has shown that they are not archaic and are capable of responding to social challenges. For many of them, especially for the Orthodox ones, the crisis has posed an acute issue of developing new forms of the Christian mission and attracting the population to the church. In many countries, the pandemic has helped the development of an interfaith dialogue. The social changes caused by the coronavirus pandemic have exacerbated existing issues and accelerated the processes that have already been taking place in the internal church life.

Keywords: state-church relations, religious legislation, pandemic, coronavirus (COVID-19), Orthodoxy, Catholicism.

The COVID-19 virus spread around the globe has forced unprecedented large-scale security measures to be implemented. The restrictions touched even an area that is not always regulated by the state: religion. Unlike the secular authorities, the church in Europe has accumulated centuries-long experience in dealing with epidemics. Historically, a spread of infections triggered the emergence of a number of church hospitals, monasteries, and orders. For example, the term *lazaretto*, or *lazaret*, corresponding in current meaning to the infirmary, originated as a reference to a quarantine station for maritime travelers associated in its origin with the Catholic Order of St. Lazarus. The Vatican also used epidemics to remind the believers of pestilence as a punishment for sins and of the upcoming apocalypse. Along with helping people and organizing the first hospitals in the monasteries, the church collected large donations in difficult times (many epidemics lasted for decades).

Orthodox churches usually acted in accordance with the instructions of the authorities, with priests visiting hospi-

tals, prayers services being organized, and churches closing in extraordinary cases. Later, observing the spread of diseases, people realized that they spread from person to person, from village to village, and from city to city. The first references to the prohibition for priests to come to the sick people during epidemics dates back to the beginning of the XV century. People realized that restrictive measures – quarantines – were the only rescue. Lockdowns of cities and places of mass congregation, retention of merchant ships in the ports, and closure of churches are the measures that have been developed over humankind's entire multi-centuries history.

The 2020 coronavirus pandemic has become a challenge for many churches and their ability to be useful to society and the state when secular state and local officials ceased to pay attention to the specific interests of believers and clergy.

The article aims to analyze the reaction of religious organizations and Christian churches in Europe to the 2020 coronavirus (COVID-19) pandemic.

The coronavirus pandemic has had a significant impact on the global confessional community. Many churches and denominations have faced direct restrictions on their activities. In each country, these restrictions have their own specifics and are featured by a varying degree of flexibility, depending on the current situation. The confessions' reaction to the corresponding restriction varies as well: from understanding and collaboration with the authorities to manifesting disobedience and deliberate violation of the lockdown regulations.

The pneumotropic virus's spread prompted religious organizations to start a large-scale implementation of new forms of communication with their followers. A currently growing trend is a so-called "accelerated digitalization": communication of churches with believers and of the latter among themselves via online technologies. This will undoubtedly foster religious organizations to reconsider the established traditional forms of spiritual and cult activity going forward.

The current pandemic has also presented the churches of the world with a difficult dilemma: to take care of the believers' health or, notwithstanding anything, to stay true to established traditions.

While the European Union countries are closing their internal borders and airline traffic as well as is human communication in general is being disrupted due to the lockdowns, religious organizations serve as an example of solidarity and openness in the fight against the COVID-19 pandemic. Christian churches have proved themselves to be an active part of civil society. Most of them promptly and actively responded to the critical situation that has developed in a number of the European countries (primarily in Italy, Germany, Spain, and the UK). Firstly, the churches have shown their importance for the society and solution of its social problems. Secondly, it turned out that church activity is, in fact, one of the cornerstones of the European unity, and Christianity is the "soul of Europe". The religious organizations' social service has long crossed their traditional boundaries and became a basis for their new social and political role in the European society.

Under the coronavirus crisis, representatives of various churches have proposed their own versions of maintaining the European solidarity.

Following the World Health Organization's (WHO) declaration of a pandemic, the European Commission issued its recommendations to fight the virus. In particular, they suggested closing religious sites, including churches, and suspending all public religious events [1]. The restrictions introduced by different countries due to the spread of the COVID-19 pandemic also affected the activities of the confessions. The purpose of such restrictions is to prevent mass gatherings and congregation of people that is a direct consequence of the religious organizations' cult practice. These include mass church services, prayer meetings, festive, memorial, and ritual actions, etc. The lockdown measures' strictness in each country was determined by a number of factors: the number of infected, the rate of spread of the coronavirus, the religiosity of the population, the proximity of important religious holidays, the political regime, the reliance on other countries' experience, as well as the WHO recommendations.

The Conference of European Churches, which brings together dozens of organizations of different confessions, announced the cancelation of all meetings and events. The European churches have called for joint prayer and reflection. As noted in the statement, the crisis prompts one think

about new opportunities as well as "the state of our world, the priorities of our governments and the global economy, as well as on our own personal and spiritual lives" [2].

The Commission of the Episcopates of the European Union and the Conference of European Churches, in a declaration dated April 2, 2020, praised the actions of Europeans during the crisis and called on politicians to work "in a spirit of empathy and democracy". It is noteworthy that these are the "common European values" that act as a special value in the statements of church associations [3].

The Catholic Church was one of the first to take measures similar to those taken by the secular authorities.

Pope Francis was the first one to set an example for believers: he switched to a remote worship service and a virtual reception of pilgrims. The Vatican closed for tourists St. Peter's Square and Cathedral, as well as the Sistine Chapel. Further, the Apostolic Penitentiary issued a decree according to which believers (in particular, those sick with coronavirus and medical workers) can receive an indulgence remotely. For an isolated patient with the coronavirus, an indulgence is to be received by reading the Creed, the Lord's Prayer, the prayer to the Blessed Virgin Mary, as well as studying the Bible for half an hour.

In Germany, France, Italy, and other European countries, churches immediately took emergency measures to suspend mass worships and church services. The Chairman of the German Bishops' Conference (Bishop Georg Baetzing), the Chairman of the Council of the Evangelical Church in Germany (Bishop Heinrich Bedford-Strohm), and the head of the Orthodox Episcopal Assembly in Germany (Metropolitan Augustine of Germany) issued a joint appeal entitled "Assistance, Consolation and Hope", in which the confessions' representatives explained why they had to make such a difficult decision to cancel their meetings.

Under such an existential crisis, when boundaries arise even between social institutions, a lot depends on each person. Religious leaders referred to the example of volunteers going shopping for elderly or sick neighbors, or looking after children whose parents have to go to work [4].

Caritas Germany, the Catholic charity organization, created a movement with the hashtag #StayathomeHero calling to set "home records": who will read more books, sit longer in a bathtub or a yoga pose, etc.

Representatives of various Christian denominations, as well as Muslims and Jews, almost unconditionally obeyed even the most drastic requirements of the secular authorities, expressed in a form of orders. The Church of England supported the government's actions as well.

The Orthodox churches in Europe suspended public worship as well. Finnish, Romanian, and Georgian churches took the security measures, including Communion with disposable spoons and prohibition of kissing the icons in churches.

The Orthodox Church of Ukraine (OCU) banned onsite services with parishioners allowing only priests and church ministers to be present in the temple. At the same time, the OCU insists that church services cannot be fully suspended, and temples should remain accessible for individual visits by believers subject to compliance with the lockdown regulations. Metropolitan Epiphanius, the Primate of the OCU, stated that if need be, the Orthodox Church of Ukraine will provide premises for accommodating coronavirus patients. In March, the OCU also reported that they began producing antiseptics, primarily for the most vulnerable categories of the population. The antiseptics are made according to the recipe of the World Health Organization.

The Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) has also announced that it is ready to provide, if necessary, all its temples as hospitals for coronavirus patients. Already in

early March, when the coronavirus spread began in Ukraine, the UGCC allowed its followers to avoid kissing the icons and attending the church services. In addition, the head of the UGCC warned against a negative treatment of those infected with or suspected of having the coronavirus.

The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC-MP) is also ready to give its premises for the possible accommodation of the coronavirus patients "in case of a critical deterioration in the situation, when medical institutions will not be able to hospitalize all the infected people". In addition, all dioceses of the UOC-MP were blessed to participate in measures to counter the spread of the coronavirus. The priority activities were defined as the purchase, sewing, and free distribution of medical masks.

Israel has banned group prayers in public places, including outdoors. The only exception is for the Western Wall: there, the prayer will be held three times per day with the participation of ten people.

Followers of Orthodox Judaism remain a serious issue for the Israeli authorities. Due to a certain lifestyle, they turned out to be the biggest lockdown violators and, subsequently, the carriers of the pneumotropic virus. To restore order among the ultra-Orthodox, not only the police, but also the armed forces had to be involved. Thus, in early April, Israeli troops surrounded the city of Beit Shemesh, effectively laying siege to it: restricting the entry to and exit from the city, sending the infected with coronavirus to hospitals, and taking elderly people to specially equipped hotels. Municipality workers, together with police officers, closed six synagogues in the ultra-religious Beit Shemesh area that regularly violated lockdown requirements. During that, the law enforcement officers used welding machines to "seal" the entrances to the buildings. However, even such drastic measures did not convince all the local residents.

Saudi Arabia called on Muslims to postpone the traditional pilgrimage to Mecca planned for this year. Due to the coronavirus, all mosques in the country, except for Masjid al-Haram in Mecca, have been closed to believers.

It would clearly be strange if churches would have so quickly and easily abandoned worships in temples. In the Christian community, the dissidents, not willing to fully comply with the instructions of the authorities, appeared. At the same time, it is noteworthy that, essentially, no one has been completely ignoring the lockdown regulations. The position of the Patriarchate of Constantinople and the Cypriot and Greek churches is the most definitive for the Orthodox churches: their Synods initially stated that the Communion could not be the way of the coronavirus transmission, but then, nonetheless, urged the followers to temporarily suspend attending the temples.

In Slovakia and Poland, both Catholics and Orthodox Christians did not want to completely suspend church services, but were forced to obey the regulations of the authorities. In Slovakia, Prime Minister Peter Pellegrini has threatened the Orthodox with harsh sanctions. After the introduction of the lockdown, Stanislav Gadetsky, the President of the Polish Episcopal Conference, proposed to increase the number of church worships on Sundays so that the number of attending followers did not exceed the sanitary and epidemiological restrictions and at the same time everyone could attend the temple.

Some strange developments were also observed in the regions of Ukraine. For example, in Vinnytsia, in early March, when the coronavirus spread has already begun in Ukraine, the Moscow Patriarchate organized a procession against the coronavirus, gathering several thousands of people. In Odesa, priests of the UOC-MP traveled around the city in a minibus to rescue Ukraine from the coronavirus. In Berdiansk, Zaporizhia region, priests of the

UOC-MP poured holy water on the streets to remove the virus. And in Zaporizhia, the priests of the UOC-MP flew around the city in helicopter, reading a prayer for a rescue from the disease.

Conclusions. Facing the crisis situation under the fight against the coronavirus, religious organizations were able to sacrifice the most important aspect: mass public worships, which are a basic life need for believers of any confession and religion. For most of them, this constraint became a test for their general strength since the absence of joint onsite worships means the disunity of members of religious communities, the termination of the activities of individual parishes, as well as the loss of part of their income. In many Catholics churches, among almost all Protestants churches in Europe, and to a lesser extent among Orthodox churches, the practice of online donations, which can be made without leaving your house through a website of a religious association, is already widespread.

In general, all religions and confessions can be referred to as law-abiding. Christians, Muslims, and Jews took the necessary measures, according to the recommendations of the national authorities. The attitude towards the organization of church services and the Communion became a kind of test for religious conservativeness in various European countries. Two options were presented to solve this issue under the full or partial lockdowns: a full cancelation of any public gatherings, including church services, and a partial restriction on attending these services with an emphasis on the fact that churches cannot cancel the services altogether since that would contradict their nature and mission.

In Western Europe, mass church services were completely prohibited by the church authorities (e.g., in France and several regions of Italy), while in Eastern Europe, representatives of the churches stated that believers should have the right to pray together (e.g., Catholics in Poland and Orthodox in Ukraine). A separate discussion developed around the attitude to the Communion and the method of organizing it during the fight against the coronavirus. In the Catholic Church, followers receive the Communion only with unleavened bread, which is put in their mouths. In the Orthodox churches, everyone takes the Communion with bread and wine from one spoon and one cup. From a secular point of view, it is obvious that the Orthodox way of the Communion is more dangerous from a hygienic perspective, however, these were the Catholics who imposed a ban on holding mass church services, obeying centralized instructions from the Vatican and the appeals of Pope Francis. Orthodox churches, that are often accused of having close ties with the national authorities of their respective countries, have proved to be more obstinate with regards to the requirements coming from the state authorities.

The religious organizations' involvement in countering the spread of the virus has shown that they are not archaic and are capable of responding to social challenges. For many of them, especially for the Orthodox ones, the crisis has posed an acute issue of developing new forms of the Christian mission and attracting the population to the church. In many countries, the pandemic has helped the development of an interfaith dialogue. The social changes caused by the coronavirus pandemic have exacerbated existing issues and accelerated the processes that have already been taking place in the internal church life.

Список використаних джерел

1. COVID-2019. EU recommendations for community measures. 18 March 2020 [Electronic resource]. – Access mode : http://ec.europa.eu/info/sites/info/files/covid19_eu_recommendations_for_community_measures_v2_1.pdf.
2. COVID-19: CEC calls on churches to stay united in prayers. March 20, 2020 [Electronic resource]. – Access mode : <https://www.ceceurope.org/covid-19-cec-calls-on-churches-to-stay-united-in-prayers>.

3. Європейські Церкви: солідарність перед лицем загрози Covid-19. Радіо Ватикану. Українська редакція. 02/04/2020 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.vaticannews.va/ru/church/news/2020-04/evropeiskie-cerkvi-solidarnost-pered-licom-ugrozy-covid-19.html>.

4. "Beistand, Trost und Hoffnung". Ein Wort der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche in Deutschland. Bonn und Hannover, 20.03.2020 [Electronic resource]. – Access mode : <http://www.obkd.de/Presseinformationen/Gemeinsames-Wort%20-%20Beistand,%20Trost%20und%20Hoffnung.pdf>.

5. Релігійні організації в умовах пандемії Covid-19 : інформац.-аналіт. мат. / Національний ін-т стратегічних досліджень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2020-04/relegijni-organizatsii-covid.pdf>.

References

1. COVID-2019. EU recommendations for community measures. 18 March 2020. URL : http://ec.europa.eu/info/sites/in/files/covid19_eu_recommendations_for_community_measures_v2_1.pdf.

2. COVID-19: CEC calls on churches to stay united in prayers. March 20, 2020. URL : <https://www.ceceurope.org/covid-19-cec-calls-on-churches-to-stay-united-in-prayers/>

3. Yevropejs'ki' Czerkvi: soli'darni'st' pered liczem zagrozi Covid-19. Radi'o Vatikanu. Ukrayins'ka redakci'ya. 02/04/2020. URL : <https://www.vaticannews.va/ru/church/news/2020-04/evropeiskie-cerkvi-solidarnost-pered-licom-ugrozy-covid-19.html>

4. "Beistand, Trost und Hoffnung". Ein Wort der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche in Deutschland. Bonn und Hannover, 20.03.2020. URL : <http://www.obkd.de/Presseinformationen/Gemeinsames-Wort%20-%20Beistand,%20Trost%20und%20Hoffnung.pdf>.

5. Reli'gi'jni' organi'zaczi'yi v umovakh pandemi'yi Covid-19. I'nformaczi'jno-analitichnij materi'al. Naczi'onal'nij i'nstitut strategi'chnikh dosli'dzhen'. URL : <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2020-04/relegijni-organizatsii-covid.pdf>.

Надійшла до редколегії 29.10.20

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

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДІЯЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УМОВАХ ПОШИРЕННЯ КОРОНАВІРУСНОЇ ІНФЕКЦІЇ

Здійснено огляд ставлення релігійних організацій до пандемії коронавірусної інфекції COVID-19. Дослідження проблеми дозволяє зробити висновок про варіативність реакції різних конфесій на відповідні обмеження в кожній окремій країні.

Поширення пневмотропного вірусу спонукало релігійні організації до масштабного впровадження нових форм комунікації зі своїми послідовниками. Сучасною тенденцією є спілкування церков із віруючими і віруючих між собою за допомогою інтернет-технологій. Це, безсумнівно, змусить релігійні організації переглянути свої усталені традиційні форми духовної та культової діяльності в майбутньому.

Ключові слова: державно-церковні відносини, релігійне законодавство, пандемія, коронавірус (COVID-19), православ'я, католицизм.

И. В. Шаврина, канд. филос. наук, доц.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В УСЛОВИЯХ РАСПРОСТРАНЕНИЯ КОРОНАВИРУСНОЙ ИНФЕКЦИИ

Проанализировано деятельность религиозных организаций в условиях пандемии коронавирусной инфекции COVID-19. Исследование проблемы позволяет сделать вывод о вариативности реакции различных конфессий на соответствующие ограничения в каждой отдельной стране.

Распространение пневмотропного вируса побудило религиозные организации к масштабной имплементации новых форм коммуникации со своими последователями. Современной тенденцией является общение церквей с верующими и верующих между собой с помощью интернет-технологий. Это, несомненно, заставит религиозные организации пересмотреть свои устоявшиеся традиционные формы духовной и культовой деятельности в будущем.

Ключевые слова: государственно-церковные отношения, религиозное законодательство, пандемия, коронавирус (COVID-19), православие, католицизм.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 7.046.1:165.191 (38)
DOI: 10.17721/sophia.2020.16.10

К. А. Іванова, д-р філос. наук, проф.
Національний фармацевтичний університет, Харків, Україна
ORCID: 0000-0002-6397-5513
e-mail: karo1959iva@gmail.com

О. К. Садовніков, канд. філос. наук, доц.
Національний фармацевтичний університет, Харків, Україна
ORCID: 0000-0002-0216-3183
e-mail: sadovnikovok@ukr.net

Я. В. Балабай, канд. іст. наук, доц.
Національний фармацевтичний університет, Харків, Україна
ORCID: 0000-0003-0817-5203
e-mail: yanabalabay@gmail.com

МІФІЧНЕ СЛОВО ТА МІФ У ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ АНТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

Досліджено поняття міфу та його смислове навантаження згідно з давньогрецькою інтерпретацією. Проаналізовано зміст й ознаки міфу, варіації його наукового ужитку. З'ясовано сутність самого міфу для людини в період трансформації мислення від образного до понятійного, а також смисли, що використовували при вживанні слів "міф", "логос" й "епос". Простежено еволюцію поняття "міф" у давньогрецькому суспільстві. Якщо в архаїчному світосприйнятті міф виконував у свідомості домінуючу роль, то під час розвитку абстрактно-логічного мислення міф було витіснено, а його функції поступово переходили до релігії і філософії. Підкреслено, що, зрештою, міф розв'язував первинне завдання – пояснення, створював передумови для тлумачення і відкривав шлях для побудови нових ліній мислення, що розгорталися на засадах релігійного, наукового або філософського світоглядів.

Ключові слова: міф, логос, епос, міфічне слово, свідомість.

Розгляд міфу і міфології слід розпочати зі з'ясування самого об'єкта дослідження. А саме, з розуміння того, що мають на увазі під словом "міф" і "міфологія". Натепер існує величезна кількість інтерпретацій розуміння і пояснення як самих слів "міф" і "міфологія", так і смислових особливостей, що до них вкладають. Це різноманіття пояснюють тим, що міф і міфологію піддавали рефлексії у філософських, культурологічних, релігієзнавчих, соціологічних, літературознавчих та інших дослідженнях, які ставили різноманітні завдання і цілі, використовуючи різні методологічні підходи. Різні дослідницькі аспекти дали можливість міфу і міфології постати в різних ракурсах, висвітлити грані і нюанси онтологічних, гносеологічних, соціальних і культурних складових, але, водночас, зберегли завдання комплексного розуміння міфу і міфології як соціального явища.

Поняття "міф" використовують досить часто, його можна сприймати в різних сенсах. Саме поняття слід розглядати як єдність трьох основних ознак: зміст поняття, обсяг поняття і термін. Під змістом слова "міф" зазвичай мають на увазі систему уявлень, пов'язаних із зазначеним поняттям і розкривають властивості, що у ньому містяться. Обсяг поняття розуміють як певну безліч, яку можна позначати зазначеним поняттям. Під терміном слід розуміти саме слово, що позначає поняття. А це означає, що термін має великий обсяг, який вимагає прояснення в конкретних умовах його застосування, що і пов'язане з необхідністю уточнення змісту поняття, як у конкретних випадках, так і для розуміння загального значення самого поняття. Для цього в конкретних дослідженнях застосовують дефініцію, як логічну операцію, що розкриває зміст за допомогою опису істотних і характерних ознак. Для підтвердження можна згадати висловлювання К. Леві-Строса: "Поняття "міф" – це категорія нашого мислення, довільно використовувана нами, щоб об'єднати під одним і тим же терміном

спроби пояснити природні феномени, творіння усної літератури, філософські побудови і випадки виникнення лінгвістичних процесів у свідомості суб'єкта" [4, с. 45]. Варіації уживання поняття "міф" залежать від різної смислової наповненості і контекстного вживання, у діапазоні від "вимислу", "ілюзії" до "священної традиції, першородного одкровення".

Використовуючи етимологію (грец. "Ετιμος – істинний, правильний, вірний і λόγος – судження), зробимо спробу визначити первісне значення слова "міф", а надалі його трансформації у процесі використання. Слово "міф" має індоєвропейський корінь meudh-, tudh-, що означає "піклуватися про щось", "мати на увазі щось", "пристрасно бажати чогось". Так визначає етимологічне значення міфу В. Найдиш, посилаючись на Дж. Покотило [5, с. 12]. Зазначені початкові смислові навантаження слова міф трансформувалися у давньогрецькій мові, а згодом набули широкого використання і в інших мовах.

У ранній давньогрецькій культурі слово "μῦθος" означало "мова", "слово", але його могли сприймати й у значенні "рада", "розповідь", "переказ", "сказання", "задум", "мова", "розмова", "бесіда", "вказівка", "план", "звістка", "зміст" і, нарешті, "міф". Така строкатість значень виникла не випадково, оскільки для раннього грецького суспільства слово більше належало до образного, ніж до понятійного мислення. Міф був частиною єдиного сакрального явища, слово-розповідь не відокремлювали від ритуалу, містерії або емоцій виконавця чи глядача.

Міф існував як живе слово, міф переживали, і це переживання визначало сутність самого міфу для людини у період трансформації мислення від образного до понятійного. Більше того, людина стародавньої доби не відокремлювала себе від суспільства, а суспільство від природи і космічних сил, втіленням яких були різноманітні і численні боги. Світ був єдиний, єдиним було його сприйняття й позначення. Міфи про богів та їхні звершення

були словом про природу у світі загалом, у тій формі, у якій свідомість була здатною сприймати таке слово, тобто в інтеграції чуттєво-емоційного й абстрактного.

Зрозуміло, що не кожне слово ставало міфологічним, міф мав певний сакральний сенс, і це відрізняло його від інших слів й оповідань. Міф відрізнявся від епосу, грецькою "епос" – (ἔπος) так само означало "слово". Міф відрізнявся від логосу (λόγος – logos), його так само перекладали як "слово", але він мав ще кілька основних значень: мова, бесіда, слух, красномовство, розум, думка, учення, причина як підстава для роздумів, рахунок, повага, стосунок. Для кожного із цих видів слова існувало власне лексичне навантаження і безліч відтінків, які сприймали носії мови, але згодом, особливо при входженні до європейської культури у ролі термінів, їхні смислові особливості згладжувалися, а іноді навіть замінювалися. Проте в ранній грецькій філософії відобразились більш-менш стійкі смисли, які використовували при вживанні слів "міф", "логос" й "епос".

За допомогою слова "міф" передавали те, що мало характер учення, а "міф" сприймали як форму, у якій зазначене вчення було виражене. "Міф" використовували, коли необхідно було підтвердити існування чогось невідомого або того, що неможливо було перевірити, але до цього невідомого існує довіра, що спирається на переказ. Слово "логос" застосовували для позначення узагальненого слова, породженого розумом, як посвячене слово, яке не стосувалося людини, ані будь-чого матеріального, але належало до вищого, метафізичного. Слово "епос" розуміли як об'єктивну метричну розповідь, де допускається поетична ілюзія, може бути навіть доцільний обман, алогічність, водночас завуальовані для досягнення приємного здивування.

Смислове навантаження, що має місце при усвідомленні відмінностей "слова", його місця в житті і мисленні людини, пов'язане з трансформаціями і розвитком мислення людини. В архаїчну добу у вжитку частіше фігурувало слово "міф", що пов'язували зі слабким відмежуванням абстрактного мислення від образного. Саме слово відмежовували від способу, при позначенні того, що виходило за межі буденності та матеріального світу.

У гомерівському циклі слово "μῦθος" (міф) фігурує п'ять разів в "Іліаді" і чотирнадцять разів в "Одіссей", його використовують як здобуте людиною знання, як слово, що передірає певні події, звернене до людей. За доби появи і становлення філософії, що пов'язують з осьовим часом і переходом до раціоналізованого мислення, слово "μῦθος" витісняє слово "λόγος", водночас міф використовують у розумінні: знання, сформованого у слові; знання, що базується на традиції й існує як неперевірене, і не потребує перевірки; знання, що є альтернативою здобутому людиною знанню за допомогою мислення.

Смислові відмінності слова "λόγος" (логос) досить яскраво відображені у працях Геракліта. У фрагменті F 50 Геракліт зазначає: "Слухаючи не моє <думку>, але саме Вислів (Логос), <справедливо> погодитися, що Мудре – визнати Єдиним все і вся" [3, с. 185]. У Геракліта міф і логос зближуються у смисловому визначенні, але відмінність полягає у тому, що логос виявляється не як певне інтуїтивне знання, а як знання вищого порядку, як знання, що робить людину мудрою і відкривається людині через органи чуття. У фрагменті F 107В читаємо: "Оскільки [/ коли] ми спілкуємося з його (логосу) пам'яттю, <остільки> ми говоримо правду, а якщо [/ коли] ми відокремлюємося, ми помиляємося" [3, с. 176]. І ще у фрагменті D 146: "Людина за своєю природою нерозумна. Її розум (вислів, логос) – поза тілом" [3, с. 194].

У діалозі Платона "Протагор" зустрічаємо: "Але як мені вам це показати: чи за допомогою міфу, який розповідають старі молодим, або ж за допомогою міркування" [6, с. 209]? І далі: "Із цього приводу, Сократ, я вже не міф тобі розповім, а наведу розумну підставу" [6, с. 214]. Схоже зустрічаємо і в Арістотеля, у "Політиці" він зазначає: "Що стосується розповідей і міфів, які доречно слухати в такому віці, то про це слід дбати тим посадовим особам, яких називають педономами" [2, с. 625]. Звертає увагу і фраза із праці "Метафізика": "Утім, ті, хто висловлює свої мудрування у формі міфів, не гідні серйозної уваги; у тих же, хто міркує, вдаючись до доказів, слід шляхом запитань з'ясувати, чому, походячи з одних і тих же початків, одні речі за своєю природою вічні, а інші – минуші" [1, с. 111].

Філософи-стоїки, які розробляли цілісну систему знань про мову і розум, не відриваючи одне від іншого, прагненні осягнути сутність самої думки, сприймали слово як "логос", а слово "міф" у них взагалі було відсутнє, або, принаймні, не дійшло до нас у тих фрагментах, які натеper доступні. Логос сприймали як розумне одухотворення природи, що проявлявся через самого себе, таким чином для вираження і осягнення логосу був необхідний сам логос, що осягається людиною за допомогою логіки, фізики й етики. Проте не слід забувати, що "λόγος", як слово, могли обожнювати і сприймати як Божественне слово, на що звертав увагу О. Потебня [7, с. 158], і що відображено в Торі, у Біблії – Слово з якого почався світ, у вченні стоїків періоду еллінізму – Логос, як світовий порядок, в індуїстській традиції слово Оум – початок усього. У подібній ситуації Логос ставав міфом.

Слово "μῦθος" (міф) і слово "ἔπος" (епос) набули досить стійких відмінностей уже в архаїчну епоху. Особливості епосу, як форми творчості, що відображає героїчні події, були розглянуті у праці В. Проппа. І хоча метою роботи не було виявити відмінні риси міфу й епосу, проте особливості самого епосу допомагають побачити необхідні відмінності. Серед численних властивостей епосу особливо слід зауважити таке: "Епос малює ідеальну дійсність й ідеальних героїв" [8, с. 10]. "Епос" як слово має схильність до об'єктивного опису, використовуючи при цьому речитатив, що схилився у музично-виконавчий бік. Епос не так передає достовірність, як наслідує достовірності. Його завданням є демонстрація деяких важливих подій: міфічних або історичних.

"Міф", "логос" й "епос" як слово передавали не тільки відтінки значення, але, по суті, були наповнені різними смисловими навантаженнями. За давньою традицією під "міфом" розуміли слово, яке відображало реальність явищ природи і соціального життя, в інтуїтивно сприйнятому вигляді, що прагнуло до їхнього пояснення за допомогою образного й асоціативного мислення, формуючи знання, що закріплюють у суспільній свідомості. "Логос" визначав слово, здобуте за допомогою розумової діяльності і шляхом міркувань. "Епос" оспівував і презентував міфічне слово про діяння богів і героїв, а згодом, відокремившись від міфу, став самостійною формою передачі соціально важливих подій. Якщо міфічне слово було більшою мірою орієнтоване на масову свідомість, то логос знайшов своє застосування у філософії, науці й роздумах. Епос формувалася в середовищі рапсодов, аїдів, поетів і драматургів, стаючи загальним надбанням. Епічне слово перейшло до образного осмислення дійсності, проявляючись як результат творчості у фольклорі, трагедії і комедії.

У Стародавній Греції міфічне слово означало дещо важливе для життя, його відтворення і підтримки. Для

міфологічного слова може бути важливим не так сам предмет, про який повідомляють, як те, як це повідомляється, до яких дій спонукає, і, найголовніше, наскільки повідомлене визнають. З огляду на це стає зрозумілим, чому міфічне слово та міфічна розповідь набули широкого спектру смислових навантажень, точніше, не інших смислів, а різного ставлення до висловленого міфічного слова. Прийняття або неприйняття, розуміння або нерозуміння формували ставлення до міфу як до сакрального знання або як до явного вимислу; як до слова, що спрямовує, або як до слова, що відводить людину від правильних дій.

Смислові відтінки, які намагається виявити сучасна людина у слові "міф", почали проявлятися в періоди ослаблення влади міфу при переході від міфу до логосу і за пізнішої доби, коли міф, як сакралізоване слово, протиставляли релігії, науці і філософії. Міфічне слово слабшало перед твердістю релігійних догматів і визначень, перед емпіричними даними науки і перед логікою філософських побудов, що і створювало нове ставлення до міфу і до слова, яким його позначали. Тобто відбувалася необхідна рефлексія, що викликає трансформації смислових значень слова за його широкого використання і в поєднанні з іншими словами, розумовими та мовними актами. Такі ситуації досліджував О. Потебня. Учений вважав: "якщо знаємо, що зміст думки, який позначається мовою, йде від великої кількості окремих чуттєвих сприймань і образів, а звуки мови – від багатьох рефлексій почуття, то не будемо думати, що мова вилупилася з одного кореня, як, за індійським міфом, всесвіт із яйця, але погодимося, що кожне первісне слово було можливістю пізнішого розвитку певного роду значень і граматичних категорій. Утримуючи відмінність між організмом, що має самостійне існування, і словом, що живе тільки в устах людини, можемо скористатися порівнянням первісного слова із зародком: як зерно рослини не є ані лист, ані колір, ані плід, ані все це разом узятє, так і слово спочатку позбавлене певних формальних визначень і не є ані іменником, ані прикметником, ані дієсловом" [7, с. 134].

Зміна смислових навантажень слова "міф" відбувалася у загальному контексті становлення мови, свідомості, творчої діяльності та суспільства. Народжене слово пов'язувалося із самим життям і разом з ним розвивалося та відображало зміни, що відбувалися у свідомості людини за дедалі активнішого усвідомлення навколишнього світу. У найбільш ранні часи, від яких до нашого часу дійшли тільки відлуння міфу, і які можемо спостерігати крізь призму розвитку первісних релігійних вірувань (анімізму, фетишизму, тотемізму, магії тощо), прослідковується взаємодія слова й образу, відтвореного в мистецтві. Первісна творчість спрямовується на закріплення, розуміння і доповнення слова за допомогою первісного живопису, скульптури й інших видів мистецтва, що виводять людину за межі утилітаризму і беруть участь у формуванні розумової діяльності. У міфологічному слові поєдналися первісні вірування, художньо-образне ставлення до світу і початків емпіричних навичок й умінь, що загалом привело до розвитку абстрактного мислення на міфологічній основі, за незначного відокремлення суб'єкта й об'єкта.

У межах грецького суспільства міф проходить складний шлях, що знайшло відображення у смислових визначеннях самого слова. Якщо за часів глибокої архаїки, наприклад, міфічне слово сприймали як отримане сакральне знання, а міф – як здобуту істину, то незабаром ситуація змінилася. Анаксагор, Продик і Антисфен

бачили в міфічному слові таємний сенс, міф ставав іносказанням, у якому була прихована мудрість. Міфічне слово розглядали як алегорію у працях Феагена з Регія, Геракліта, Зенона й особливо у стоїків, міф у зазначеному випадку ставав конкретизацією образу, перекладеного у слово, міф ставав розповіддю, що містила певні відомості, доступні для розуміння, але у прихованій формі. Гесіод і Платон використовували міфічне слово в повчальних і виховних цілях, і міф перетворювався у морально-повчальну розповідь, що служила для спрямування людей у бік чеснот. Водночас міф формували штучно для досягнення певних цілей, як повчальний розділ. Епікур визначав міфологічне слово як частину фантазійного опису ідеального світу, де мешкали боги, неправильно сприйняті більшістю людей. Міфічне слово описувало ілюзії, а міф сприймали як пусте оповідання, що служить, у кращому випадку, для розваги. У такому випадку міф – це вигадка, породжена невіглаством, але що легко сприймається і підтримується людьми, далекими від мудрості і більш схильними до розваг.

Міф, міфічне слово і відтворені ними образи у грецькій традиції піддавали тлумаченню й осмисленню. Індивідуальна і суспільна свідомість прямувала на осягнення того, що криється у міфі. Реалізовували потребу забезпечення точності мислення за допомогою понятійного апарату, що відобразилося в необхідності очищення міфічного слова від індивідуально-образної рефлексії та перетворення його на загальнозрозуміле, скоротивши можливі інтерпретації, сформувавши єдині смислові значення, уписавши до цілісної мовної і світоглядної схеми. Свідомість людини еволюціонувала, і її міфологічна складова брала в цьому безпосередню участь. І якщо в архаїчному світосприйнятті міф виконував у свідомості домінуючу роль, то під час розвитку абстрактно-логічного мислення міф витіснили, а його функції поступово переходили до релігії і філософії. З тією відмінністю, що в релігії плінність і рухома інтерпретація міфу замінювалася догматичним твердженнями і констатацією. А у філософії міфічне слово вимагало логічних обґрунтувань і його визнавали правильним, якщо відшукували обґрунтування. В іншому випадку міф ставав вигадкою, але і в цьому разі його не завжди відхиляли, а могли зберегти як метафору, етичне повчання, початкову ідею, що вимагає подальших роздумів. Арістотель зауважував, що той, хто любить міфи, є в певному значенні філософом, оскільки міф створюють на основі дивного [1, с. 69]. Подив спрямовував мислення до пояснення і розуміння. Міф розв'язував первинне завдання – пояснення, створював передумови для тлумачення і відкривав шлях для побудови нових ліній мислення, що розгорталися на засадах релігійного, наукового або філософського світоглядів. При цьому міф не зникав, він адаптувався в інших формах мислення, стаючи їх частиною, але в новому трансформованому вигляді, зберігаючи свої властивості та функції. Змінювалося ставлення до сприйняття і тлумачення міфу, але сутність міфу зберігали. Через міфічне слово виражали те, що викликало складнощі вираження за допомогою понятійного апарату, який формують за участю догм або логіки.

Сформовані у період античності відносини й понятійні атрибути міфу, перейшли до інших епох, їх використовували в інших мовах, що запозичили грецьке слово "міф". Слово "міф" сприймали в різних відтінках, залежно від ставлення до сенсу того, що передавало міфічне слово. Крім того, межа між міфом й іншими формами оповідань залишалася рухомою. Межі міфу

оформляли переданим і сприйнятим сенсом та надавали видимість у формі притч, казок, легенд, билин, епічних оповідань, які за суттю своєю залишалися тим самим міфом, але, втрачаючи міфічну сакральність, наповнювалися новими смисловими навантаженнями. Притчу орієнтували на моральне повчання, водночас зберігаючи можливість для інтерпретації, часто зводили до фіксованого пояснення. Казки, відриваючись від міфу, зазвичай використовували для розваги, у колі непосвячених або осіб, які не сприймали міф як сакральне й езотеричне знання, інформативність міфу заміщували естетичною привабливістю. Легенда використовувала героїзацію особистості або події, надаючи їм видимість історичності, згладжувала міфічну вигадку і спрямовувала його до реальності, прагнучи вписати події до конкретної історичної ситуації. Епічне сказання схилилося у бік героїчних описів подій минулих часів, об'єднуючи міфи, що втрачають чинність, водночас зберігаючи героїчний дух носіїв міфів.

Отже, вже у грецькій традиції слово "міф" формували як багатозначне поняття з низкою смислових відтінків. Саме слово у меншій мірі розуміли, тоді як у більшій мірі відчували, відображаючи ірраціональні сторони сприйняття людиною світу або його окремих частин, як те, що описують, але яке не вимагає суворої верифікації. Міф визначали не самим словом, а ставленням до переданого ним опису переживань або подій, сформованих у вигляді оповідань, з додаванням емоцій, знаків і символів, поєднуючи вербальні і невербальні засоби передачі інформації.

Список використаних джерел

1. Аристотель. Метафизика : соч. : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.

К. А. Иванова, д-р филос. наук, проф.,
О. К. Садовников, канд филос. наук, доц.,
Я. В. Балабай, канд ист. наук, доц.

Национальный фармацевтический университет, Харьков, Украина

МИФИЧЕСКОЕ СЛОВО И МИФ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Исследовано понятие мифа и его смысловую нагрузку согласно древнегреческой интерпретации. Проанализировано содержание и признаки мифа, вариации его научного применения. Выяснена сущность понятия "миф" для человека в период трансформации мышления от образного к понятийному, а также смысл, закладываемый в употребление слов "миф", "логос" и "эпос". Прослежена эволюция понятия "миф" в древнегреческом обществе. Если в архаическом мировосприятии миф выполнял в сознании доминирующую роль, то при развитии абстрактно-логического мышления миф вытесняли, а его функции постепенно переходили к религии и философии. Подчеркнуто, что, в конце концов, миф решал первичное задание – объяснение, создавал предпосылки для толкования и открывал путь для построения новых линий мышления, которые разворачивались на основе религиозного, научного или философского мировоззрений.

Ключевые слова: миф, логос, эпос, мифическое слово, сознание.

Karina Andriivna Ivanova, Dr Hab., Prof.,
Oleh Kostiantynovych Sadovnikov, PhD, Associate Prof.,
Yana Volodymyrivna Balabay, PhD, Associate Prof.
National University of Pharmacy, Kharkiv, Ukraine

MYTHICAL WORD AND MYTH IN ANCIENT GREEK TRADITION

The term "myth" is a category of our thinking, used to combine the attempts to explain natural phenomena, creations of oral literature, philosophical constructions and cases of linguistic processes in the mind of the subject.

Myth is a living word, myth was experienced, and this experience determined the essence of the myth for man in the period of transformation of thinking from figurative into conceptual. Man of ancient times didn't separate himself from society, both society from nature and cosmos as an embodiment of various and numerous gods.

"Myth" was used to confirm the existence of something unknown or something that couldn't be verified, but there is trust in this unknown, based on translation. "Logos" was used to denote a word generated by mind, as a word referred to some higher, metaphysical one. The word "epic" was understood as an objective metrical narrative, in which a poetic illusion, an appropriate deception, illogicality were allowed.

"Myth", "logos" and "epic" were filled with different semantic meanings.

The semantic nuances in the word "myth" appeared in periods of weakening the power of myth and lately, when myth, as a sacred word, was opposed to religion, science and philosophy. The mythical word weakened by religious dogmas and definitions, empirical data of science and the logic of philosophical constructions, which created a new attitude to the myth and its definition.

According to the Greek tradition the word "myth" was formed as a multifaceted concept with a number of semantic nuances. The word itself was less understood, while more felt, reflecting the irrational aspects of human perception of the world or some parts. The myth was determined not by the word itself, but by the attitude to the description of experiences or events conveyed by him, formed in stories, with the addition of emotions, signs and symbols, combining verbal and nonverbal means of information.

Keywords: myth, logos, epic, mythical word, consciousness.

2. Аристотель. Политика : соч. : в 4 т. : Т. 4 / пер. с древнегреч. под. общ. ред. А. И. Довгатура / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – 830 с.

3. Гераклит Эфесский : все наследие : на языках оригинала и в рус. пер. / крат. изд. подгот. С.Н. Муравьев. – М. : ООО "Ад Маргинем Пресс", 2012. – 416 с.

4. Леви-Строс К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс ; пер. с фр. – М. : Республика, 1999. – 385 с.

5. Найдыш В. М. Мифология : учеб. пособие. / В. М. Найдыш. – М. : КНОРУС, 2010. – 432 с.

6. Платон. Сочинения : в 4 т. : Т. 1 / пер. с древнегреч. под общ. ред. А. Ф. Loseva и В. Ф. Asmusa / Платон. – СПб : Изд-во С.-Петербур. ун-та; "Изд-во Олега Абышко", 2006. – 632 с.

7. Потебня А. А. Слово и миф : Из истории отечественной философской мысли / А. А. Потебня ; сост. А. Л. Топоркова. – М. : Изд-во "Правда", 1989. – 623 с.

8. Пропп В. Я. Русский героический эпос / В. Я. Пропп // Собрание трудов В. Я. Проппа / коммент. ст. Н. А. Криничной ; сост., науч. ред., имен. ук. С. П. Бушкевич. – М. : Изд-во "Лабиринт", 1999. – 640 с.

References

1. Aristotel'. Metafizika. Sochinenija v 4-h t. : T. 1. Moskva : Mysl', 1976. 550 s.

2. Aristotel'. Politika. Sochinenija v 4-h t. : T. 4. / per. s drevnegrech. pod. obshh. red. A. I. Dovgatura. Moskva : Mysl', 1983. – 830 s.

3. Geraklit Jefesskij : vse nasledie : na jazykah originala i v rus. per. / krat. izd. podgot. S. N. Murav'ev. Moskva : ООО "Ad Marginem Press", 2012. 416 s.

4. Levi-Stros K. Pervobytnoe myshlenie / per. s fr. Moskva : Respublika, 1999. 385 s.

5. Najdysh V. M. Mifologija : uchebnoe posobie. Moskva : KNORUS, 2010. 432 s.

6. Platon. Sochinenija v 4-h t. : T. 1. / per. s drevnegrech. pod obshh. red. A. F. Loseva i V. F. Asmusa. Sankt-Peterburg : Izd-vo S.-Peterb. un-ta; "Izd-vo Olega Abyshko", 2006. 632 s.

7. Potebnja A. A. Slovo i mif / Iz istorii otechestvennoj filosofskoj mysli / sost. A. L. Toporkova. Moskva : Izdatel'stvo "Pravda", 1989. 623 s.

8. Propp V. Ja. Russkij geroicheskij jepos / Sobranie trudov V. Ja. Propa / kommentirujushhaja stat'ja N.A. Krinichnoj / sost., nauch. red., imen. uk. S. P. Bushkevich. Moskva : Izdatel'stvo "Labirint", 1999. 640 s.

Надійшла до редколегії 05.12.20

УДК 1(091)
DOI: 10.17721/sophia.2020.16.11

В. Е. Туренко, канд. філос. наук, мол. наук. співроб.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-0572-9119
e-mail: vitali_turenko@ukr.net

ВІЗІЯ ЖІНОК У КОНТЕКСТІ ПОЯВИ І ФУНКЦІОНУВАННЯ ПІФАГОРІЙСЬКОЇ ШКОЛИ

На основі класичних античних джерел і найсучасніших фундаментальних наукових праць досліджено і розкрито специфіку існування жінок у ранній давньогрецькій філософській школі, що заснував Піфагор.

Виділено три ключові причини, що обумовили повноцінне існування жінок нарівні із чоловіками у піфагорійській традиції: соціально-політична, доктринальна і вітальна. Відповідно, такий високий статус жінки для піфагорійців обумовлений не лише певними соціально-політичними умовами Великої Греції, точніше, навіть самого м. Кротон, але й тим, що сам фундатор школи, Піфагор, на відміну від інших ранніх давньогрецьких мислителів, отримав філософське знання саме від жінки, дельфійської піфії Фемістоклеї.

Доведено, що доктринальна причина пов'язана з тим, що сам Піфагор проповідував рівність жінок. Якщо б він проповідував протилежне щодо соціально-політичної ролі жінки у зазначеному географічному регіоні, його б не лише не сприйняли, але навіть і вигнали.

Обґрунтовано, що наявність жінок у цій філософській традиції не є пізньюелліністичною фікцією, а доконаним фактом, з огляду на наявні джерела учнів Арістотеля – Дікеарха й Арістоксена, що свідчать про досить розгалужену систему залучення жінок до функціонування піфагорійства.

Запропоновано авторську дихотомію відомим нам представницям зазначеної філософської школи: псевдоепіграфічна й аграфічна. Відповідно, аграфічні відомі нам лише згадуванням у тих чи інших античних джерел, тоді як про псевдоепіграфічні нам відомо не лише імена, а й збережені праці та листи, що приписані піфагорійським мислителькам.

Ключові слова: піфагорійські жінки, античні філософині, піфагорійська школа, Піфагор, рання давньогрецька філософія, псевдоепіграфічні праці.

Тема жінки у філософії існує стільки, скільки існує сам цей феномен людської культури. З одного боку, людство наче все "згори донизу" експлікувало зазначену проблематику, однак, з іншого боку, жінка у різних її іпостасях і виявах не перестала бути таємницею.

Водночас в античних студіях увагу зосереджено на філософах, тоді як філософинь якщо і згадують, то частіше лише дві особи – Феану і Гіпатію. Утім, досліджувана епоха значно багатша на представниць прекрасної половини людства. І саме розгляд їх напрацювань та здобутків свідчить про непересічне значення як у формуванні, так і взагалі розвитку філософського дискурсу зазначеного історичного періоду.

Піфагорійська школа була першою в історії західної філософії, що активно долучала жінок до своєї діяльності. І хоча Піфагор не був першим античним філософом, у якого були не лише учні, але й учениці, проте саме він упровадив як теоретично, так і практично те, щоб жінки були представлені дійсно нарівні із чоловіками у соціальному житті й у функціонуванні зазначеної філософської школи.

Безперечно, важливим для нас стало залучення оригінальних античних джерел – Геродота [11], Діогена Лаерція [7], Павсанія [16], Плутарха [18], "Фрагментів давньогрецьких істориків" [9], фрагментів Дікеарха [27], Ямвлиха [15]. Водночас наукові напрацювання А. Афонасіної [1], У. Буркерта [6], М. Вейс [26], М. Гаспарова [2], А. Гейзенга [14], Д. Датч [8], В. Жмудь [28, 29], Л. Кейзік [4], І. Нахова [5], К. Пелло [17], С. Померой [19], Д. Редфілда [20], С. Сельтмана [21], Г. Теслефа [24], Ц. Хафмена [13], Д. Шеферд [22], А. Штаделе [23] та інших стали теоретичною основою представленої статті. Утім, зауважимо, що у вітчизняних антикознавчих студіях зазначена тема і досі залишається фактично недослідженою.

Відповідно, мета статті – з'ясувати і проаналізувати сутність та значення жінок у розвитку піфагорійської традиції.

Піфагор і жінки

"Самоський мислитель, як зауважує С. Померой, більше, ніж будь-який інший ранній мислитель, звернув увагу на поліпшення сімейних стосунків. На відміну від Солона, сімейне законодавство якого значною мірою відображало традиційні практики, Піфагор запропонував нові способи створення гармонії у сім'ї. Його програма для повсякденного життя містила поради чоловікам стосовно правильного поводження із дружинами; дружинам про стосунки із чоловіками; дітям про відповідну поведінку щодо батьків; та батькам про правильне харчування та виховання дітей" [19, с. 19].

Безперечно, при розгляді піфагорійських жінок не може не виникнути питання, чому саме у Кротоні таке значення жінок було у функціонуванні цієї філософської школи? Якщо ми згадаємо учениць Фалеса – Клеобуліну та Полігноту, що мали стосунок до міста Мілет, то зазначена локація не так вже і далека від батьківщини Піфагора о. Самос. Відповідно, можна допустити гіпотезу, що Піфагору було відомо про долучення Фалесом жінок до філософської діяльності. Однак усе ж це не мало системного характеру в цій місцевині. Найімовірніше – це все ж було винятком.

Адже, як зазначає С. Сельтман "Іонія асоціюється із сильними жіночими особистостями, такими як коханка Перікла Аспасія Мілетська [Plut. Per. 24.1-2]¹, полководиця Артемісія Галікарнаська (бл.480 р.до н.е. – В. Т.) [Hdt. 7.99] й амазонки, легендарні засновниці Ефесу [Paus. 7.2.7]. Це може привести нас до думки, що в Іонії жінки були більш авторитетними та впливовими, ніж в інших грецьких регіонах. Однак зазначений аргумент усе ж не полишає сумнівів, чи відображають ці факти умови життя звичайних іонійських жінок або їх слід вважати винятковими та поодинокими випадками жіночого авторитету, і, таким чином, чи була роль іонійських жінок такою ж незвично помітною, як і роль піфагорійців" [21, с. 93].

Західні науковці припускають, що піфагорійські жінки були досить шановані на той час, спираючись на таке:

¹ Цитування античних джерел здійснено відповідно до загальноприйнятої міжнародної пагінації.

1. За словами Д. Шеферда, південноіталійські жінки мали вищий соціальний статус, ніж їхні сучасниці у материковій Греції. Причиною цього є те, що вони відіграли ключову роль у взаємодії між місцевими етнічними групами та грецькими поселенцями. Змішані шлюби були для греків плідним способом налагодження відносин з італійським населенням й, отже, злиття з корінною культурою. Це, зі свого боку, сприяло утвердженню соціальної системи Великої Греції та ролі жінок у ній. Громади Південної Італії базували свою стабільність на сімейних зв'язках. Отже, важливість сімейних відносин зумовила і важливість жінок у соціумі [22, с. 200].

2. Можливий вплив феномена "локрійських дів", жінок, які жили у місті Епізефрського Локри на п-ві Калабрія, і, як вважають, користувались унікальною повагою серед своїх співгромадян. Зокрема, статеві відносини із чоловіком лише починалися після укладання шлюбу. Утім, навряд чи жителі Локрії розглядали чоловіків і жінок як рівних, але однозначно те, що жінки мали особливі релігійні права, до яких чоловіки могли отримати доступ, лише одружившись [20, с. 315]. Хоча і можна говорити про близькість способу розуміння жінки в Локрії і Кротоні, проте слід погодитися з К. Пелло, що все ж досить мало ймовірно є вплив першого на другий, оскільки території між собою ворогували [17, с. 26].

На наш погляд те, що жінки мали вагомий статус для піфагорійців обумовлене не лише певними соціально-політичними умовами Великої Греції, точніше навіть самого м. Кротон, але й тим, що сам Піфагор, на відміну від інших ранніх давньогрецьких мислителів, отримав значні етичні знання саме від жінки, дельфійської піфії Фемістоклеї. Безперечно, можна стверджувати, що дельфійська піфія мала величезний авторитет для тогочасного населення античного світу, але все ж саме настанови Фемістоклеї вплинули на формування світогляду і філософсько-етичних переконань Піфагора.

Відповідно, поява самої школи пов'язана не лише з іменем Піфагора, але і її вчительки і наставниці – Фемістоклеї. І не дарма її саму зараховують до піфагорійської традиції, як таку, що навчила і стала предтечею зазначеної філософської школи в античності.

Також те, що жінки мали непересічне значення у формуванні та функціонуванні піфагорійської школи на різних її етапах, на нашу думку, пов'язано з тим, що сам Піфагор проповідував рівність жінок. Якщо б він проповідував протилежне до соціально-політичної ролі жінки у цьому географічному регіоні, його б не лише сприйняли, але навіть і вигнали. Це, до речі, так і відбулося, коли у Кротоні змінилася влада.

Отже, можемо підсумувати: саме в піфагорійській школі найповніше розкрився жіночий потенціал у філософській рефлексії й був обумовлений як зовнішніми, так і внутрішніми факторами. Зовнішнім фактором стало те, що соціально-політичне бачення ролі та значення жінок у м. Кротон реально відрізнялося від більшості інших міст, особливо материкової Греції. Водночас біографічні деталі, а саме навчання Піфагором етиці у жінки, дельфійської піфії, не могли не позначитися на розумінні місця жінки у соціумі та філософській діяльності.

Відповідно, окрім самих філософінь, як зауважує Л. Кейзік: "Піфагор вів своєрідні заняття для жінок, які не були членами союзу, світських жінок. Нині ми могли б сказати, що він проводив щось на кшталт наукового семінару. Робив це у храмі Гери, навчав, як жити, як бути вірною в шлюбі (скидається на те, що у Стародавній Греції із цим були проблеми), про побожність. Мабуть, закінчував свої лекції сентенціями, що стали відомими та збереглися до нашого... Як бачимо, стать не була для піфагорійців обмеженням у доступі до науки.

Поділ відбувався, радше, по лінії друг – чужий, а не чоловіки – жінки" [4, с. 213].

Загалом же іноді виникає дискусія, наскільки істинним є те, що у Піфагора серед його безпосередніх послідовників і після смерті стільки багато жінок. Чи не може це бути фікцією неоплатоніків, оскільки в них самих було достатньо філософінь. На наш погляд, таке твердження має підстави. Адже, хоча ми не маємо прямих свідчень VI–V ст. про піфагорійських жінок, проте вже у IV ст. до н. е. ми вже зустрічаємо згадку про них.

Цікавим є те, що найбільш ранні свідчення про присутність піфагорійок ми зустрічаємо в учнів Стагірита, причому найчастіше в контексті критики зазначеної школи. Відповідно, можемо виокремити свідчення таких перипатетиків як Дікеарх та Арістоксен. Розглянемо кожен із цих випадків окремо.

- Учень Арістотеля, Дікеарх повідомляє, що і жінкам було дозволено вступити до цих інтелектуальних кіл і слухати промови Піфагора [Fr. 33 Werl].

- Арістоксену, який до потрапляння у Лікей був учнем останніх ранніх піфагорійців Фліунта і Ксенофіла, належить на думку більшості дослідників [6, 13, 28, 29] славнозвісний "каталог Ямвлиха", де, зокрема, знаходимо таке: "Πυθαγορίδης δὲ γυναῖκες αἰ ἐπιφανέσταται: Τιμύχα γυνὴ ἢ Μυλλία τοῦ Κροτωνιάτου, Φιλτύς θυγάτηρ Θεόφριος τοῦ Κροτωνιάτου, Βυνδάκου ἀδελφῆ, Ὀκκελῶ καὶ Ἐκκελῶ ἀδελφαὶ Ὀκκέλω καὶ Ὀκκίλω τῶν Λευκανῶν, Χειλῶνις θυγάτηρ Χείλωνος τοῦ Λακεδαιμονίου, Κρατησίκλαια Λάκαινα γυνὴ Κλεάνορος τοῦ Λακεδαιμονίου, Θεανῶ γυνὴ τοῦ Μεταποντίου Βροτίου, Μυῖα γυνὴ Μίλωνος τοῦ Κροτωνιάτου, Λασθένεια Ἀρκάδισσα, Ἀβροτέλεια Ἀβροτέλους θυγάτηρ τοῦ Ταραντίου, Ἐχεκράτεια Φλιασία, Τυρσηνὶς Συβαρίτις, Πεισιρρόδη Ταραντινὶς, Θεάδουσα Λάκαινα, Βοιωτὴ Ἀργεία, Βαβελύκα Ἀργεία, Κλεαίχμα ἀδελφῆ Αὐτοχαρίδα τοῦ Λάκωνος. Αἰ τᾶσαι ἰζ'" (Найвідоміші піфагорійські жінки: Тіміха, дружина Мілона з Кротона; Фільтіда, дочка Теофраста з Кротона; сестра Біндака; Оккело і Еккель (або сестри Оккело й Оккіло), з луканців; Хілоніда, донька лаконця Хілона; лаконянка Кратесіклея, дружина лаконця Клеонора; Теано, дружина Бронтіна з Метапонта; Мія, дружина кротонця Мілона; Ластенія з Аркадії; Габротелія, дочка Габротела з Тарента; Ехекратія із Фліунта; Тірсеніда із Сибариса; Пісіррода з Тарента; лаконянка Теадуса; Бео з Аргоса; Бабеліка з Аргоса; Клеохма, сестра лаконця Автохаріда. Усього: сімнадцять) [VP 148].

До речі, варто зауважити, що німецький дослідник К. Хафмен у статті "Перипатетики про піфагорійців" обґрунтовує положення про те, що Арістоксен і Дікеарх по-різному ставилися до піфагорійської історії, і їхні свідчення повністю обумовлені їхнім особистим ставленням, у першому випадку прихильним, у другому – критичним. Отже, згідно з повідомленнями Дікеарха, перед нами вимальовується образ Піфагора-революціонера, який міг становити загрозу традиційним засадам і сприймався жителями багатьох античних міст з побоюванням [12, с. 258]. Це, на нашу думку, стосувалося і звеличення ролі та значення жінок у соціумі.

Утім, безперечно, що ключовий фактор появи згадування про жінок у зазначеній школі лише у IV ст. до н. е. обумовлений тим, що сам Піфагор особисто нічого в епістолярному сенсі після себе не залишив. Уся його творча спадщина була за допомогою дітей викладена у їхніх складених працях. До речі, примітним також є те, що саме жінкам було доручено передання в письмовому вигляді концепцій і переконань Піфагора, тоді як син його Телавг як і батько теж нічого не писав.

Також важливими є свідчення про значення жінок у Гермиппа, Клеарха із Сол та Тімея Тавромонійського, а

в історика Філохора ми знаходимо взагалі окрему працю "Συναγωγή ηρωίδων ήτοι Πυθαγορείων γυναικῶν" ("Зібрання найбільш відомих піфагорійських жінок") [FGH V328, Fr. 91, nos. 25–26]. До речі, сам Філохор стверджував: причиною її написання служило те, що попередні автори при розгляді піфагорійської традиції ігнорували філософські цієї школи [FGH IIIb]. Дійсно, слід підкреслити, що для тогочасного суспільства таке ставлення до жінок, як у піфагорійців, було досить малоюмовірним, подеколи абсурдним. На підтвердження цього можна навести факт, що вже у V–IV ст. до н. е. були написані дві комедії "Піфагорійка" (давньогрец. Πυθαγορίζουσα) Кратином й Алексідом, що свідчить про кумедність зазначеної ситуації, тобто такого розуміння жінок у піфагорійській традиції [Diog. Laert. VIII 37].

Уже в елліністичну добу завдяки напрацюванням Діогена Лаерція, Ямвліа і Порфирія ми вже більше дізнаємося про специфіку й особливості діяльності жінок у піфагорійському союзі, їхній вплив й основні сюжети, пов'язані з ними. Безперечно є те, що самі ці автори послуговувалися давнішими джерелами, які, найімовірніше, не дійшли до нашого часу, але були відомими безпосередньо за їхнього життя.

Піфагорійські філософині: історія, географія і праці

Якщо проглянути сучасну наукову літературу, присвячену піфагорійству загалом, і філософіям зазначеної школи зокрема, то побачимо, що є два види поділу жінок-філософинь: історичний та географічний. Розглянемо кожен з них детальніше.

Історично виділяють два етапи життя та діяльності жінок відповідно до піфагорійської традиції.

По-перше – це ранні піфагорійські жінки, деякі з яких були взагалі членами родини Піфагора, які проживали в Італії між VI і IV ст. до н. е. і навчалися в самого Піфагора чи в одного з його найближчих учнів.

По-друге – це пізні, нео- та, можливо, псевдопіфагорійські жінки, які проживали у III ст. до н. е. та II ст. н. е. і яким приписують листи та трактати про жіночі чесноти [10]. Точніше, ці тексти написані під жіночими іменами. І все-таки питання, чи насправді саме ці жінки є їхніми авторами, перебуває в центрі жвавої академічної полеміки.

Зі свого боку, С. Померой пропонує географічний поділ щодо піфагорійських філософинь:

1. Західна Греція, італійські (Феано, Міа, Арігнота, Дамо, Абротелія і Піссірода Тарентські, Есара Луканська і Тірсеніда Сібариська).

2. Велика Греція (Фінтіс і Тіміха Спартанські, Ехекратія Фліунтська, Лакодemonські мислительки: Біндака, Хілоніда, Кратесіклея, Теадуса, Клеехма і Ніслеадуса) [19].

До них ми додаємо ще дві групи:

А) Північна Африка (Птолемя Кіренська, Бео і Бабеліка Аргосські).

Б) Невідоме походження і місце діяльності – Мелісса, Родоппа.

Також наш авторський підхід щодо розгляду мислительок зазначеної школи полягає в тому, що ми поділяємо відомих нам піфагорійок відповідно до того, чи дійшли до нас їхні праці (псевдоепіграфи), чи ні. Відповідно, можемо зауважити: щодо більшості піфагорійських філософинь нам відомі лише імена та місце знаходження, або родинна спорідненість. Очевидно, що ці дані нагадують радше надбання усних переказів, що передавали з вуста в вуста як і більшість доктринальних аспектів учення Піфагора. Через це зазначену групу мислительок ми умовно можемо назвати як "аграфічна", оскільки жод-

них згадувань про їхні праці (хоча б назви) чи навіть псевдоепіграфів, які б мали їхні імена, не збереглося. Така назва обумовлена тим, що вітчизняний дослідник О. Литвиненко говорить про Сократа, як такого мислителя, що до нас дійшло лише згадування про його доктрину, хоча збережених праць не було [3, с. 40].

Водночас групу філософинь, під іменами яких дійшли трактати та листи, ми можемо назвати "псевдоепіграфічною", оскільки достеменно невідомо, чи саме ці мислительки їх написали, чи зовсім інші люди. Суперечки щодо цього і досі тривають у науковій літературі, хоча більшість усе ж схиляється до того, що вони пізнього походження, аніж ранні піфагорійки, про яких ми читаємо в античних джерелах.

Характерним є те, що, окрім Феано, Есари та Фінтіс, більшість авторок відома лише завдяки своїм листам. "Дійсно, лист відрізняє стислість змісту, але водночас він наповнений основними думками, викладеними в доступній формі, вираженими досить емоційно і захоплююче. Крім того, якщо жінки і готові були читати, то вже точно не громіздкі філософські трактати. Отже, якщо ми відкинемо таку ймовірність появи піфагорійських листів, то пропустимо важливий історичний момент, а саме боротьбу прихильників античних цінностей з новою вірою (християнською релігією). Звичайно, у цих листах безпосередньо протест не виражений. Проте це і не потрібно було" [1, с. 532].

Утім, науці відомий найбільш ранній збережений рукопис "Гарлеян 5610" (Harleianus 5160), що містить листи п'яти піфагорійок, якого датують часовим проміжком із 1200 р. до початку XIV ст. Потім усі п'ять листів з'являються вже у двадцяти двох рукописах XV–XVI ст., які часто зустрічаються з листами й іншими текстами чоловіків-філософів. Подальше вивчення жіночих листів у цих рукописах показує, що дві менші колекції – колекцію із двох листів (завжди в порядку Меліси до Клеарети і Мії до Філіс [М. М.], і ніколи не один без іншого) і колекцію із трьох листів (завжди в такому порядку: Теано до Евбули, Теано до Нікострата і Теано до Калісто [ЕНК]) найчастіше об'єднують у композитну колекцію із п'яти листів [14, с. 32–33]. Таке об'єднання зазначених листів свідчить як про їх спільний зміст, так і час написання.

Найбільш валідним місцем й оточенням для складання цих листів Штедель вважає елліністичні риторичні школи. Дійсно, на початку II ст. н. е. інтерес до грецької вченості, визнання її джерелом знань привели до відродження риторики і появи великої кількості освітніх установ. У риториці ж одним із методів навчання було наслідування. Яскравим прикладом майстерного наслідування може служити промова, написана Геродом Аттиком, що спонукає спартанців прийти на допомогу фессалійцям проти македонців [23, с. 352]. Водночас Г. Теслеф аргументував дати у III ст. до н. е. для всіх доричних псевдопіфагорійських текстів [24, с. 15], тоді як В. Буркерт виступав за пізніший і ширший діапазон від 150 р. до н. е. до 200 р. н. е., хоча обидва вчені "пішли на компроміс", а саме кінець II ст. до н. е. [6, с. 105].

Таке датування обумовлено тим, що нам достеменно невідомо про існування листів у докласичний період, свідчення пізніших авторів, що жодними аргументами не доведені. З огляду на це саме з настанням еллінізму написання листів "зацікавлювало можливість стилізувати мову і думки великих людей давнини, не вдаючись до пишномовних прийомів декламацій: так були складені листи Фемістокла, у яких він розповідає історію свого вигнання; листи Сократа, де він розповідає про свої сімейні справи; листи Діогена, у яких він навчає своїй кіничній мудрості тощо; риторична форма і філософський зміст поєднувалися в цих листах дуже зручно. Збірники

зазначених фіктивних листів довго вважали справжніми витворами Сократа, Діогена та інших представників сократичних шкіл; встановлення їхньої недійсності у XVIII в. стало епохою в історії філології" [2, с. 49].

Відповідно, ми можемо погодитися з думкою А. Афонасіної, що "підходячи до питання із цього боку, ми дійсно можемо розмістити листи піфагорійських жінок у подібний історичний контекст. Дійсно, в них використовують імена стародавніх авторитетних персонажів, вживають елліністичні слова і вирази, здійснюють спробу зобразити доричний діалект і характер героїв, тобто застосовані ті ж прийоми, що і у випадку з майстерною підробкою Герода Аттика" [1, с. 531].

Водночас не можна не пригадати іншу дослідницю піфагорійських і листів апостольських мужів (пасторських) А. Гейзенга, яка ідентифікує ці листи як "текстологічний ресурс" для моральної освіти жінок. Спробуємо подивитися із цього боку. А. Гейзенга порівнює піфагорійські листи з пасторськими. Останні, на її думку, складені тільки з виховною метою (і не лише жінок), причому піфагорійські листи відрізняються навіть великим оптимізмом у сенсі жіночої освіти [14, с. 30].

Отже, "з огляду на той факт, що для нового християнського вчення лист виконував консолідуючу функцію (необхідність об'єднати християн у всьому світі), можна поширити цю обставину і на появу псевдопіфагорійських листів. Язичники і християни в боротьбі один з одним намагалися зміцнити свої позиції. Піфагор і створений ним ідеал громади цілком міг конкурувати із християнським ученням. Листи піфагорійських жінок новим прихильникам давнього вчення оживили славу великого вчителя і його стосунок до сімейного життя і виховання. Глашатаями піфагорійського вчення в пізній античності є листи піфагорійських жінок, із чиїх вуст поради щодо догляду за дітьми та їхнього виховання звучать найбільш переконливо" [1, с. 531–532].

Отже, листи піфагорійських жінок були прикладом язичницької мудрості і моралі на противагу християнству, що набирало обертів. Цю ж обставину зазначає І. М. Нахов у зв'язку з появою корпусу кінічних листів: "Античний публіцистичний лист з огляду на свої жанрові особливості ставав зручним засобом політичної агітації і філософської пропаганди" [5, с. 33].

Водночас у центрі уваги також важливими є безпосередньо трактати античних піфагорійок. А саме йдеться про такі:

- "Про благочестя" Феано Кротонської,
- "Про жіночу стриманість" Фінтіс Спартанської,
- "Про людську природу" Есари Луканської.

У них розглядають головним чином антропологічну проблематику, що має стосунок і до космології, психології й до етико-естетичних міркувань.

Усе ж варто зауважити: ми не можемо однозначно стверджувати, що інші представниці піфагорійської традиції не мають спадщини, оскільки це питання подальших археологічних пошуків, а також розшифрування різного роду папірусів (зокрема й Геркуланумського). Очевидним є те, що наявність великої кількості праць представниць саме цієї філософської школи свідчить про їхнє важливе значення для того періоду.

Отже, дослідивши і розкривши роль та значення жінок у контексті появи та функціонування піфагорійської школи, можемо зробити такі висновки:

- Поява й існування піфагорійської школи не в останню чергу пов'язана з легендарною вчителькою Піфагора – піфією Фемістоклеєю. Саме постать цієї жінки відіграла важливу роль у тому, щоб засновник зазначеного античного філософського напряму сприяв якомога більшому залученню жінок у його функціонування.

- Саме піфагорійські філософині мали досить істотний вплив на розвиток античного соціуму, оскільки їхній авторитет був беззаперечний щодо виховання дітей і стосунків із чоловіками. Це підтверджується наявністю цілого корпусу псевдоепіграфічних праць, що підписаний іменами мислительок.

- Наявність жінок у цій філософській традиції, на наш погляд, не є пізноелліністичною фікцією, а докнашим фактом, виходячи з наявних джерел учнів Арістотеля – Дікеарха й Арістоксена. Відповідно, дійсно потребує перегляду роль і значення жінок у становленні та розвитку античної філософії загалом.

Список використаних джерел

1. Афонасіна А. В. Письма пифагорейских женщин в историческом и философском контексте / А. В. Афонасіна // *ΣΧΟΛΗ*. – 2017. – 2 (11). – С. 524–535.
2. Гаспаров М. Л. Греческая и римская литература II – III вв. н. э. / М. Л. Гаспаров // *История всемирной литературы*. – Т. 1: Литература европейской античности / отв. ред. И. С. Брагинский, Н. И. Балашов, М. Л. Гаспаров, П. А. Гринцер. – М.: Изд-во "Наука", 1983. – С. 493–500.
3. Йосипенко С. Усна історія філософії: письмовий формат : круглий стіл "Філософської думки" / С. Йосипенко, К. Зборовська // *Філософська думка*. – 2019. – № 4. – С. 6–52.
4. Кейзік Л. Жінки і освіта (до питання про витоки навчання жінок) / Л. Кейзік // *Філософія освіти*. – 2014. – № 1. – С. 208–215.
5. Нахов И. В. Антология кинизма. Фрагменты и сочинения кинических мыслителей / И. В. Нахов. – М.: Изд-во "Наука", 1996. – 335 с.
6. Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* / W. Burkert ; tr. by E. Minar. – Cambridge, Mass., 1972. – 528 p.
7. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers* / Laertius Diogenes. – Vol. II: Books 6-10 / translated by R. D. Hicks : Loeb Classical Library 185. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1925. – 720 p.
8. Dutsch D. M. *Pythagorean Women Philosophers: Between Belief and Suspicion* / D. M. Dutsch // *Oxford Studies in Classical Literature and Gender Theory Series*. – Oxford University Press, 2020. – 304 p.
9. *Fragmentum Historicorum Graecorum*. – Vol. 1 / Karl Müller, Theodor Müller. – P., 1841. – 598 p.
10. Haskins E. *Pythagorean Women* // *Classical Rhetorics and Rhetoricians* / E. Haskins ; edited by Michelle Ballif and Michael G. Moran. – Westport : Greenwood Publishing Group, 2005. – P. 306–310.
11. Herodotus. *The Persian Wars*. – Vol. II: Books 3–4 / translated by A. D. Godley ; Loeb Classical Library 118. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1921. – 428 p.
12. Huffman C. *Two Problems in Pythagoreanism* / C. Huffman // *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* / P. Curd and D. Graham (eds.). – N. Y. : Oxford University Press, 2008. – P. 284–304.
13. Huffman C. *The Peripatetics on the Pythagoreans* / C. Huffman // *History of Pythagoreanism*. – Cambridge : Cambridge University Press, 2014. – P. 274–295.
14. Huizenga A.B. *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters* / A.B. Huizenga. – Leiden-Boston, Brill, 2017. – 447 p.
15. Iamblichus. *De Vita Pythagorica* : Gr. et Lat. Textum post Kusterum ad fidem. – New York Public Library, 1815. – 574 p.
16. Pausanias. *Graeciae Descriptio*. – 3 vols. V. I. – Leipzig, B.G. Teubneri, 1903. – 420 p.
17. Pellò C. *Women in Early Pythagoreanism*, Dissertation is submitted for the degree of Doctor of Philosophy / C. Pellò. – University of Cambridge, 2018. – 219 p.
18. Plutarch. *Lives*. – Vol. III: Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus / Translated by Bernadotte Perrin : Loeb Classical Library 65. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1916. – P. 1–439.
19. Pomeroy S. B. *Pythagorean Women: Their History and Writings* / S. B. Pomeroy. – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2013. – 172 p.
20. Redfield J. M. *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy* / J. M. Redfield. – Princeton University Press, 2003. – 459 p.
21. Seltman C. T. *Women in Antiquity* / C. T. Seltman. – London, Thames and Hudson, 1956. – 184 p.
22. Shepherd G. *Women in Magna Graecia* / G. Shepherd // *Companion to Women in the Ancient World* / edited by Sharon L. James and Sheila Dillon. – Oxford, 2012. – P. 215–228.
23. Städele A. *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer* / A. Städele. – Meisenheim a.Glan, 1980. – 376 p.
24. Tesleff H. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period collected and edited* / H. Tesleff. – Abo Academi, 1965. – 266 p.
25. Thorgeirsdottir S. *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy* / S. Thorgeirsdottir & R.E. Hagengruber. – Springer International Publishing, 2020. – 193 p.
26. Waithe M. E. *A History of Women Philosophers*. – Vol. 1: 600 BC–500 AD / M. E. Waithe. – Boston : Martin Nijhof, 1987. – 245 p.
27. Wehrli F. *Dikaiarchos. Die Schule des Aristoteles*. – 2nd ed. / F. Wehrli Dikaiarchos ; Texte und Kommentar, Hft. 1. Schwabe. – 1967. – 459 p.
28. Zhmud L. *Aristoxenus and the Pythagoreans* / L. Zhmud // *Aristoxenus of Tarentum*. – New Brunswick, 2011. – P. 223–249.

29. Zhmud L. Pythagoras and the Early Pythagoreans / L. Zhmud. – Oxford : Oxford University Press, 2012. – 491 p.

References

1. Afonasiina A. V. Pis'ma pifagorejskikh zhenshchin v istoricheskom i filosofskom kontekste, *ΣΧΟΛΗ*, 2017, 2 (11), 524-535.
2. Gasparov M.L. Grecheskaya i rimskaya literatura II – III vv. n. e., *Istoriya vsemirnoj literatury*. T. 1: Literatura evropejskoj antichnosti. Otv. red. I. S. Braginskij, N. I. Balashov, M. L. Gasparov, P. A. Grincer. Moskva: Izdatel'stvo "Nauka". 1983. pp.493-500.
3. Josy'penko S., Zborov'ska K. Usna istoriya filosofiyi: py's'movyj format. Kruglyy' stil "Filosofs'ko'i dumky", *Filosofs'ka dumka*, 2019, 4, 6-52.
4. Kyejzik L. Zhinky' i osvita (do py'tannya pro vy'toky' navchannya zhynok), *Filosofiya osvity*, 2014, 1, 208-215.
5. Nahov I.V. Antologiya kinizma. Fragmenty i sochineniya kinicheskikh myslitelej. Moskva: Izd-vo "Nauka", 1996. 335 p.
6. Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Tr. by E. Minar. Cambridge, Mass., 1972. 528 p.
7. Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers, Volume II: Books 6-10. Translated by R.D. Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. 720 p.
8. Dutsch D.M. Pythagorean Women Philosophers: Between Belief and Suspicion, *Oxford Studies in Classical Literature and Gender Theory Series*, Oxford University Press, 2020. 304 p.
9. Fragmentum H.G. – Vol. 1 / Karl Müller, Theodor Müller. Paris 1841.
10. Haskins E. Pythagorean Women, *Classical Rhetorics and Rhetoricians*. Edited by Michelle Ballif and Michael G. Moran. Westport: Greenwood Publishing Group, 2005. pp. 306-310.
11. Herodotus. The Persian Wars, Volume II: Books 3-4. Translated by A. D. Godley. Loeb Classical Library 118. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921. 428 p.
12. Huffman, C. The Peripatetics on the Pythagoreans, *History of Pythagoreanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 274–295.
13. Huffman C. Two Problems in Pythagoreanism, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, P. Curd and D. Graham (eds.), New York: Oxford University Press, 284–304.
14. Huizenga A.B. Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Leiden-Boston, Brill, 2017, 447 p.

15. Iamblichus. De Vita Pythagorica: Gr. et Lat. Textum post Kusterum ad fidem. New York Public Library, 1815. 574 p.
16. Pausanias. Graeciae Descriptio, 3 vols. V.I. Leipzig, B.G. Teubneri. 1903. 420 p.
17. Pellò C. Women in Early Pythagoreanism, Dissertation is submitted for the degree of Doctor of Philosophy. University of Cambridge, 2018. 219 p.
18. Plutarch. Lives, Volume III: Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus. Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 65. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.
19. Pomeroy S. B. Pythagorean Women: Their History and Writings. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013. 172 p.
20. Redfield J. M. The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy. Princeton University Press, 2003. 459 p.
21. Selman C. T. Women in Antiquity. London, Thames and Hudson, 1956. 184 p.
22. Shepherd G. Women in Magna Graecia, Companion to Women in the Ancient World. Edited by Sharon L. James and Sheila Dillon. Oxford. 2012, pp. 215-228.
23. Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim a.Glan, 1980. 376 p.
24. Redfield H. The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period collected and edited. Abo Academi. 1965. 266 p.
25. Thorgeirsdottir S. & Hagengruber R.E. Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy. Springer International Publishing, 2020. 193 p.
26. Waithe M.E. A History of Women Philosophers. Volume 1, 600 BC-500 AD. Boston: Martin Nijhof. 1987. 245 p.
27. Wehrl, F. Dikaiarchos. Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, Hft. 1. Schwabe. 2nd edition. 1967. 459 p.
28. Zhmud L. Aristoxenus and the Pythagoreans, Aristoxenus of Tarantum, New Brunswick 2011, 223–249.
29. Zhmud L. Pythagoras and the Early Pythagoreans, Oxford: Oxford University Press. 2012. 491 p.

Надійшла до редколегії 08.10.20

В. Е. Туренко, канд. филос. наук, мл. науч. сотр.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ВИЗИЯ ЖЕНЩИН В КОНТЕКСТЕ ПОЯВЛЕНИЯ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПИФАГОРИЙСКОЙ ШКОЛЫ

На основе классических античных источников и современных фундаментальных научных трудов исследована и раскрыта специфика существования женщин в ранней древнегреческой философской школе, которую основал Пифагор.

Выделены три ключевые причины, которые обусловили полноценное существование женщин наравне с мужчинами в пифагорейской традиции: социально-политическая, доктринальная и поздравительная. Соответственно, такой высокий статус женщины для пифагорейцев обусловлен не только определенными социально-политическими условиями Великой Греции, точнее даже самого г. Кротон, но и тем, что сам основатель данной школы, Пифагор, в отличие от других ранних древнегреческих мыслителей, получил философские знания именно от женщины, дельфийской пифии Фемистоклея.

Доказано, что доктринальная причина связана с тем, что сам Пифагор проповедовал равенство женщин. Если бы он проповедовал обратное в контексте социально-политической роли и значения женщины в данном географическом регионе, его бы не только не приняли, но потенциально могли бы и изгнать.

Обосновано, что наличие женщин в данной философской традиции не является позднеэллинистической фикцией, а действительным фактом, исходя из имеющихся источников учеников Аристотеля – Дикеарха и Аристоксена, которые свидетельствуют о достаточно разветвленной системе привлечения женщин к функционированию пифагорейства.

Предложенная авторская дихотомия известных нам представителей данной философской школы: псевдоэпиграфические и аграфические. Соответственно, аграфические известны нам лишь упоминанием в тех или иных античных источниках, тогда как о псевдоэпиграфических нам известно не только имена, но и сохранены труды и письма, которые приписывают пифагорейским мыслительницам.

Ключевые слова: пифагорейские женщины, античные философии, пифагорейская школа, Пифагор, ранняя древнегреческая философия, псевдоэпиграфика.

Vitalii Eduardovych Turenko, PhD, junior researcher fellow
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

VISION OF WOMEN IN CONTEXT APPEARANCES AND FUNCTIONING OF THE PYPHAGORIAN SCHOOL

The article, based on classical ancient sources and the most modern fundamental scientific works, explores and reveals the specifics of the existence of women in the early Greek philosophical school, founded by Pythagoras.

There are three key reasons that led to the full existence of women along with men in the Pythagorean tradition: socio-political, doctrinal and vital. Accordingly, such a high status of women for the Pythagoreans is due not only to certain socio-political conditions of Greater Greece, or rather even the city of Croton, but also to the fact that the founder of this school, Pythagoras, unlike other early Greek thinkers, received philosophical knowledge from a woman, the Delphic Pythia Themistoclea.

The doctrinal reason has been shown to be that Pythagoras himself preached the equality of women. If he had preached the opposite of the socio-political role of women in a given geographical region, he would not only not have been accepted, but even expelled.

It is substantiated that the presence of women in this philosophical tradition is not a late Hellenistic fiction, but a real fact, based on the available sources of Aristotle's disciples – Dicaearchus and Aristoxenus, which testify to a rather ramified system of attracting women to the functioning of Pythagoreanism

The proposed author's dichotomy of the representatives of this philosophical school known to us: pseudo-epigraphic and agraphic. Accordingly, the agraphic ones are known to us only by mentioning in certain ancient sources, while we know about the pseudo-epigraphic ones not only the names, but also preserved works and letters that are attributed to the Pythagorean thinkers.

Keywords: Pythagorean women, ancient women philosophers, Pythagorean school, Pythagoras, early ancient Greek philosophy, pseudo-epigraphic works.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

VI Танчерівські читання

"Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії"

27 жовтня 2020 року, м. Київ, Україна

ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ

Л. В. Білецька, канд. філос. наук, ст. викл.

Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В УМОВАХ КОРОНАВІРУСНОЇ НЕБЕЗПЕКИ

Пандемія докорінно змінила реальність більшості населення планети. Такий звичний щоденний ритм життя, що здавався буденним і прогнозованим, був порушений дуже різко та відчутно. Несподівано виникла неочікувана критична ситуація – "чорний лебідь" – карантин, що змусив багатьох подумати, переосмислити своє життя та відшукати в ньому щось найважливіше, найсуттєвіше, найзначущіше. Те, що раніше не проглядалося у звичному порядку нашого буття. Є час подумати про сенси. Й усі ці роздуми поряд з економічною та соціальною тематикою стосуються світоглядних та аксіологічних проблем.

Традиційно в часи великих лихоліть люди звертали ся до Бога, до церкви як останньої інстанції у пошуках захисту та порятунку. Пандемія COVID-19 і є саме таким сучасним випробуванням для людства. І нині до церкви як одного із соціальних інститутів люди звертаються в пошуках підтримки, допомоги та надії. Проте, на відміну від минулих століть, коли про збудника хвороби нічого не знали, зараз ми добре поінформовані та знаємо, що небезпека чатує на людину всюди, де є скупчення людей. Церква, на жаль, не є винятком.

На початку пандемії багато віруючих і священнослужителів не хотіли змиритися з думкою про те, що вільний доступ до храму та відвідування церковних служб тепер є небезпечними. Наслідком цього стали масові захворювання, а часом і смерті священників, чернецтва, пересічених віруючих. Виникла ситуація, коли віруючий не може спілкуватися з релігійною громадою, повною мірою задовольняти свої релігійні потреби та перебувати в місці своєї духовної обителі. Звичний ритм життя, вироблений протягом років, зазнає суттєвих змін, а заміни йому поки що не знайдено. У церковне життя, звісно, упроваджені сучасні комп'ютерні технології. Нині богослужіння і проповіді транслюють в інтернеті. Були навіть здійснені спроби проведення у віртуальному просторі "онлайн-літургії" з освяченням Святих дарів і причастям усіх учасників конференції. Дискусії із цього приводу тривають і досі. Чи вписується така новація в канони церкви? Чи не є такі дії невиправданим модернізмом? Чи не може таїнство Святих дарів втратити свою сакраментальність? Ці й інші питання є дуже актуальними в церковному житті тепер, коли SARS-CoV-2 спричиняє численні нові спалахи хвороби у всьому світі.

Відчуття порожнечі, незадоволеної духовної потреби, обмеження в релігійному житті серйозно впливають на настрої як віруючих, так і духовенства. У зв'язку із цим ставлення до ситуації, що пов'язана з COVID-19, у різних релігійних організацій світу на початку пандемії було неоднозначним. З одного боку, спостерігаємо заперечення й ігнорування загрози інфекції та розмови про міжнародну змову, лунають заклики ігнорувати са-

нітарні вимоги індивідуальної та громадської безпеки, які ми спостерігали в перші місяці розгортання пандемії. А з іншого боку – визнання присутності коронавірусу та ставлення до нього, як до випробування на духовну міць.

З огляду на те, що серед усіх країн Європи Італія постраждала від смертельної хвороби найбільше, а відтак COVID-19 потрапив і до Ватикану, Святійший Престол був змушений швидко і рішуче відреагувати на коронавірусну загрозу. Щоб запобігти подальшому поширенню хвороби через скупчення вірян, які приходять послухати і побачити понтифіка на площу Святого Петра, меси і літургії папи Римського почали транслювати онлайн, їх було виведено на великі екрани. Італійським священникам було рекомендовано призупинити богослужіння в церквах у присутності мирян на час карантину. Католицькі церкви інших країн також ужили термінових профілактичних заходів, піклуючись про захист населення та збереження життя кожної людини. Наприклад, у Франції було внесено профілактичні зміни до обряду Святого Причастя. Натомість у Польщі навпаки, оголосили про збільшення кількості недільних мес, пояснюючи це бажанням зменшити кількість парафіян, які одночасно перебувають у храмі. Загалом же католицьке духовенство зазвичай із розумінням поставилося до ситуації.

На сьогодні верховне духовенство православних церков також ухвалило низку практичних настанов для запобігання поширенню COVID-19. У багатьох церквах, зокрема, нині вже розроблено спеціальні способи подання причастя в умовах пандемії коронавірусної хвороби та впроваджено рекомендації використовувати дезінфекційні засоби для підтримання чистоти ікон і святинь, а також ушановувати святині поклоном без поцілунку. Священники закликають вразливі групи парафіян (насамперед людей літнього віку, та тих, хто повернувся з інших країн) дотримуватися карантину і залишатися вдома.

Дотримуватися вимог і вказівок міністерства охорони здоров'я й утримуватися від відвідин Західної стіни для проведення масових молитов на час карантинних обмежень закликали всіх вірян головні рабини Ізраїлю Давид Лау та Іцхак Йосеф. Більшість рабинів інших країн також закликають віруючих людей молитися у себе вдома під час карантину, щоб зберегти здоров'я і життя, як того вчить Тора. Також головний ашкеназький рабин Ізраїлю Давид Лау видав розпорядження про те, що люди мають припинити цілувати мезузи (сувої із цитатами зі Священного писання, які зберігаються у спеціальному футлярі, що кріпиться до зовнішнього боку одвірка), наголошуючи на тому, що достатньо просто розмірковувати над священними віршами, записаними в ньому. Зі свого боку, головний сефардський рабин Іцхак Йосеф видав галахічну постанову, відповідно

до якої віруючі юдеї можуть у суботу вмикати свій мобільний телефон і навіть читати повідомлення. Таким чином релігійні люди зможуть вчасно отримувати попередження міністерства охорони здоров'я і своєчасно розпочати виконання його вказівок.

Мусульманський світ теж не залишається осторонь всесвітньої боротьби із захворюванням. Цьогоріч Саудівська Аравія обмежила паломництво до Священної Мекки. У 2020 р. лише 10 тис. паломників дозволили здійснити хадж (для пор. – минулого року хадж до Мекки та Медини здійснили 2,5 млн мусульман). Усі паломники, що приїхали до Мекки, були зобов'язані пройти чотириденний карантин. Багато ісламських країн на час карантину відмовляються від колективних молитов в мечетях, закликаючи віруючих молитися вдома.

На тлі спільних зусиль і часто безпрецедентних кроків з боку одних релігійних організацій, здійснених заради здоров'я і безпеки парафіян і віруючих, викликають подив випадки ігнорування та заперечення небезпеки захворювання іншими. Наприклад, повне нехтування санітарними нормами перед загрозою хвороби виявляють іранські радикальні шиїти, члени південнокорейської християнської секти "Храм шкіниї свідоцтва Шинь-чонджі", ультраортодоксальні хасиди. І не лише вони. Синоди Константинопольської, Кіпрської та Елладської церков, наприклад, зазначили, що "Святе причастя не може бути причиною передачі коронавірусу". У діяльності УПЦ (МП) теж було чимало закликів і вчинків, що суперечили не лише світським законам, але й заповідям Божим. Зокрема, приховування випадків захворювання серед священників і ченців монастирів призвело до значного поширення інфекції та вихід її за межі осередку спалаху. І нині трапляються непоодинокі випадки повного ігнорування засобів безпеки при проведенні служб і безвідповідального ставлення до здоров'я парафіян.

Виникає питання про суперечливість цінностей людей, для яких гуманістична складова мала б бути домінуючою. З одного боку – цінність життя людини і дотримання карантинних заходів та спонукання до особистої дисципліни вірян. З іншого – цінність ідеологічних, політичних складових і нехтування приписами загальнодержавного характеру. Піклування про свою паству є важливим обов'язком церкви. Однак пастирська діяльність не може виходити за межі християнської моралі та

її головного постулату – любов до Бога виявляється через любов до ближнього.

Ще однією проблемою церковного життя, породженою пандемією, є скорочення доходів у парафіях. Можливо, це не так відчутно в містах, але в маленьких парафіях сільської місцевості, де громада невелика, це питання дуже болюче. Віряни зазвичай утримуються від відвідування церкви в період пандемії, а фінансове становище настоятеля церковної общини безпосередньо залежить від пожертв парафіян. У розмові з одним із таких настоятелів, батьком двох дітей, ішлося про необхідність опанування професії будівельника для того, щоб одночасно здійснювати богослужіння та матеріально підтримувати сім'ю. Виникає дилема між потребою утримання сім'ї й обмеженими можливостями задовольнити їх самою лише діяльністю священнослужителя в умовах пандемії.

Ця проблема, начебто, не головна в нашому сьогоденні. Адже багато людей у суспільстві постраждали економічно від наслідків пандемії. Втратили робочі місця, бізнес і можливість додаткових заробітків. Фактично, тим чи іншим чином потерпає дуже велика кількість людей. Але особливість ситуації священників у тому, що в селі священник залишається часто єдиним представником громадської організації. Центр територіальної громади розміщується в іншому місці, школа закрита, пошта уже давно не працює, лікарню чи амбулаторію ліквідували, до того ж інтернет часто відсутній. І лише священник виконує свої обов'язки духовного наставника та є одночасно авторитетною особою у громаді. Тому священники і їхні сім'ї безперечно потребують пожертв, підтримки та допомоги з боку мирян.

Сучасне людство має багато можливостей та напрямів для самореалізації. Водночас релігія не втрачає свого впливу на людину завдяки здатності задовольняти її духовні потреби, формувати певні настанови щодо сенсу людського життя, його головних цінностей. Також релігія здатна втішати людей, приносити їм заспокоєння, допомагати вистояти у важких життєвих ситуаціях. Люди звертаються до Бога, до церкви та просять захисту від несправедливості, різноманітних бід, стихій, хвороб. Саме такий час настав нині. Авторитет церкви зростатиме в тому випадку, коли мотивом її діяльності стане Слово Боже, а не політичні інтереси.

А. А. Бойко, д-р філол. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ПАНДЕМІЯ У МЕДІЙНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЗМІ 2020 Р.)

Проблема "епідемії/пандемії і релігія/церква" не є унікальною для засобів масової інформації минулого і сьогодення. Вона досить поширена в медіа, оскільки корелюється з одним із домінуючих принципів будь-якої релігії – інтерпретацією проблеми життя і смерті. Нині концепція висвітлення цієї проблеми у ЗМІ має широкий спектр – від трагедійних відео і публіцистичних статей до сенсаційних новин і сатирико-гумористичних карикатур.

Починаючи із XIX ст., у релігійній періодиці, що виходила на території сучасної України, висвітлювалася робота духовенства під час епідемій. У цьому контексті варто звернутися до низки публікацій у православних "Епархиальних ведомостях", журналах "Вера и разум", "Екатеринославский благовестник", "Кандела", греко-

католицькому "Місіонар" та інших, де наголошено на нових ролях і функціях духовенства в умовах пандемії.

На сторінках журналів "Вера и разум" і "Труды Киевской духовной академии" епідемії висвітлювали у парадигмі проблем життя і смерті. У зазначених виданнях публікували розлогі етико-філософські статті; епідемії служили матеріалом для рефлексій авторів публікацій і для висновків щодо місця і ролі духовенства у часи випробувань і кризи в історичному ракурсі [1].

З початком пандемії коронавірусу у 2020 р. засоби масової інформації в сучасній Україні зосереджували увагу лише на кількості хворих і померлих, на проблемах медичних працівників тощо. Історико-філософського або етико-релігійного осмислення у вітчизняних медіа ми не знайшли.

Більшість медіа подають переважно статистичну інформацію, новини, пов'язані з пандемією тощо. Наскільки нам відомо, лише інтернет-видання "Детектор медіа" відстежує поширення інформації про епідемію COVID-19 у багатьох аспектах, зокрема і про розповсюдження неправдивої інформації у зв'язку із цією хворобою. Проте церковно-релігійні питання у зазначеному ракурсі залишилися поза увагою медійників [2].

Як виняток, маємо зауважити, що на платформі "Релігійно-інформаційна служба України" та в деяких конфесійних виданнях іноді публікують статті або блоги представників духовенства, де порушують важливу проблему смерті людини, а також розповідають про нову роль духовенства під час пандемії [3].

Упродовж березня-жовтня 2020 р. ми здійснювали моніторинг різножанрових публікацій з теми "Церкви і релігійні організації та епідемія коронавірусу". Не маємо наміру диференціювати матеріали за видами і типами засобів масової інформації, оскільки в зазначеному випадку варто зосередитися на контенті і концепції висвітлення проблеми.

На початку пандемії, що захопила західноєвропейські країни у січні-лютому 2020 р., суспільно-масові ЗМІ в Україні публікували матеріали в сенсаційному ракурсі, адже смерть (до якої призводить хвороба, в зазначеному випадку) є одним із факторів, що завжди приваблює аудиторію і викликає гострий інтерес до подій. Ця тема була популярною у телевізійників, оскільки краса служби і внутрішнє оздоблення храмів, особливо католицьких, служили тлом для телевізійної картини, що дозволяло знімати експресивні репортажі і робити драматично забарвлені відео, які сприймали як розважальні.

Проте медійного осмислення в парадигмі "життя і смерть" не відбулося в українських медіа. Журналісти обмежувалися лише констатацією фактів і статистикою. Смерть багатьох людей не стала трагедією, отже, по суті, відбувся акт дегуманізації, що став домінуючим у багатьох ЗМІ різних країн.

В Україні та деяких інших державах тему "церква і пандемія" актуалізували в медіа під час Великодніх свят – у квітні 2020 р. Саме тоді в медіапросторі обговорювали питання специфіки проведення святкових богослужбових заходів. У нашій країні деякі релігійні організації намагалися роз'яснити ризики від масового скупчення людей (ПЦУ, УКЦ, УГКЦ й ін.), інші закликали до храмів (УПЦ (МП)), церква "Відродження" й ін.). Пройшла інформація про таємні богослужіння, що влаштовували представники духовенства на свята. Проте інформації щодо загиблих внаслідок цієї акції ми не знайшли в медіа. Коментарів експертів і представників церков у ЗМІ не було, тому й ці та низка інших фактів залишилися без уваги аудиторії, отже, вони не викликали суспільного резонансу.

Тему пандемії також активно обговорювали в соціальних мережах, спонукаючи до експресивних дискусій. Проте інформація про смерті залишалася на маргінесах, вона обмежувалася кількісними показниками у різних країнах і вичерпувалася лише розповідями про хвороби і смерть відомих людей або знайомих автору публікації.

На інтернет-платформах тему COVID-19 реалізували в багатьох смислових векторах, домінуючими серед яких було поширення інформації про велику кількість померлих від коронавірусу і сатиричне трактування зазначеної проблеми (напр. "Хто не носить масочку, не доживе до пасочки").

Як курйоз подавали в медіа інформацію про спроби хасидів потрапити в м. Умань на могилу ребе Нахмана під час карантину. Поширювали інформацію, розрахо-

вану лише на іронію та сміх аудиторії. Святкування на могилі сприймали як оксюморон, акцентували увагу на комічності події, що в контексті міжнародних відносин і законодавства України не було доречним. Символ смерті – могила рабина і прагнення її відвідати – стали об'єктом глузування. Ми вивчали цю ситуацію, проте не знайшли жодного матеріалу, де б роз'яснювали особливості обрядів і вірувань цієї релігійної організації та причини їхнього прагнення святкувати події саме на могилі рабина.

Докладніше цю тему висвітлювали в деяких закордонних медіа. Коли в Італії почалась епідемія коронавірусу, Папа Римський Франциск у кількох проповідях, виголошених у лютому-березні 2020 р. звернувся з підтримкою до хворих, а також зі словами співчуття до членів їхніх родин, близьких і друзів. Він закликав до солідарності з постраждалими і до подяки медичним працівникам [4].

Проте на той час хворобу локалізували у Китаї та деяких європейських країнах, і тема життя та смерті не постала так гостро у світових медіа.

Як приклад, можемо навести контент інтернет-порталу "Religion media centre" (Велика Британія).

Зрідка там розміщують тексти про деяких загиблих від коронавірусу, іноді публікуючи фото- та відеоматеріали про цих людей. Проте переважна більшість публікацій стосується добродійної діяльності духовенства, особливостей здійснення обрядів поховання в різних релігійних групах під час епідемії тощо. Трагедія особи та родини залишалася поза увагою журналістів [5].

Досить часто звертаються до висвітлення досліджуваної теми в "Religion news service" (США). Діяльність "Армії порятунку", у лавах якої є багато представників духовенства і віруючих, ставлення представників різних релігій до пандемії, виступи лідерів релігійних організацій різнобічно висвітлюють участь церков у боротьбі проти епідемії. У контексті різноманітної інформації щодо пандемії є згадки про деяких померлих, називають їхні імена, прізвища близьких і рідних тощо [6].

Медійна ситуація почала змінюватися восени 2020 р. Імпульсом для цього стала акція релігійних лідерів з ушанування мільйонів жертв пандемії COVID-19. Зазначена акція була висвітлена в багатьох медіа світу. Її концепцію визначив архієпископ Кентерберійський Джастін Велбі. Акцентуючи увагу на значній ролі духовенства в допомозі хворим і в опікуванні помираючих, він написав у Twitter: "За цифрою в мільйон людей, які померли від коронавірусу, стоїть мільйон матерів і батьків; дочок і синів; бабусь і дідусів, братів і сестер; друзі, колеги та сусіди. Мільйон дорогоцінних, улюблених, незамінних Божих дітей" [7].

Ця парадигма швидко набула поширення в багатьох суспільно-масових ЗМІ і змусила журналістів відійти від сенсаційних і статистичного та фактологічного подання інформації, спонукаючи деяких із них до роздумів щодо проблем життя і смерті в їхньому релігійно-філософському векторі [8]. У цьому сенсі показовою є стаття журналістки Л. Колірін, яка публікує власні розуми щодо зазначених проблем. А колумніст "Religion news service" Й. Шимрон констатує: "Коронавірус повернув смерть до національної розмови" [9].

Отже, представники духовенства різних релігій визначили перехід на новий рівень висвітлення пандемії COVID-19 у медіа, що знаменується гуманізмом, увагою до фізичних і моральних страждань людини, акцентованою роллю церков і релігійних організацій у складних умовах тощо. Також вони спонукали журналістів звернутися у ЗМІ до проблеми життя і смерті в її етико-філософському трактуванні.

Список використаних джерел

1. Бойко А. Преса православної церкви в Україні. Культура. Суспільство. Мораль / А. Бойко. – Дніпропетровськ, 2002. – 330 с.
2. Детектор медіа [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://detector.media>.
3. Свереда З. Хто кому коронавірус? уроки теології та політики [Електронний ресурс] / З. Свереда. – Режим доступу : https://risu.ua/hto-komu-koronavirus-uroki-teologiji-ta-politiki_n108658.
4. Папа висловив підтримку хворим на коронавірус [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2020-03/papa-veslovyy-pidtrymku-hvorym-na-koronavirus.html>.
5. Religion media centre [Electronic source]. – Access mode : <https://religionmediacentre.org.uk>.
6. Religion news servise [Electronic source]. – Access mode : <https://religionnews.com/>
7. Coronavirus rule of six does not apply to worship [Electronic source]. – Access mode : <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2020/11-september/news/uk/welby-coronavirus-rule-of-six-does-not-apply-to-worship>.
8. Kolirin L. Faiths mourn Covid's one million dead [Electronic source] / L. Kolirin. – Access mode : <https://religionmediacentre.org.uk/faiths-mourn-covid-1-one-million-dead>.
9. Шимрон Й. Майкл Хебб, експерт зі смертних ситуацій, хоче, щоб люди планували свій кінець [Електронний ресурс] / Й. Шимрон. – Режим доступу : <https://religionnews.com/2020/10/21/michael-hebb-a-death-wellness-expert-wants-people-to-plan-for-their-death>.

**Ю. Г. Борейко, д-р філос. наук, доц.
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна**

ПРАВОСЛАВНИЙ ЧИННИК РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

Релігійний фактор, що може відігравати в житті сучасного суспільства як позитивну, так і деструктивну роль, стає невід'ємним атрибутом соціальних процесів в умовах суспільно-політичних й економічних трансформацій. Спостерігаємо підвищену увагу до релігії в пошуках спільних для людства цінностей у різноманітних сферах, зокрема й у системі колективної безпеки.

В українському суспільстві вагомим елементом суспільно-політичного життя є релігійні організації, що мають матеріальні та людські ресурси, завдяки чому можуть впливати на своїх послідовників. Проте релігійні організації часто відстоюють не так інтереси віруючих чи суспільства, як дбають про корпоративну вигоду або реалізують інтереси іншої держави. Як свідчить досвід, невтручання у подібні процеси через байдуже ставлення або недостатнє правове регулювання призводить до соціальних конфліктів, тобто становить загрозу національній безпеці.

Слід визнати, що система суспільно-релігійних відносин сучасної України характеризується лібералізмом нормативно-правової бази у сфері свободи совісті і релігійних організацій, деідеологізацією політики держави в релігійному просторі, регіоналізацією релігійних відносин, тенденцією до клерикалізації суспільного життя, протистоянням православних юрисдикцій – ПЦУ та УПЦ МП.

Майже три останні десятиліття ознаменувалися боротьбою УПЦ КП та УАПЦ проти засилля УПЦ МП в Україні. Це протистояння досі має політичне підґрунтя, що втілюється в боротьбі ПЦУ й УПЦ МП. Остання залишається інструментом м'якої сили в гібридній війні Росії проти України. За висновками вчених, отримання Україною для своєї православної церкви у 2019 р. Томосу про автокефалію від Константинополя є можливістю подолати розкол між східнохристиянськими громадами в українському суспільстві й об'єднати більшість православних віруючих країни [1].

За спостереженнями науковців, значна частина кліриків та ієрархів УПЦ МП у своїй діяльності не зуміли уникнути багатьох дій, що підпадають під характеристику осіб чи інституцій, які становлять загрозу національним інтересам України. Ідеться, зокрема, про розпалювання міжконфесійних і міжцерковних конфліктів, підтримка сепаратистських сил частини населення певних регіонів України, співпраця з екстремістськими угрупованнями, поширення деструктивних ідеологій щодо

суверенності держави, ігнорування української мови в богослужбовій практиці та духовній освіті [2, с. 61].

У зазначених умовах захист релігійних інтересів українського суспільства від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання передбачає реалізацію певної стратегії. Основними механізмами забезпечення релігійної безпеки є свобода віросповідання як окремих віруючих, так і релігійних спільнот, задоволення їхніх релігійних потреб, міжконфесійна злагода як здатність до врегулювання конфліктів на релігійному ґрунті шляхом використання, передусім, ненасильницьких методів. Важливе значення у цьому контексті має зовнішня релігійна стабільність, що полягає у зміцненні міжнародного авторитету України як великої держави, громадяни якої характеризуються різноманітними релігійною та конфесійною належністю.

Проте дослідники справедливо підкреслюють, що механізми забезпечення релігійної безпеки в нинішньому українському суспільстві мають обмежені ресурсні й часові можливості, функціонують в умовах неспроможності системи забезпечення національної безпеки адекватно реагувати на нові виклики гібридної війни, деструктивного впливу російської пропаганди й УПЦ МП на частину населення півдня і сходу України [3, с. 114].

Отже, притаманні суспільно-релігійним відносинам в Україні риси загрожують стабільності внутрішньоконфесійної ситуації в суспільстві. Ідеться, насамперед, про можливість використання за певних умов у гібридній війні етноконфесійного чинника. Урегулювання відносин між ПЦУ і УПЦ МП, що мають чіткі риси релігійного конфлікту, є вагомим фактором забезпечення релігійної безпеки. З іншого боку, очевидно, що доки РПЦ не визнає українську автокефалію, релігійний чинник буде впливати не лише на ПЦУ, а й на світову православну спільноту.

Список використаних джерел

1. Карельська Х. Українська автокефалія як джерело примирення та протистояння у православному світі [Електронний ресурс] / Х. Карельська, А. Умланд. – Режим доступу : <https://voxukraine.org/ukrayinska-avtokefaliya-yak-dzherelo-primirennya-ta-protistoyannya-u-pravoslavnomu-sviti>.
2. Саган О. Державна і національна безпека України: роль релігійного чинника у їх забезпеченні / Саган О., Колодний А. // Релігійна безпека/небезпека України : зб. наук. праць і мат. / за ред. проф. А. Колодного. – К. : УАР, 2019. – С. 58–69.
3. Масовець В. П. Особливості функціонування механізмів забезпечення релігійної безпеки України в умовах гібридної війни / В. П. Масовець // Інвестиції: практика та досвід. – 2018. – № 18. – С. 111–115.

Л. А. Виговський, д-р філос. наук, проф.,
Т. В. Виговська, канд. біол. наук, доц.
Хмельницький університет управління та права імені Леоніда Юзькова, Хмельницький, Україна

КРИЗА НАВКОЛИШНЬОГО СЕРЕДОВИЩА ЯК ЧИННИК ЕКОЛОГІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ФЕНОМЕНА

Однією з головних проблем сьогодення є проблема виживання людства в умовах поширення екологічної кризи. Нині вчені вже не констатують, а "б'ють у набати" з приводу того, що за відсутності ефективних міжнародних зусиль у запобіганні глобальної екологічної катастрофи вже із 2040–2050 рр. процеси деградації довкілля, соціальних структур і самої людини (як частини природи) стануть незворотними. У підсумку це зумовить зникнення на планеті Землі всього живого.

Причина такої кризи полягає в тому, що постійно зростаючі потреби людства у використанні природних ресурсів, які одночасно споживаються і, більше того, знищуються внаслідок небалого господарювання, зумовили велетенські масштаби та прискорені темпи деградації довкілля. За таких умов відновлення порушеної рівноваги між суспільством і середовищем його існування неможливе без екологізації всіх сфер життя сучасного соціуму у глобальних масштабах. Адже буде наївною думка про те, що сучасна людина, яка по суті має споживацьку свідомість і споживацькі цінності, зможе обмежити себе рівнем споживання минулих століть. Саме тому необхідною умовою виживання суспільства є відновлення втраченої збалансованості відносин у загальній системі "людина – природне середовище". Очевидно, що такий процес потребує насамперед відповідної світоглядної переорієнтації особистості та підвищення на засадах екологічної свідомості рівня екологічної культури всіх членів людської спільноти.

Варто зауважити, що свого часу (друга половина XIX ст.) екологію розглядали в контексті науки про універсальні зв'язки живих організмів. Нині більшість філософів й екологів розглядають екологію як "різновид сучасної ідеології та сучасного світогляду" [1]. Вони відкидають ідеологію панування людини над природою і споживацький підхід у взаємозв'язках із нею, що була сформульована у відомому мічурінському вислові "Ми не можемо чекати милостей від природи ...". Розуміння того, що людство платить за користування благами цивілізації занадто високу ціну, спонукає до активних пошуків виходу з такої складної ситуації. І в цьому сенсі, насамперед, потрібно переорієнтувати суспільну свідомість на екологічну етику. За своєю сутністю вона не сумісна зі споживацьким способом життя. З метою подолання екологічного нігілізму така етика пропонує запровадити не тільки "екологічне просвітництво", але й сувору моральну і юридичну відповідальність за недбайливе ставлення до природи.

Екологічна етика передбачає "екологізацію" всіх сфер суспільного буття людини, оскільки кардинальним чином переорієнтовує ставлення людства до природи. Зараз процес екологізації реалізують у тих чи інших формах у культурі, політиці, економіці та релігії. Це зумовлює "розмаїття течій сучасного екологізму, його філософських і теоретичних засад, світоглядних орієнтирів, а також щонайширший спектр практичних виявів і форм взаємозв'язків з іншими ідеологіями та суспільно-політичною практикою" [1].

Щодо релігійного феномена, то українській філософ В. Крисаченко стверджує, що в ньому поступово відбувається поворот до осмислення причин і наслідків еко-

логічної кризи. Про це свідчить те, що збільшується кількість модерністських течій, які пов'язують "кінець світу" з таким станом довкілля. Багато конфесій, насамперед християнських, намагаються вийти на контакт із громадою з метою пошуку шляхів подолання негативних наслідків екологічної кризи. Серед них сильнішають інтегративні тенденції, що спрямовані на організацію діяльності зі збереження довкілля, здорового способу життя тощо [2, с. 51].

Варто підкреслити, що в усі часи релігія відображала певні моменти екологічних проблем. Наприклад, в індуїзмі досить добре розроблене вчення про природу. Зокрема, у джайнізмі існує принцип ахімси (незавдання болю та зла живим істотам). Більше того, ним запроваджено Міжнародну премію ахімси за "значний внесок у справу збереження природи" [3]. Її вручають особам, громадам та організаціям, що зробили значний внесок у справу збереження природи.

Певна зміна ставлення до довкілля відбулася й у світових релігіях. До прикладу, у 2008 р. Ватикан до смертних гріхів (у такому випадку душа померлого відразу ж після фізичної смерті потрапляє в пекло, а не в чистилище) відніс безвідповідальне руйнування природи. Згодом папа Іван Павло II у своїх проповідях долучив злочин проти довкілля до гріхів, що "волають до Неба". Цим самим він прирівняв нанесення шкоди природі до навмисного вбивства людини та інших найважливіших провин [4]. Щодо причин такого гріха, то, на думку Івана Павла II, вони полягають у неправильному розумінні людиною своєї божественної сутності, а також місця й завдань щодо довкілля. "Коли вилучити Божественний контекст, то ... природа перестав бути "mater", тобто матір'ю і зводиться до "materialu", який можна піддавати будь-яким маніпуляціям" [5]. Щоправда, такі думки папи тоді ще не набули характеру доктринальних. Проте вони мали значний вплив на розуміння природи не лише католицького, але й православного богослов'я. Про це, зокрема, свідчить той факт, що вони були згадані у Спільній декларації з екологічної етики (10 червня 2002 р.), яку підписали папа Іван Павло II та Константинопольський патріарх Варфоломій I.

Варто зауважити, що Папська академія наук Католицької церкви систематично досліджує головні події у сфері довкілля та реагує на порушення в ньому відповідними зверненнями. Так, у 2011 р. була підготовлена й опублікована доповідь робочої групи Папської академії наук. У ній учені зі світовим іменем, що досліджують проблему танення льодовиків, закликали зупинити цей згубний процес шляхом скорочення викидів парникових газів та інших забруднюючих речовин. Учені підтвердили, що існують серйозні і, можливо, уже незворотні зміни у глобальній природній екосистемі, що зумовлені безвідповідальними діями людини. Саме тому вони закликають до негайних ефективних спільних дій урядів різних країн з метою виправлення такої глобальної катастрофічної ситуації.

Активну екологічну позицію займає і Константинопольський патріарх Варфоломій I. Він кризовий стан навколишнього середовища теж пов'язує з "нерозлучними духовними та моральними відхиленнями людст-

ва". Це породжує у людини "жадібність та ненаситне бажання матеріального багатства", що "з духовної позиції є гріхом, який порушує гармонію як духовних, так і природних взаємин" [6]. Зокрема, патріарх Варфоломій I, реагуючи на загрози, які породжують атомні електростанції, запропонував провідним державам світу відмовитися від них на користь відновлювальних альтернативних джерел енергії.

Щодо конфесій, які функціонують в Україні, то вони тільки починають звертатися до екологічної проблематики. Активніше в цьому напрямі працюють Католицька та Греко-Католицька церкви. Внесок інших церков і релігійних напрямів в Україні у справу збереження природи й екологічного виховання віруючих полягає в періодичній участі їхніх представників в екологічних заходах (конференціях, спільних молитвах тощо), що проводять католицькі, греко-католицькі чи православні церкви, а також світські організації (громадські об'єднання, навчальні установи тощо). Щоправда, останнім часом можна констатувати певний поворот до екологічної проблематики. Про це свідчить те, що у ЗМІ значно частіше почала з'являтися інформація на цю тему.

В Україні у своїй діяльності Католицька та Греко-Католицька церкви послуговуються Соціальною доктриною, де проблемі довкілля відведено досить значне місце. Таке у спільному компендіумі, схваленому Конференцією римсько-католицьких єпископів України та Синодом єпископів Української греко-католицької церкви, проблемам охорони та захисту природи присвячено спеціальний розділ. У ньому зроблено аналіз біблійних аспектів охорони природи, людини у світі створених нею речей і технологій, підкреслено неминучість кризи у відносинах між людиною і природою [7]. УГКЦ у 2011 р. провела "великопісну" екологічну ініціативу "Зелений Великдень: екологічне навернення задля воскресіння довкілля". Метою проведення цієї акції було: поглиблення у свідомості людей розуміння їхньої відповідальності за створений Богом світ та шляхи її втілення у повсякденному житті; привернення уваги віруючих людей та громадськості до проблем довкілля; поширення вчення церкви щодо питань екології та збереження створіння; спонукання в час Великого посту до покаяння та "екологічного навернення", що мають відбутися завдяки усвідомленню гріховності безвідповідального ставлення до природного середовища; примирення з Богом і відмова від стилю життя, що є руйнівним для довкілля [8].

Серед заходів, що проводять конфесії в Україні з екологічних питань, можна згадати низку конференцій із проблем захисту довкілля. У них брали участь не лише християни, але й екологи та представники громадських організацій і державних структур. Співорганізаторами й учасниками таких конференцій є й міжнародні інституції: Католицький екологічний форум Європи, Європейська християнська енвайроментальна мережа, Міжнародне соціально-екологічне об'єднання "Відповідальність за створіння", Європейська єпископська конференція тощо [9].

Отже, християнські церкви в Україні поступово долучаються до справи екологічного виховання віруючих, участі в міжнародних форумах й організації всеукраїнських і локальних природоохоронних заходів. Одним зі своїх базових завдань вони проголошують формування відповідальності мирян та кліру за природу в межах душпастирської діяльності церков у потрібному вимірі: катехизису, літургії та дияконії.

Варто наголосити, що практична співпраця релігійних і світських інституцій у сфері захисту природи стає світовою тенденцією. Оскільки Україна поступово інтегрується у глобальні процеси, то це змушує релігійне керівництво використовувати у своїй діяльності екологічну тематику, що близька парафіянам. З огляду на це значення релігійного чинника у розв'язанні екологічних проблем постійно зростатиме.

Варто наголосити, що практична співпраця релігійних і світських інституцій у сфері захисту природи стає світовою тенденцією. Оскільки Україна поступово інтегрується у глобальні процеси, то це змушує релігійне керівництво використовувати у своїй діяльності екологічну тематику, що близька парафіянам. З огляду на це значення релігійного чинника у розв'язанні екологічних проблем постійно зростатиме.

Список використаних джерел

1. Гардашук Т. В. Сучасний екологізм: теоретичні засади та практичні імплікації [Електронний ресурс] / Т. В. Гардашук. – Режим доступу : <http://sofy.kiev.ua/pf2/garda.htm>.
2. Крисаченко В. С. Екологічна культура: теорія і практика : навч. посіб. / В. С. Крисаченко ; Міжнар. фонд "Відродження". – К. : Заповіт, 1996. – 352 с.
3. Хомінський С. Ватикан не випадково долучив забруднення навколишнього середовища до переліку "смертних гріхів" / С. Хомінський // Україна молода. – 2008. – 29 берез. – № 60.
4. Виноградова С. Руйнування природи – гріх, що кричить до Неба / С. Виноградова // Парафіяльна газета. – К., 2007, – 15 лип. – С. 8.
5. Екологічне вчення Церкви: папа Іван Павло II на тему створіння та екології / ред. В.Шеремети. – Івано-Франківськ : ІФТА, 2006. – С. 57.
6. Якщо ми бажаємо бути визволені від природного зла, то мусимо відкинути моральне : Послання патріарха Варфоломія з нагоди Великодня, 22 квітня 2011 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/all_news/world_news/42000.
7. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
8. В Івано-Франківській єпархії УГКЦ розпочалася Великопісна екологічна ініціатива [Електронний ресурс]. – Режим доступу : ecoburouccc.org.ua/initsiativi/zelenij-velikden/74-velikoposna-ekologichna-initsiativa2011-r-b.
9. Середнянська С. Відповідальність за створіння / С. Середнянська // Парафіяльна газета. – К., 2007. – 15 лип. – С. 8.

М. В. Волошин, асп.

Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, Київ, Україна

СУБ'ЄКТИ РЕЛІГІЙНИХ ВІДНОСИН: ТЕОРЕТИКО-ПРАВОВА ХАРАКТЕРИСТИКА

Сфера релігійних відносин натеper залишається мало дослідженою як у юридичній, так і в релігієзнавчій науці. Не сформований, зокрема, підхід до визначення власне категорії релігійних відносин. На нашу думку, релігійними відносинами є врегульовані релігійними нормами соціальні відносини культової і позакультової

релігійної діяльності й індивідуальні духовні відносини між особою віруючого та священним об'єктом віри.

Основними структурними елементами релігійних відносин, як і будь-яких інших суспільних відносин, є суб'єкти, об'єкти та зміст. Суб'єктами релігійних відносин є їхні безпосередні учасники. Набуваючи релігійних прав і виконуючи релігійні обов'язки, вони дотримуються релі-

гійного морального імперативу і реалізують власні релігійні потреби й інтереси. Суб'єкти релігійних відносин класифікують за такими критеріями:

- за релігійним статусом їх поділяють на загальні та спеціальні суб'єкти. Загальними суб'єктами є всі члени релігійної організації. Вони вступають у релігійні відносини за фактом своєї належності до певної релігійної організації. Спеціальними суб'єктами релігійних відносин є члени релігійної організації, які наділені спеціальною компетенцією, що визначає особливий характер їхньої релігійної діяльності. Такими суб'єктами є члени кліру релігійної організації, представники чернецтва, а також органи управління релігійною організацією. В окремих релігійних відносинах, у які ці суб'єкти вступають, не виконуючи своєї спеціальної релігійної компетенції (наприклад, у релігійно-побутових відносинах), їх слід розглядати у ролі загальних суб'єктів таких відносин;

- за кількісною ознакою суб'єктів релігійних відносин поділяють на індивідуальних і колективних. Колективними суб'єктами є органи управління релігійною організацією, органи релігійного судочинства, а також організації віруючих (парафіяльні громади, місіонерські організації, релігійні братства тощо).

Характер поведінки суб'єктів релігійних відносин визначає обсяг їхньої релігійної правосуб'єктності. Релігійна правосуб'єктність члена релігійної організації дає змогу встановити обсяг його релігійних прав й обов'язків і встановити його місце в ієрархічній структурі релігійної організації. Найповніше визначення релігійної (канонічної) правосуб'єктності надає І. Оборотов. Називаючи релігійну правосуб'єктність канонічною, дослідник зосереджує увагу на джерелах, у яких визначають таку правосуб'єктність, якими є канонічні релігійно-правові норми. На його думку канонічною правосуб'єктністю є здатність особи бути суб'єктом канонічного права, що зумовлено наявністю у цієї людини "свобідної" волі і полягає у її спроможності володіти канонічними обов'язками та суб'єктивними канонічними правами, здійснювати їх самостійно або через іншу особу та нести відповідальність за свої вчинки [1, с. 21].

Розглядаючи видовий поділ релігійної (канонічної) правосуб'єктності, слід погодитися з позицією І. Оборотова, який виділяє загальну та спеціальну канонічну правосуб'єктність. Загальна канонічна правосуб'єктність, на його думку, поширюється на клір і мирян, а спеціальна – на кліриків та ченців. Отже, характер релігійної правосуб'єктності перебуває у прямій залежності від релігійного статусу учасника релігійних відносин. Загальну правосуб'єктність мають усі особи, навернені до певної релігії. У деяких релігіях отриманню загальної релігійної правосуб'єктності передують звершення над особою обряду ініціації (наприклад, хрещення у християнстві, обрізання в іудаїзмі тощо). Умови виникнення спеціальної релігійної правосуб'єктності зазвичай закріплюють у релігійно-правових канонічних нормах. Такими умовами є вік людини, її моральні якості, наявність спеціальної релігійної освіти, відсутність судимості тощо. Спеціальною релігійною правосуб'єктністю наділені органи управління релігійною організацією з моменту їх формування, а фізичні особи (клірики та ченці) – з моменту їхнього висвячення у відповідний релігійний сан або чернецтво.

З огляду на визначення релігійної правосуб'єктності, її структура представлена загальною та спеціальною релігійною правоздатністю, дієздатністю та деліктоздатністю. Слід зауважити, що категорії релігійної правоздатності, дієздатності та деліктоздатності нині також є мало

дослідженими в науковій доктрині. Релігійна правоздатність пов'язана із членством особи в релігійній організації як корпоративному соціальному інституті. М. Варьяс, наприклад, зазначав, що церковною корпоративною правоздатністю є "здатність члена корпорації мати права та переваги, встановлені нею для своїх членів, а також виконувати покладені на нього корпоративні обов'язки" [2, с. 81]. Підставами виникнення загальної та спеціальної релігійної правоздатності є навернення особи до певної релігійної віри чи висвячення її в певний релігійний сан або чернецтво. Підстави припинення релігійної правоздатності – смерть суб'єкта та позбавлення його релігійної дієздатності шляхом відлучення від церкви.

Релігійною дієздатністю є здатність суб'єкта релігійних відносин самостійно або через іншу особу здійснювати надані їй релігійні права та виконувати покладені на неї релігійні обов'язки. І. Оборотов звертає увагу на свідомий і вольовий характер реалізації релігійної дієздатності [1, с. 24]. Зазначене зауваження надає змогу виділити два критерії релігійної дієздатності: інтелектуальний і вольовий. Інтелектуальна складова релігійної дієздатності сприяє встановленню міри особистого усвідомлення учасником релігійних відносин значення своєї релігійної поведінки. Вольовий чинник релігійної дієздатності передбачає визначення спроможності учасника релігійних відносин керувати своїми релігійними діями. Інтелектуальний і вольовий критерії релігійної дієздатності у своїй сукупності формують категорію релігійної осудності. Встановлення релігійної осудності має достатньо велике практичне значення при застосуванні церковними судами релігійно-правових норм для визначення фактичного складу релігійного правопорушення.

Релігійна дієздатність може бути повною або частковою. Момент виникнення кожного із зазначених видів релігійної дієздатності визначено релігійно-правовими нормами. Вік, з якого член релігійної організації може реалізовувати повний обсяг своїх релігійних прав та обов'язків, відрізняється у різних релігіях та, зазвичай, не визначається віком повноліття, як у цивільному законодавстві. Для загальних суб'єктів релігійних відносин повної релігійної дієздатності можна набути після звершення над ними обряду ініціації. Водночас часткової дієздатності вони можуть набути з моменту навернення до релігії. Спеціальні суб'єкти релігійних відносин отримують повний обсяг релігійної дієздатності одночасно з отриманням релігійної правоздатності.

Обмеження та позбавлення релігійної дієздатності відбувається шляхом накладання заборони особі брати участь в культовій релігійній діяльності чи повного відлучення її від церкви. У першому випадку особу позбавляють лише релігійної дієздатності, у другому – і дієздатності і правоздатності одночасно. Для спеціальних суб'єктів релігійних відносин передбачений особливий порядок обмеження та позбавлення релігійної дієздатності. Наприклад, на члена кліру може бути накладена заборона на здійснення культово-обрядової діяльності або він може бути позбавлений релігійного сану за вчинення релігійного правопорушення чи правопорушення, передбаченого законодавством.

Третім елементом релігійної правосуб'єктності є релігійна деліктоздатність. Релігійною деліктоздатністю слід вважати можливість суб'єкта релігійних відносин нести відповідальність за вчинені ним релігійні правопорушення. У юридичній науці категорію деліктоздатності розглядають або в нерозривному зв'язку з дієздатністю, або як окремий елемент правосуб'єктності. Ураховуючи специфіку релігійних відносин, слід зауважити,

що релігійна деліктоздатність є невід'ємною частиною релігійної дієздатності. Це пояснюють тим, що для визначення покарання за вчинене релігійне правопорушення церковний суд бере до уваги релігійний статус (загальний чи спеціальний) й осудність обвинуваченої особи, тобто – стан її релігійної дієздатності.

Отже, при характеристиці суб'єктів релігійних відносин вважаємо за доцільне використовувати загально-визнану у науці юридичну конструкцію правосуб'єктності. Також нагальним завданням юридичної науки залишається визначення особливостей суб'єктного складу та міжсуб'єктної взаємодії учасників релігійних культів і позакультових відносин, а також – особливостей

релігійно-правового статусу загальних і спеціальних суб'єктів релігійних відносин. Ефективне розв'язання поставлених завдань сприятиме наданню детальнішої характеристики релігійним відносинам як унормованій соціальної взаємодії в межах релігійної організації.

Список використаних джерел

1. Оборотов І. Г. Канонічна правосуб'єктність: сутність і елементи / І. Г. Оборотов // Актуальні проблеми політики : зб. наук. праць. – Миколаїв : Іліон, 2009. – Вип. 38. – С. 217–226.
2. Варьяс М. Ю. Церковное право как корпоративная правовая система: опыт теоретико-правового исследования / М. Ю. Варьяс // Правоведение. – 1995. – № 6. – С. 81.

Т. В. Гаврилюк, д-р філос. наук, доц.
Національна академія статистики, обліку та аудиту, Київ, Україна

МІЖ ВІДПОВІДАЛЬНІСТЮ ТА СТЕРЕОТИПАМИ: ЦЕРКВА В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ

Церква в умовах пандемії – тема, у якій укроті еkleзіологія переплітається з антропологією й у практичному втіленні цього переплетіння розмиваються кордони власне тільки церковного та власне тільки людського, з новою силою порушується питання про те, хто та для кого є метою та ціллю існування – церква для людини чи людина для церкви. Можливо, зазначене питання не має права на існування, оскільки церква, за визначенням митрополита Філарета, що є авторитетним від часів патристики і дотепер, є "товариством віруючих" [1, с. 22]. Водночас у кризових станах це товариство здатне губитися, втрачати свою єдність, діяти всупереч один одному та, нерідко, всупереч ustalеним правилам і канонам та здоровому глузду. За видимими проблемами, що постали перед церквами, в умовах COVID-19 криються і невидимі, які стосуються вибору між традицією та відповідальністю.

Якщо відштовхуватися від того, що "безпека – це є стан, за якого ніщо комусь або чому-небудь не загрожує" та від того, що "цим комусь може поставати як окрема особа, так і певна людська спільнота, держава, етнос, народ взагалі", то є абсолютно очевидним, що "залежно від специфіки стану виявляють багато різновидів безпеки" [4, с. 5]. Порушуючи питання про відвідування церков у періоди високого рівня інфікування, можемо побачити, що наявні два суперечливі підходи до його розв'язання. Перший підхід виходить із розуміння церкви, безпечним станом якої є визнання досить важливого аспекту її сутності – цілительності душі та тіла людського. В усі часи свого існування церква була місцем, до якого приходили люди з усіма своїми проблемами та негараздами й отримували в ній втіху: хворі виліковувалися, безробітні знаходили роботу тощо. І в часи усіх попередніх пандемій двері церков ніколи не зачиняли, базуючись на чіткому переконанні в тому, що в місці зустрічі Бога та людини, остання є під покровом Господнім. Другий підхід базується на визнанні усіма країнами вимозі утримання від соціальних контактів як необхідної умови безпеки людини в умовах нового типу вірусу. Саме заради збереження безпеки людини різні країни в умовах стрімкого поширення пандемії COVID-19 запроваджували різного типу обмеження, які нерідко стосувались і діяльності церков, з метою запобігання скупчення людей, яке з необхідністю відбувається під час богослужінь. Відтак нова пандемія поставила "церкви світу перед складною дилемою –

подбати про здоров'я вірян чи, незважаючи ні на що, зберігати вірність ustalеним традиціям" [5].

У розв'язанні цієї дилеми загострюється питання про роль людського фактора під час врегулювання проблем "надлюдського" характеру, тобто проблем віри, апелювання до надприродного. Усупереч тим, розумним заходам, які від самого початку були розроблені й оприлюднені церквами і щодо проведення літургій, і щодо проведення причастя, і щодо відмови від святкування навіть Пасхи, нерідко на місцях окремі духовні особи діяли всупереч усім рекомендаціям. Нехтування елементарними вимогами безпеки зумовлене алогічним розумінням ситуації як виклику вірі. Зокрема, перший спалах COVID-19 в південній Кореї виникає у фундаменталістській протестантській громаді, що обґрунтовувала ігнорування розумних заходів безпеки переконанням у силі віри [2]. У Греції архієпископ Криту Іреней вимогу носіння масок тлумачить як фактор "ув'язнення віри". Він, зокрема, наголошує: "Ті, хто в церкві, знімайте маски. Наша віра не ув'язнена, Богоматір звільняє нас" [6].

Безумовно, згадані заяви сприймають як вияви втрати здорового глузду. Укроті спостерігаємо досить тонку межу релігійного та псевдорелігійного. І вкроті загострюється питання про вплив діяльності релігійних спільнот на психічне, духовне здоров'я особистості [3]. Прикрим виявився факт того, що порушення окремими релігійними діячами санітарних вимог перетворює церкву із місця зцілення на місце поширення хвороби. Отож відповідальність перед Богом збігається в цьому контексті з відповідальністю перед людиною.

Нова пандемія стала суттєвим випробуванням усім формам буття людини і в соціальному, і в індивідуальному аспектах. У контексті діяльності релігійних спільнот – це є випробування на відповідальність, що зумовлює перехід на новий рівень співіснування релігійного та світського, індивідуального і суспільного, традиційного та змінюваного.

Список використаних джерел

1. Соколовські Августин (Фрибург). Св. молитва Церкви в період пандемії: новое осмысление реальности / Августин Соколовський (Фрибург) // Системные проблемы православия: анализ, осмысление, поиск решений : мат. первого семинара / сост. С. В. Чапнин. – М. : Проект "Соборность", 2020. – 127 с.
2. Вирус не различает между верующими и неверующими : Архимандрит Кирилл (Говорун) о том, как религиозные организации упустили пандемию [Электронный ресурс] // Настоящее время. 11 апреля

2020 г. – 2020. – Режим доступа : <https://www.currenttime.tv/a/church-coronavirus-interview/30546824.html>.

3. Предко О. І. Релігійні епідемії: їх історичні вияви та сутність [Електронний ресурс] / О. І. Предко. – 2005. – Режим доступа : https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_46/Predko.htm.

4. Релігійна безпека/небезпека України : зб. наук. праць і мат. / за ред. проф. Анатолія Колодного. – К. : УАР, 2019. – 316 с.

5. Токман В. В. Релігійні організації в умовах пандемії Covid-19 [Електронний ресурс] / В. В. Токман. – 2020. – Режим доступа : <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2020-04/relegiyni-organizatsii-covid.pdf>.

6. Επικίνδυνο κήρυγμα από τον Αρχιεπίσκοπο Κρήτης: "Μη φοβάτε μάσκες" [Electronic source]. – Access mode : <https://www.news247.gr/koinonia/epikindyno-kirygma-apo-ton-archiepiskopo-kritis-mi-forate-maskes.7701950.html>.

І. П. Гудима, д-р філос. наук, доц.
Маріупольський державний університету, Черкаси, Україна

ПРОБЛЕМА ЗЦІЛЕННЯ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ ТА ЇЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В КОНЦЕПЦІЇ АКАУЗАЛЬНОСТІ К. Г. ЮНГА

Одним із найважливіших елементів релігійної віри, у якому значною мірою втілено специфічну природу самої релігії, є віра в диво. Без неї, також як і без релігійної віри як такої, неможливе існування й самої релігії, у всіх її ідейних, обрядових й інституціоналізованих виявах. І в гносеологічному аспекті, й у своєму психологічному змісті віра в диво та релігійна віра як така нерозривно пов'язані між собою та є, в певному сенсі, рівносильними. Віра суб'єктивно долає кордони природного і ця необмеженість та всемогутність віри знаходить найбільш значущий зовнішній вияв саме в диві.

Для наукового дослідження диво постає доволі незвичним і складним об'єктом, адже воно не є "річчю" цього світу та не вписується у "звичайну" фактуальну реальність. Видатний французький сходознавець й історик Ернст Ренан у передмові до своєї відомої праці "Життя Ісуса", категорично заявив: "Якщо диво якоюсь мірою можливе, то вся моя книга є суцільною оманом" [1, с. 6]. Є потреба також наголосити на тому, що окремі випадки небачених раніше та вкрай приголомшливих подій описують винятково в суб'єктивно значущих термінах та торкаються глибинних таємниць психіки людини. У таких ситуаціях складно, а, точніше, практично неможливо встановити та довести, що певна комбінація природних явищ чи суспільних подій або ж у край дивні відчуття людини (соматичної та вісцеральної природи), також як і незвідані до цього коливання загального психофізіологічного тону людського організму, дійсно відзначені унікальністю, що якимось чином може вказати на їхнє позаприродне походження. Низка дивних зцілень або досягнення стійкої немедикаментозної ремісії у випадках складної патології і суб'єктивно сприймаються і знаходять свій зовнішній вияв, тобто їх описують винятково в термінах індивідуального існування; їх витлумачують та викладають залежно від неповторного світогляду людини, а це серйозна перепона на шляху неупередженого й об'єктивного висвітлення зазначених подій.

Певно про такого штибу подію повідомила своїм читачам газета "Освіта України" [2, с. 15]. Ішлося про трагедію, що сталася з 21-річним студентом Аризонського університету Семом Шмідтом, який після автомобільної аварії, де отримав складні травми, два місяці перебував у комі. Медики діагностували в нього смерть головного мозку, їхні прогнози були вкрай невтішні. Однак саме перед остаточним консилиумом фахівців, опісля якого передбачалося вимкнення апаратів штучного забезпечення життя, до Сема несподівано повернулася свідомість. Він спочатку ворухнув пальцями рук, а потім остаточно отямився. Більше того, почувши про важкий перебіг своєї недуги, хлопець називає власне зцілення не інакше, як справжнє диво.

Отже, диво і, насамперед, диво зцілення, може бути занадто складним для описання та подальшого понятійного охоплення і вираження елементом суб'єктивної релігійності.

Віруючий же зцілення від тяжкого захворювання, досягнення стану спокою, втіхи, релігійної розради, оволодіння собою, суб'єктивно оцінює як наслідок всемогутньої допомоги Бога людині, його дивовижного втручання в її земні справи з метою безумовної й цілковитої підтримки та допомоги. Для будь-якого віруючого, як навчають також богослови всіх християнських віросповідань, молитва всемогутня, і ця основна її характеристика, насамперед виявляє себе в диві. Відомий протестантський проповідник і богослов М. Салов-Астахов, автор трактату "Таємниця й сила молитви" із цього приводу стверджував таке: "Існує одне дуже поширене висловлювання: "Молитва змінює речі". У цих словах криється глибока істина, хоча вона має бути виражена де-що іншим чином. Не молитва змінює речі та обставини, проте Бог, котрий чує молитви синів людських, змінює події у відповідь на їхні молитви" [3, с. 96].

У християнському світорозумінні саме Бог задовольняє молитовні прохання віруючого, коли вдається до надприродних засобів, аби досягнути цілком природних результатів. Віра в надлюдську силу молитви передбачає безпосередні стосунки з Богом, як прямою причиною чудесних втручань у світ природного. "Релігія пояснює все шляхом дива. Релігія, далєбі, неподільна з дивом. Будь-яка істинна молитва є дивом, актом чудодійної сили. Зовнішнє диво лише виявляє внутрішні чудеса, тобто в ньому фактично проявляється у просторі і часі те, що формує основний погляд релігії, а саме те, що бог є безпосередньою надприродною причиною всіх речей" [4, с. 232].

Коли ж людина обтяжена сумнівами в надприродних можливостях Бога, переконують паству богослови різних християнських віросповідань, то даремною є її молитви, їй також годі й сподіватися на позаприродні дива. Як людина не завжди молиться з однаковою силою та відвертістю, так і диво звершується винятково в незвичайних випадках, у момент найвищої емоційної напруги, на вершині молитовного екстазу; тільки щиріше молиться, тільки щиріше виявляє дійсну природу молитви, тільки глибока віра має своїм величезним бажаним наслідком диво. "Віра в силу молитви, а молитва є релігійною істиною тільки тоді, коли їй приписують силу і владу над предметами, оточуючими людину, – рівносильна вірі в силу дива, а віра в диво тотожна сутності віри взагалі. Лише віра здатна молитися, тільки молитва віри має силу. Проте віра є нічим іншим, як цілковитою втеєненістю в реальності, тобто в безумовній силі й істин-

ності суб'єктивного всупереч перепонам, тобто законам природи і розуму" [4, с. 158].

Цікавим у цьому сенсі є *досвід психоаналітичного з'ясування низки паранормальних феноменів та винятково дивних явищ психіки людини*, що представлений у працях Карла Густава Юнга [5]. Автор, спираючись на ідеї, висловлені швейцарським ученим, засновником квантової фізики Вольфгангом Паулі, езотеричні знання окультизму та власні спостереження клініциста, намагається знайти та висвітлити переконливі пояснення природи окремих індивідуальних подій, поза причинно-наслідковими зв'язками, що лежать в основі наукової концепції закону природи. Слід визнати, що загалом психолог не проти фізичної каузальності як такої; він згоден, що події сьогодення це не що інше як наслідок чи результат попередніх чинників або причин. Однак, додає К. Г. Юнг як психолог, саме психологія, коли вона тяжіє до глибокого розуміння особистості людини, має визнати, що сьогодення зумовлюється не тільки минулим (каузальність), а й майбутнім (телеологія); вона (психологія) повинна уподібнюватися дволикому Янусу, одне обличчя якого дивиться в бік минулого особистості, інше – звернене в майбутнє. Тільки такий підхід, на думку вченого, надасть цілісну картину психіки людини.

Проте згодом (1951–1952) К. Г. Юнг починає завзято обстоювати ідею, не пов'язану з каузальністю чи телеологією. Він називає її *синхронією* (або – синхроністичністю). Відповідне поняття запроваджено психологом у науковий пошук з метою пояснення так званих значущих збігів, тобто подій, що відбуваються одночасно і не зумовлюють одна одну як причини. Опрацювавши значну кількість літератури з телепатії, яснобачення, К. Г. Юнг помітив, що за певних обставин низка подій зовнішнього світу значущо збігається із суб'єктивно-психологічними станами особистості. Такі багатозначні збіжності, коли певні події відбуваються одночасно, але не пов'язані каузальними ланцюжками, не підпадають під фізичну причинність та знаходять для себе пояснення в термінах наукової концепції природного закону. Це надало К. Г. Юнгу підстави стверджувати, що у Все-світі існує і діє закон іншого штибу, не схожий із законом фізичної причинності. Процеси ж, що не підпадають під наукове пояснення, психолог назвав некаузальними (акаузальними) або синхронними.

Слід зауважити, що впродовж послідовного витлумачення природи синхронії К. Г. Юнгу не вдалося уникнути деяких містифікацій зазначеного поняття. Окультна конотація змісту поняття синхронії була певним чином зумовлена алхімічними джерелами (наприклад, відомим алхімічним принципом – "як зверху, так і знизу"), до яких звертався автор, а також специфікою його власних спостережень. Адже людинознавчі студії автора від початку його досліджень були засновані на положенні, що психіка людини занурена в чинник, що не має психічної природи. Йшлося про *реальність архетипів*, що перебуває поза просторово-часовим континуумом й організовує психіку людини. Архетипи, на думку К. Г. Юнга, і зумовлюють акаузальні зв'язки подій, що відбуваються одночасно, проте не пов'язані звичайним причинним способом. Йшлося, наприклад, про значущі для людини події та сновидіння, що вказують на них.

Поступово до автентичних витлумачень змісту зазначеного поняття було долучено містичні нашарування. У статті "Чудо", що міститься в "Енциклопедії релігій", виданій за редакцією всесвітньо відомого релігієзнавця Мірчі Еліаде, подано дефініцію поняття "синхро-

нізація" в контексті пояснень самого К. Г. Юнга, й особливо наголошено на його містичній компоненті: "У його теорії кожен момент часу утримує значення; існують глибинні зв'язки усього існуючого в кожен період тривалості, і ці зв'язки мають свої джерела в нефізичному... або, у християнській термінології, духовному аспекті реальності" [6, с. 551]. Отже, синхронію, як пояснювальний принцип, за допомогою якого К. Г. Юнг воліє витлумачити деякі психічні феномени, у дослідженнях він починає пов'язувати з універсальним світовим полем, де суб'єкт й об'єкт злиті в одне ціле та різними зовнішніми проявами єдиної фундаментальної реальності, а істотні ознаки зазначеного поняття безпомилково свідчать про те, що синхронізацію спостерігаємо тоді, коли подія А, В, С, Д та інші, пов'язана з усякою іншою подією в кожен поданий момент часу, а також із потоком тих значень, що представляють духовну реальність.

Уведення психологом у структуру власних людинознавчих побудов положення про всезагальний лад смислу, на додаток до фізичної каузальності, що не була здатна, за переконанням психолога, стати ефективним знаряддям пояснення всіх процесів і явищ світу, безсумнівно оригінальне. Однак, доповнюючи принцип детермінізму положенням про універсальні смислові структури, К. Г. Юнг, усе ж, не спромігся надати відповідному поняттю чіткості та ясності; на жаль, поняття синхронізації залишилося у творчому набутку автора доволі аморфним і розпливчастим, а відповідна концепція в аналітичній психології одноставно визнається відповідними фахівцями суперечливою та надто складною для опанування.

Годі й говорити, що ідеї К. Г. Юнга тільки вказують на духовний чинник, як на джерело паранормальних феноменів, які він спричиняє через синхронізацію, проте вони залишають відкритим питання – як саме здійснюється подібна синхронізація та де перебувають точки дотику, через які духовний вимір пов'язує й узгоджує певні процеси. Звісно, вони жодним чином не можуть бути інтегрованими в ціннісно-смисловий універсум богословських істин, зокрема у зміст богословського вчення про диво, методологія і мета студіювання якого гранично несумісна з дослідницькими принципами знаного психолога; тим паче, що ті паранормальні феномени і "значущі збіги", на яких зосереджено увагу К. Г. Юнга та які по своєму інтерпретує дослідник, отримували раніше й отримують і донині власну оцінку і власне вичерпне обґрунтування, але винятково теологічними засобами та тільки в межах кожної конфесійної теології.

Список використаних джерел

1. Ренан Э. Жизнь Иисуса / Э. Ренан ; пер. с франц. Е. Святловского. – М. : Изд-во предприятия "Обновление", 1991. – 336 с.
2. Чудеса бувають. Студент вийшов з коми за годину до вимкнення апаратів // Освіта України. – 16 січ. 2012. – № 3 (1273). – С. 15.
3. Салов-Астахов Н. И. Секрет и сила Молитвы / Н. И. Салов-Астахов. – б/м., б/г., Изд-во "Христианин". – 119 с.
4. Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения : в 2 т. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – 943 с.
5. Юнг К. Г. Синхрония: Акаузальный связующий принцип. – 2 изд., испр. / К. Г. Юнг. – М. : Изд-во "Рефл-бук", 2003. – 320 с.
6. Manabu W. Miracles / W. Manabu // Encyclopaedia of Religion (Ed. Mircha Eliade) : in 16 v. – N. Y. ; L., 1984. – Vol. 5. – P. 541–552.

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

ФЕНОМЕН ЕПІДЕМІЇ У БОГОСЛОВСЬКОМУ І РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДИСКУРСАХ: СПРОБА ПОРІВНЯЛЬНОГО АНАЛІЗУ

Богословське осмислення пандемії, якщо ми говоримо у християнському контексті, пов'язане, насамперед, із двома біблійними аспектами: книгою "Вихід" та "Одкровенням" Іоанна Богослова. У біблійних книгах прояснюють чітке біблійне розуміння пандемії як карі Божої за непослух і/або гріхи людей перед Творцем. Також варто звернути увагу на згадування про епідемію у пророчих книгах [Іер.28:8], [Іезек.7:15], де також наголошено на розумінні мору як наслідку гріховних учинків і дій того чи іншого народу, або загалом всього людства.

Водночас у цьому ключі виникає таке богословське питання: "де перебуває Бог під час епідемії, карантину?" [1]. І відповідь знаходимо вже у представників середньовічної теологічної думки. Тому патристичні напрацювання розширюють богословське розуміння причин і праксису епідемії і шукають відповіді не лише на питання "чому?", але "для чого?", "яким чином?". Через це як патристика, так і схоластика займаються не тільки казуїстикою пандемії, але й тим, що намагаються зрозуміти, як себе поводити в таких ситуаціях, для якого результату вони покликані тощо.

Можемо пригадати, зокрема, слова такого представника східної патристики як Кіпріана Карфагенського, який у праці "Про смертність", написаної під час чуми при імператорії Декії зауважує таке: "У цьому-то й полягає відмінність між нами і людьми, що не знають Бога, що вони у скрутні часи скаржаться і нарікають, а нас, навпаки, біди не відвертають від істинної віри і чесноти, але ще більше зміцнюють у них. Те, що розслаблення шлунка забирає у нас тілесні сили, що жар ізсередини, який перейшов у гортанні виразки, ятрить їх, що безперервна блювота вражає внутрішність, прилив крові робить запалення в очах, що у деяких відсікаються руки й інші члени внаслідок заразливого гниття, що від розслаблення тіла відбувається тремтіння в ногах, послаблюється слух, пошкоджується зір: усе це сприяє поступу віри. І яка безстрашність – усіма силами незламного духу мужньо протистояти всім таким напором поневірянь і смерті! Яка висота – стояти прямо серед руїн роду людського і не схилитися долу разом з тими, які не мають жодної надії на Бога!" [3].

Через це ми бачимо зовсім інший погляд на появу пандемії в патристичній літературі – такі випробування є не карою Божою, а шляхом для самовдосконалення, для того, щоб людські серця були милосердніші, більш терплячі і добріші.

Недарма тому і виникла дискусія серед богословів у контексті участі в богослужіннях і формах таїнств. Хоча, найімовірніше, зазначене питання виникло не так через епідеміологічну ситуацію у країні, а більше внаслідок рекомендацій ВООЗ і державних відомств, відповідальних за збереження здоров'я громадян. З огляду на це постали питання, наскільки безпечним є перебування у храмі під час богослужінь, наскільки можливим стає участь у сповіді та причасті у звичному режимі.

Зазначені питання є дійсно богословськими, оскільки торкаються такої галузі знання як сакраментології, науки про церковні таїнства. Пандемія порушила перед богословами проблему меж та природи таїнств. Водно-

час ті чи інші можливі відповіді торкаються безпеки людини зокрема, і релігійної безпеки загалом.

Утім, самовдосконалення, про яке згадують представники східної патристики, цілком можливе і в наш час, особливо в контексті релігійної безпеки. Як слушно підкреслює М. Лі: "Ми також повинні прагнути жертвовно служити нашим близьким, завбачливо дотримуючись порад медиків, щоб допомогти сповільнити поширення інфекції. Замість свого власного здоров'я ми маємо віддавати пріоритет здоров'ю більш широкого суспільства, особливо найбільш вразливих громадян, виявляючи обережність і не поширюючи страх, істерію і дезінформацію. Це може коштувати нам чогось: скасування поїздки або запланованих заходів, або навіть самокарантину, якщо ми вважаємо, що могли заразитися, але ми повинні прийняти це з радістю" [4].

Отже, можемо підсумувати, що ситуація пандемії створює особливий напрям у богослов'ї, який уже називали "карантинним богослов'ям", "богослов'ям пандемії", "богослов'ям вірусу", або взагалі "богослов'ям коронавірусу". Богословський дискурс у християнському контексті говорить про епідемію не лише як про Божу кару, але і про як один із можливих шляхів для самовдосконалення і спасіння. Теологи рефлексують як над місцем Бога в такій кризовій ситуації у світі, так і щодо місця і форми таїнств під час епідемії.

Академічне релігієзнавство, на наш погляд, вбачає в пандемії як загрозу, так і виклик для релігійних організацій. Загроза полягає в тому, що ті чи інші рекомендації всесвітніх чи державних відомств, відповідальних за здоров'я людства загалом й окремої країни зокрема, можуть спричинити певного роду "зупинку" в діяльності мережі релігійних організацій. Як наголошує Л. Виговський: "Адже, в умовах пандемії масове відвідування мирянами храмів, цілування ікон і прийняття причастя служить джерелом розповсюдження інфекції. У таких умовах церква була змушена переглянути форми власного функціонування. І через це у середовищі духовенства та мирян виникли (та й продовжують) мати місце дискусії щодо запровадження карантину. Їхньою головною темою стало вирішення проблеми: чи може церква, як сакральний простір, бути місцем передачі вірусів COVID-19" [2].

Про це ж дискутують і зарубіжні релігієзнавці. У фундаментальній монографії "Релігійний фундаменталізм в епоху пандемії" (англ. *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic*) зокрема наголошено на тому, як влада впливає на діяльність релігійних інституцій під час епідемії і як релігія стає дуже потужним фактором у тому, щоб віруючі сприймали зовсім по-іншому зазначену ситуацію, на відміну від інших пересічних громадян [5].

Водночас епідемії постають і викликом для релігійних організацій. Оскільки будь-які соціальні, політичні катаклізми наштовхують на те, щоб по-іншому себе поводити, розробляти і втілювати в життя інші, можливо зовсім нові моделі співпраці як із віруючими, представниками певної релігійної традиції, так і взагалі громадянами країни.

"Пандемія коронавірусу може вплинути на релігійне середовище набагато глибше, ніж просто дискусія

про причастя. Сучасні церкви впритул наближаються до розв'язання питань, що стосуватимуться самого їхнього фундаменту і, відповідно, майбутнього функціонування. Що власне є церквою? Для чого вона існує? Раніше цим питанням займалася обмежена кількість богословів, адже парафіянам вистачало й обряду. З уведенням карантину богослужіння перейде в онлайн. Чи зможе церква не тільки здійснювати обряди, але й дати людям сенс життя в нових умовах їхнього існування? Богослужіння в умовах карантину потребуватиме нового проповідництва" [2].

Через це можемо сказати, що релігієзнавче осмислення акцентоване не так на дослідженні причини появи епідемій, хвороб тощо, як зосереджується на висвітленні специфіки функціонування релігійних організацій у такій кризовій ситуації, особливостях державно-конфесійних відносин під час пандемії, а також на розкритті потенційних наслідків від неї як для духовенства, так і мирян.

Отже, проаналізувавши концептуалізацію феномена пандемії у філософії, богослов'ї та академічному релігієзнавстві, можемо зробити такі висновки:

1. Богослов'я розглядає пандемію амбівалентно. Якщо Священне Писання підкреслює появу її тільки як Боже покарання за вчинені проступки, то представники

середньовічної християнської думки зазначають про те, що такі явища спонукають до самовдосконалення людського й особливого вияву любові до ближніх.

2. Академічне релігієзнавство розкриває досліджуваний феномен у координатах загрози і виклику. З одного боку, пандемія стає фактором, що загрожує суспільству загалом і релігійним організаціям зокрема, а, з іншого боку, це виклик, каталізатор для потенційних змін у функціонуванні конфесій у тій чи іншій країні.

Список використаних джерел

1. Бог на карантині. Розмова з автором книги [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.vaticannews.va/uk/world/news/2020-04/bog-na-karantyni-rozmova-z-avtorom-knygy.html>.
2. Виговський Л. А. Пандемія коронавірусу (Covid-19) як чинник процесу модернізації українського православ'я [Електронний ресурс] / Л. А. Виговський. – Режим доступу : http://www.univer.km.ua/doc/tezi/t_Vigovskiy_L.A.pdf.
3. Карфагенский Киприан, священномученик. О смертности [Электронный ресурс] / Киприан Карфагенский, священномученик. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/kniga_o_smertnosti.
4. Ли М. Чему ранняя Церковь может научить нас о коронавирусе? [Электронный ресурс] / М. Ли. – Режим доступа : <https://www.protestant.ru/news/analytics/review/article/1551583>.
5. Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic / ed. Nina Käsehege. – Transcript Verlag, 2020. – 250 p.

Л. В. Ільницька, канд. філос. наук
Київ, Україна

ВІДЗНАЧЕННЯ ВІТЧИЗНЯНИХ МЕДИЧНИХ ЗДОБУТКІВ У КОНТЕКСТІ ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Огляд найбільших професійних здобутків у різноманітних сферах вияву одухотворених можливостей, пов'язаний із переліком особистих якостей і результатів виснажливого пошуку. Визнання у фаховому середовищі можливе за умови авторитетної та принципової позиції колективного узгодження стосовно запропонованого авторського підходу та з метою поліпшення існуючого опрацьованого шляху. Щодо лікарської практики відзначення найбільших професійних здобутків конкретизують до відбору зразкової постаті. Окрім того, у цьому випадку процес відзначення апелює до вшанування сучасної суспільно-важливої місії, а не академічного винагородження педагогічного внеску.

Декларування професійних потужностей медичної галузі в її тісному взаємозв'язку з науковими здобутками й отриманими кваліфікаціями посадового типу регламентовано службовими зразками відзнак внутрішнього етапного висування відібраних кандидатів відповідно до затверджених нормативно-правових актів. З огляду на це слушно згадати Закон України "Про державні нагороди України" та Указ Президента України "Про почесні звання України". Варто підкреслити, що поважне звання "Заслужений лікар України" входить до реєстру державних нагород нашої країни. Цією відзнакою вшановують на державному рівні, починаючи із 2001 р.

Віднедавна існуюча нагорода "Орден Святого Пантелеймона" також спирається на певну своєрідну канву свого становлення. Уже на етапі урочистого започаткування у 2009 р. ця професійна відзнака мала захоплювальний вплив на професійне співтовариство працівників медичної галузі та називалася "Хрест Пантелеймона Цілителя". За рішенням Міністерства охорони здоров'я цієї честі удостоювалися всі ті, "хто має видатні особис-

ті заслуги та сприяє розвитку галузі охорони здоров'я та медичної науки, у благодійній, гуманістичній та громадській діяльності, а також за інші здобутки на ниві охорони фізичного та духовного здоров'я населення" [1].

Від 2017 р. розпочалося вручення вже відомої медичної відзнаки – ордену на честь святого великомученика Пантелеймона, яку вручають саме дев'ятого серпня – у день пам'яті та згадки про подвижницьке і цілительницьке життя святого Пантелеймона. Водночас варто згадати, що в перекладі з давньогрецької мови ім'я цього святого означає всемілостивий – саме ту духовно-релігійну чесноту, що молитовно врівноважує перед невідзначеністю та страхом майбуття абсолютно усіх, зрештою, як і зараз – при буденному зверненні пацієнтів до лікаря, як до принципового фахівця, відданого послідовника моральних настанов медичного фаху – приносити користь людям, всемілостиво служити, повсякчас удосконалюючи власні професійні вміння. Цей шлях аскетичного сходження лікаря-діяча до найвищих здобутків інноваційного впровадження унікальних медичних методик сприймають як "всемілостиве благо" універсальної непорушної істини – "благодійної лікарської жертвовності", відповідальної готовності у будь-який кризовий час милосердно схилитися над пацієнтом. Інакше кажучи, домінанта духовно-релігійної традиції була головним чинником при заснуванні такої важливої та новітньої професійної відзнаки, яку ще інколи називають українським "медичним Оскаром".

Організаційні важелі вимогливого відбору претендентів на отримання "Ордену Святого Пантелеймона" розподіляють персоніфіковані здобутки для нагородження переможців згідно із правилами та положеннями про оптимальне врахування двох пріоритетів –

"професіоналізму та милосердя" за п'ятьма номінованими позиціями:

- Найкращий лікар.
- Найкращий медичний працівник.
- Новатор охорони здоров'я.
- За досягнення в міжнародному співробітництві в охороні здоров'я.
- Взірець служіння суспільству.

Зазначений розподіл у кожній із цих категорій наперед урахує особистісну самовідданість у досягненні найвищої мети – лікарської майстерності, як гідної

спрямованості до фахового пріоритету професійної належності та, що важливо, одночасного сповідання духовної традиції моральної зразковості, як бездоганного і милосердного служіння людям.

Список використаної літератури

1. Українських медиків нагородять "Орденем святого Пантелеймона" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3050100-ukrainskih-medikiv-popri-karantin-nagorodat-ordenom-svatogo-pantelejmona.html> (дата звернення: 11.10.2020).

Н. В. Ішук, д-р філос. наук, доц.

Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

КАПЕЛАНСТВО В ОХОРОНІ ЗДОРОВ'Я

Капеланство в охороні здоров'я (медичне душпастирство, служіння милосердя) на системній основі почало розвиватися в Україні лише на початку XXI ст. Донедавна це служіння називали госпітальним чи лікарняним капеланством, проте з розширенням діяльності і поширенням духовного служіння на інші типи закладів охорони здоров'я нині утверджується назва "капеланство в охороні здоров'я". Активізація цього капеланського служіння значною мірою була стимульована внесенням їхніх послуг в українську законодавчу базу.

У Цивільний кодекс України (ч. 2 ст. 287), наприклад, у 2003 р. було введено норму, що фізична особа, яка перебуває на стаціонарному лікуванні у закладі охорони здоров'я, "має право на допуск до неї священнослужителя для відправлення богослужіння та релігійного обряду" [1]. Ця норма була згодом (2007) внесена й у Закон України "Основи законодавства України про охорону здоров'я" (ч. 1 ст. 6), де зазначено, що пацієнт, який перебуває на стаціонарному лікуванні в закладі охорони здоров'я, має право на допуск до нього "священнослужителя для відправлення богослужіння та релігійного обряду" [2].

Ці й інші законодавчі норми стимулювали появу "лікарняних храмів/капличок", що формувалися і формуються при закладах охорони здоров'я переважно на християнській платформі (зазвичай – православної). Якщо на перших порах це були окремі кімнати в медичних корпусах, то нині це часто окремі повноцінні храми на території медичних містечок чи лікарень/госпіталів.

Популярність релігійних послуг серед пацієнтів лікарень призвела до появи медичних капеланів у більшості великих церков і релігійних напрямів набагато раніше, аніж це було офіційно дозволено законодавством. На початках це була волонтерська робота окремих кліриків, а згодом почали формуватися відповідні церковні підрозділи, що відповідають саме за капеланство в охороні здоров'я (служіння милосердя). Серед найбільших і найактивніших, до складу яких входять десятки капеланів, слід згадати: "Комісію УГКЦ у справах душпастирства охорони здоров'я"; відділ соціального служіння Української церкви християн віри євангельської, Синодальний відділ з питань охорони здоров'я та пастирської опіки медичних закладів УПЦ Московського патріархату, Синодальне управління медичного капеланства Православної церкви України та ін.

Капелани надають духовну і, за потреби, матеріальну допомогу військовослужбовцям, які лікуються чи проходять реабілітацію у військових госпіталях. У 2016 р., наприклад, за сприяння медичних і військових

капеланів лише від Української церкви християн віри євангельської на баланс військового шпиталю ім. Мечникова у м. Дніпро було передано цінне медичне устаткування на суму 800 тис. дол США [3]. Подібну допомогу церкви надавали також багатьом іншим військовим та невійськовим медичним закладам. Допомогають медичні капелани й у проходженні реабілітації демобілізованих із зони бойових дій (курсами медичного та соціального відновлення тощо).

Зауважимо, що нині в Україні є велика потреба у капеланах у сфері охорони здоров'я, що працюють не лише із військовими – ідеться про служіння у тих медичних установах, які обслуговують незабезпечених: хоспіси, туберкульозні та наркологічні диспансери, центри профілактики та боротьби зі СНІДом, психіатричні лікарні, онкологічні центри тощо. Окрім слова Святого Письма, капелани також надають їм і посильну практичну та матеріальну допомогу.

Ураховуючи специфіку роботи, капеланство в охороні здоров'я потребує особливої підготовки священників та постійного підвищення їхньої кваліфікації. Деякі церкви (наприклад УГКЦ) уже ввели курс "Душпастирство охорони здоров'я" як базовий у системі підготовки священників, деякі (ПЦУ, низка протестантських церков) найближчим часом планують введення таких курсів. Окрім того, системно відбуваються навчальні семінари на тему душпастирства хворих не лише для медичних капеланів, але й для чернечих згромаджень, парафіяльних священників, медичних працівників і волонтерів. Наприклад, у грудні 2019 р. було започатковано серію семінарів "Вступ до лікарняного капеланства", які планують проводити на регулярній основі [4]. З ініціативи капеланів в Україні щорічно відзначають "День хворого", перекладають багато спеціалізованих праць капеланів із тих країн, що мають багатший і практичніший досвід медичного капеланства.

Починаючи із 2017 р., робота капеланів в охороні здоров'я почала набувати системнішого й організованішого характеру. Саме в цьому році за ініціативи кількох протестантських церков і громадських інституцій, що дотичні до сфери релігії, охорони здоров'я і соціальної роботи, в Україні було створено громадську організацію "Асоціація духовного піклування". Асоціація є офіційним партнером та представником міжнародної Асоціації духовного піклування (Spiritual Care Association) та американської Мережі капеланів охорони здоров'я (Health Care Chaplaincy Network, USA). Основною статутною метою асоціації є сприяння ширшому впровадженню інституту

капеланства та духовного (душпастирського) піклування у сферу охорони здоров'я та соціального захисту [5].

У квітні 2020 р. в Україні було зареєстровано ще одне громадське об'єднання – "Асоціацію капеланів в охороні здоров'я" (АКОЗУ) – метою якого також є сприяння впровадженню, ефективному функціонуванню й розвитку інституту капеланства у сфері охорони здоров'я та соціального захисту України. Її засновниками стали представники УГКЦ, ПЦУ та Християнської церкви повного Євангелія (християни віри євангельської) [6].

Результатом спільної організаційної роботи відповідних структур у церковних інституціях та державних органах стало створення наказом Міністерства охорони здоров'я України (МОЗ України) № 1321 (07.06.2019) робочої групи з питання впровадження капеланства у сфері охорони здоров'я України. Метою групи є розробка "Положення про капеланство у сфері охорони здоров'я України". До складу робочої групи увійшли представники МОЗ України та Громадської ради при МОЗ України з питань співпраці із Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). Принципами роботи робочої групи є: рівність усіх конфесій, увага до професійної (клінічної) підготовки капеланів, проведення просвітньої кампанії серед працівників закладів охорони здоров'я щодо перспектив впровадження капеланської служби [7].

У липні 2020 р. робоча група подала на розгляд та експертизу МОЗ України проєкт Навчального плану й уніфікованої програми циклу спеціалізації "Клінічна душпастирська освіта початкового рівня" (Clinical Pastoral Education Initial Level) (підготовка помічників капеланів в охороні здоров'я). Передбачають, що підготовка за програмою здійснюватиметься на етапі післядипломної освіти в закладах медичної і духовної вищої та післядипломної освіти. Слухачами курсу можуть бути представники релігійних організацій, які мають ступінь не нижче молодшого бакалавра та допомагають капе-

ланам у здійсненні душпастирської опіки в закладах охорони здоров'я.

Наразі робоча група працює також над розробкою проєкту Навчального плану й уніфікованої програми циклу спеціалізації "Клінічна душпастирська освіта базового рівня" (Clinical Pastoral Education Level I/Basic Level) (підготовка капеланів в охороні здоров'я). Зазначену програму планують імплементувати у процес підготовки медичних капеланів. Надалі передбачено впровадження також вищих рівнів підготовки медичних капеланів (другий/поглиблений, менеджерський, супервізорський), а також організація програм проходження стажування і практики, проходження атестацій і періодичної перепідготовки.

Список використаних джерел

1. Цивільний кодекс України [Електронний ресурс]. – Ст. 287: Права фізичної особи, яка перебуває на стаціонарному лікуванні у закладі охорони здоров'я. – Режим доступу: <https://legalexpert.in.ua/komkodeks/gk/79-gk/648-287.html>.
2. Основи законодавства України про охорону здоров'я [Електронний ресурс]: Закон України. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2801-12#Text>.
3. Виноградов В. В. Українське євангельське капеланство [Електронний ресурс] / В. В. Виноградов // Асоціація Поклик : сайт. – Оpubл. 2017, 18 серп. – Режим доступу: <https://poklik.org/ukrayinske-yevangelske-kapelanstvo>.
4. Розпочато семінар "Вступ до лікарняного капеланства" [Електронний ресурс] / Київська православна богословська академія (КПБА) : офіційний сайт. – Оpubліковано 2019, 9 груд. – Режим доступу: <https://www.kpba.edu.ua/news/2960-rozpochnato-seminar-vstup-do-likarnianoho-kapelanstva.html>.
5. Асоціація духовного піклування [Електронний ресурс] // Найсвятіша святина : офіц. сайт. – Режим доступу: <http://mostholy.org.ua/uk/sluzhinnia-tserkvy/asotsiatsiia-dukhovnoho-pikluвання.html>.
6. Засновано Асоціацію капеланів в охороні здоров'я України [Електронний ресурс] / Інформаційний ресурс Української греко-католицької церкви. – Режим доступу: http://news.ugcc.ua/news/zasnovano_asots%D1%96ats%D1%96yu_kapelan%D1%96v_ohoron%D1%96_zdorovya_ukraini_89356.html.
7. Громадська рада при МОЗ впроваджуватиме медичне капеланство в Україні [Електронний ресурс] / Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій : офіц. сайт. – Режим доступу: <https://vrciro.org.ua/ua/news/public-council-moz-health-care-ukraine>.

О. І. Карацуба, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КОРОНАВІРУСНА ЕПІДЕМІЯ ТА РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА: ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВІРУСОЛОГІЧНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ

Пандемія, як загроза життю та здоров'ю громадян, поширюється через різні канали, зокрема через релігійні громади. Навіть коли того потребують обставини, не всі конфесії готові йти на поступки й обмежувати концентрацію віруючих у церквах, через різні причини. Такими причинами можуть бути прив'язаність до традиційних форм і практик поклоніння, переоцінка важливості ритуалів тощо [1]. Церкви стають безпосереднім осередком поширення хвороби через тісний контакт між віруючими й об'єктами вшанування. Хоча необхідно наголосити, що Православна церква України, Українська греко-католицька церква, Римсько-католицька церква в Україні демонструють високий рівень дисципліни в умовах карантинних обмежень, передусім через дотримання рекомендацій Вселенської патріархії та Ватикану [2].

У викладі матеріалу ми скористаємося дескриптивним описом, у якому розглянемо методологічні аспекти рівня небезпеки для вірян, яку містять проведення релігійних практик у період пандемії. Певні методи можливо буде застосувати в подальшому дослідженні цієї теми, і тому ми намагатимемося пояснити, чому таке дослідження є актуальним.

На наш погляд, доцільно було б звернути увагу на можливість проведення вірусологічної експертизи на виявлення одноланцюгового РНК-вмісного штаму виду SARSr-CoV роду бетакоронавірусів SARS-CoV-2 на поверхнях предметів ушанування храмів м. Київ, у яких продовжують відбуватися релігійні богослужіння, незважаючи на поточну пандемію коронавірусної хвороби. Це могло б дати нам уявлення про рівень поширення цієї інфекції серед спільноти віруючих, мирян і священників м. Київ.

Як зазначає ВООЗ, SARS-CoV-2 може утримуватися на поверхнях до кількох днів. З таким поширеним явищем як цілування ікон, мощей та інших предметів ушанування, виявити наявність вірусу можна з високою вірогідністю.

Проведення вірусологічної експертизи, що пов'язана з джерелами поширення коронавірусної інфекції в період пандемії, передбачає застосування конкретних методів.

Один із них – це адаптація одноланцюгового РНК-вмісного штаму виду SARSr-CoV роду бетакоронавірусів SARS-CoV-2 до культури клітин, що мають проводити у вірусологічних лабораторіях 3-го рівня біобезпеки

(BSL3), що передбачено законодавством і регламентом ВООЗ (навіть незважаючи на те, що сам вірус у культивуванні не є складним). На жаль, таких лабораторій в Україні на тепер не існує.

А тому, за нашим переконанням, можна рекомендувати скористатися іншим методом, що:

- потребує рівня біобезпеки вірусологічної лабораторії BSL2, що є наявним в Україні;
- надасть нам можливість отримати відповідь на головне питання: чи присутній одноланцюговий РНК-вмісний штам виду SARS-CoV роду бетакоронавірусів SARS-CoV-2 у зразку, що взятий з предмета вшанування.

Це метод полімеразної ланцюгової реакції, який передбачає виділення нуклеїнової кислоти із SARS-

CoV-2, що допускається в роботі в лабораторіях рівня біобезпеки BSL2.

Результат дослідження дозволить встановити рівень загрози життю та здоров'ю громадян, що несе участь у релігійних заходах, пов'язаних із задоволенням релігійних потреб.

Інформація про поширення пневмотропного вірусу стане надійним джерелом для підготовки та реалізації державних програм, покликаних забезпечити права і свободи громадян, гарантовані Конституцією України.

Список використаних джерел

1. Токман В. В. Релігійні організації в умовах пандемії [Електронний ресурс] / В. В. Токман ; Національний інститут стратегічних досліджень. – Режим доступу : <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2020-04/relegiyni-organizatsii-covid.pdf> Accessed 27/07/2020.

О. С. Кисельов, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО Й ПАНДЕМІЯ КОРОНАВІРУСУ 2020

Пандемія коронавірусу у 2020 р. вплинула на всі сфери життя: економіку, політику, освіту, науку тощо. Не оминула вона й релігієзнавство. Зокрема, було скасовано найголовнішу релігієзнавчу подію 2020 р. – Конгрес Міжнародної асоціації історії релігії (IAHR), що мав відбутися в Новій Зеландії. Пандемія, фактично, вплинула на багато аспектів функціонування асоціації. Зазвичай паперовий варіант бюлетеня IAHR розповсюджують тільки на конгресах, а цього річного 41-й номер існує лише в електронному варіанті [1, р. 3]. Вплинула пандемія й на інші заходи, наприклад, була скасовано конференція Міжнародної асоціації вивчення релігії у Східній та Центральній Європі (ISORECEA), що мала відбутися навесні в Чехії. Обидві асоціації на цих заходах мали провести загальні збори, щоб змінити склад керівництва, але цього року вони були вимушені перенести голосування онлайн через електронну пошту.

Водночас пандемія коронавірусу дала релігієзнавцям нову тему для досліджень – як релігії реагують на карантинні обмеження. Шості Танчерівські читання "Релігійна безпека в Україні під час коронавірусної пандемії" є яскравим прикладом цього нового релігієзнавчого зацікавлення. За пів року карантину низка релігієзнавчих журналів оголосили збір статей на цю тему, зокрема російський журнал "Государство, религия и церковь в России и за рубежом", шотландський "Studies in World Christianity" та міжнародні журнали "Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture", "International Journal of Latin American Religions" та ін.

Деякі наукові організації, якщо не проводять дослідження щодо впливу пандемії на релігії, то, принаймні, збирають інформацію на цю тему. Яскравим прикладом останнього може бути проєкт ГО "Сходознавчий гурток" (голова Наталія Павлік) "Faithing Pandemic" [2], у межах якого було підготовлено 17 відеороликів про вплив пандемії коронавірусу на релігійні та духовні традиції світу. У відеороликах вітчизняні і зарубіжні релігієзнавці та віряни розповідали про певні реакції на пандемію з боку юдеїв і буддистів, мусульман та представників нових релігійних рухів, послідовників тубільних релігій і йогів, індуїстів і, навіть, атеїстів. У цьому проєкті брав участь такий відомий італійський релігієзнавець як Массімо Інровіньє, а також представники "Майстерні академічного релігієзнавства".

"Майстерня академічного релігієзнавства" також відкоригувала свою діяльність у місяці суворого карантину. У червні 2020 р. був запущений методологічний онлайн-семинар, у межах якого на середину жовтня було проведено вісім засідань, присвячених таким темам: "Теорія і метод у практичному релігієзнавстві" (доповідачі К. Зоря, О. Кисельов, Г. Целковський), "Дослідження західного езотеризму: плюси, мінуси, підводні каміні" (Р. Халіков, К. Зоря, В. Щепанський), "Гендер і релігія: методологія дослідження" (А. М. Басаурі Зюзіна, І. Каплан), "Методологічні проблеми дослідження східних релігій" (С. Капранов, Ю. Філь, О. Бібік), "Науковий атеїзм як релігієзнавство і не тільки" (О. Кисельов, А. М. Басаурі Зюзіна, Г. Целковський), "Методологія дослідження рідновір'я в Україні" (О. Смержевська, В. Долгочуб), "Як і для чого досліджувати релігію в Радянському Союзі" (Д. Брильов, А. Ферт, К. Нікіфоров), "Як досліджувати буддизм?" (А. Стрелкова, О. Калантарова, Д. Марков). Усі методологічні семінари записують та викладають на ютуб-каналі "Майстерні академічного релігієзнавства" [3].

У серпні 2020 р. "Майстерня академічного релігієзнавства" провела онлайн-школу "Релігія і розваги", у межах якої слухачам було прочитано 10 лекцій: про карти таро, релігію в серіалах, аніме та манга, про презентацію релігії в комп'ютерних іграх і рекламі, про ставлення релігій до задоволення загалом, та до алкоголю і сексуальних відносин зокрема. Також окремі лекції були присвячені одягу католицьких чернечих орденів і релігії в рольових іграх [4]. Однією з особливостей цієї школи, окрім онлайн-формату, стало те, що її лекторами були тільки члени "Майстерні академічного релігієзнавства" (зокрема К. Зоря, А.М. Басаурі Зюзіна, О. Бібік, А. Дробович, І. Каплан, А. Лещинський, О. Муха, Л. Підгорна та Р. Халіков). Спілкуючись зі слухачами школи, виявилось, що онлайн-формат їх більше влаштовує, ніж офлайн. Одна з учасниць, навіть, повідомила, що хотіла брати участь в одній із попередніх літніх шкіл, але не мала змоги приїхати до Києва. Відеозаписи лекцій будуть доступні для широкого загалу, починаючи із січня 2021 р. на ютуб-каналі "Майстерні академічного релігієзнавства" [5].

Узагальнюючи, зазначимо, що пандемія коронавірусу, з одного боку, спричинила скасування багатьох традиційних (офлайнних) академічних заходів і сприяла

розвитку онлайн-форматів, які у ситуації локдауну стали єдиним можливим засобом професійного спілкування. Онлайн-формат сприяв перманентному спілкуванню між дослідниками з різних країн, зокрема мережа жінок-дослідниць при IAHN налагодила регулярні онлайн-зустрічі, хоча раніше збиралася лише офлайн на конгресах і конференціях асоціації. З іншого боку, пандемія актуалізувала проблеми, які, здавалося, ще минулого року були на маргінесі академічної уваги: релігія і здоров'я, релігія та хвороби, релігія і криза тощо.

Список використаних джерел

1. Fujiwara S. Preface / S. Fujiwara // IAHN Bulletin. – 2020. – July, № 41. – P. 3–4.

2. Faithing Pandemic [Electronic source]. – Access mode : <https://www.youtube.com/playlist?list=PLPAWBwzbdI0uGdKTsTJea3Rw8yGpJpji>.

3. Релігієзнавчі онлайн-семінари [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.youtube.com/playlist?list=PLD4ff6oXooZfQ7b9vOShdZg3DobwaHjTN>.

4. Онлайн-школа "Релігія і розваги" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.mar.in.ua/%d0%be%d0%bd%d0%bb%d0%b0%d0%b9%d0%bd-%d1%88%d0%ba%d0%be%d0%bb%d0%b0-%d1%80%d0%b5%d0%bb%d1%96%d0%b3%d1%96%d1%8f-%d1%96-%d1%80%d0%be%d0%b7%d0%b2%d0%b0%d0%b3%d0%b8>.

5. Майстерня академічного релігієзнавства (ютуб-канал) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.youtube.com/channel/UCphR-HMU5zKjyf8ihrPtXUg>.

А. Р. Кобетяк, канд. філос. наук, докторант
Державний університет "Житомирська політехніка", Житомир, Україна

МІЖКОНФЕСІЙНА ВЗАЄМОДІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЦЕРКОВ В УМОВАХ СВІТОВОЇ ПАНДЕМІЇ

Проблема релігійної безпеки завжди привертала увагу науковців і світської громадськості. Неналежне забезпечення релігійної тиші або ж недооцінка релігійного фактора може призвести до значних кризових явищ національного, а то й глобального характеру. Абсолютно в новому ключі релігійну безпеку почали розглядати в умовах швидкого розповсюдження пандемії. З одного боку, держава має забезпечити громадян можливостями та правами вільно задовольняти власні духовні потреби, незалежно від переконань і зовнішніх обставин. З іншого – у Конституції України зазначено, що "Церква і релігійні організації відокремлені від держави..." [1, с. 14]. Крім того, проблему релігійної безпеки частково розкрито в Законі України "Про основи національної безпеки України". У ньому йдеться про стратегічну необхідність збереження міжконфесійного миру через подолання релігійних відмінностей на основі дотримання всіх прав людини. Отже, загальна законодавча база для регулювання релігійної безпеки в Україні наявна. Проте це не змогло вирішити і спрогнозувати релігійну ситуацію та міжконфесійну взаємодію в умовах світової пандемії.

Швидкі темпи розповсюдження хвороби та повна непрогнозованість, а також недооцінка масштабності вірусу, породили низку курйозних моментів, пов'язаних з українськими церквами. Пік першої хвилі хвороби припав на період Великого посту та Пасхалію. Саме в цей час церква по-особливому готується до головного свята, що виражається у частоті та тривалості богослужіння. Незважаючи на всеукраїнські заходи безпеки та встановлений державою карантинний режим і недопустимість масових скупчень людей, служби усе ж проводили. Окремі "ортодоксальні" ієрархи та фанатично налаштовані віруючі заявляли, що живуть у вільній, як називають нині, демократичній країні, де ніхто не має права змусити не ходити до храму. Знайшлися й такі, зокрема і серед ієрархії, що закликали забути застереження. Проте це спостерігалось лише на початку пандемії.

Варто підкреслити, що більшість священнослужителів продемонстрували повне розуміння ситуації, а також відповідальність за вірян. Ієрархія та віряни усвідомлювали, що заборона чи певне обмеження на скупчення людей, які встановили у зв'язку із COVID, є загальнообов'язковими, та не залежать від релігійних переконань. Лідери більшої частини українських конфесій озвучили заклики про неможливість відвідування храмів та запро-

понували онлайн-трансляції основних служб. Лідер Вселенської церкви Варфоломій I одним із перших відмовився від відкритих масових богослужіння. Дозволяли лише окремі приватні служби. Храми залишилися відкритими для відвідування мирянами й індивідуальної молитви.

Слідуючи такому прикладу, більшість українських церков звернулися до вірян з аналогічними закликами. Зважаючи на те, що тривав Великий піст і наближалось свято Великодня, ієрархи закликали дотримуватись гігієни, не піддаватися паніці та дивитись трансляцію основних святкових богослужіння удома.

Новоутворена Православна церква України однією з перших церков в Україні офіційно звернулася до духовенства та вірян із рекомендацією щодо практичних настанов на період пандемії. Ці настанови (затверджені Синодом ПЦУ) складаються із 12 пунктів. Основний меседж документа – дотримуватись загальнодержавних приписів органів охорони здоров'я і рішень місцевих рад. Згідно з рішеннями уряду богослужіння мають бути обмежені у кількості 10-ти людей із дотриманням дистанції. Центральні собори та найбільші парафії розпочали транслювати богослужіння онлайн, що дозволило віруючим, які перебувають на самоізоляції, віртуально брати участь у загальній молитві. Як й інші світові церкви, ПЦУ закликала кліриків активно використовувати у храмах дезінфікуючі засоби (протирати ікони, мощі). Застосування одноразового посуду стало нормою для більшості храмів. Навіть для Причастя почали використовувати одноразові ложечки, які потім спалювали.

Подібні рішення були запроваджені і Синодом УГКЦ. Вірним надали диспенсію – звільнення від обов'язкової фізичної присутності на спільній молитві. Храми залишилися відчинені для вільного поклоніння святиням й індивідуальній молитві у несвяткові дні. Греко-католицька церква наголосила, що період пандемії – це час особливого спілкування з Богом через Його пізнання та читання духовних книг. Залишитись удома – означає пожертвувати своєю гордіною заради порятунку ближнього та самого себе.

Таку позицію зайняли й українські мусульмани. Українська рада закликала дотримуватись приписів уряду та залишатися на молитву вдома. Навіть п'ятничну молитву (основну для мусульман), необхідно звершувати в домашніх умовах. Єврейські громади теж зайняли таку позицію. Світова спільнота євреїв однозначно заявила про необхідність дотримуватись обмежень, приписаних

лікарями. Згідно з Торою, основне – це людське життя. Зважаючи на це євреї України скасували всі офіційні заходи та масові богослужіння на період карантину.

Незважаючи на зовнішню ідилію стосовно дотримання карантинних вимог у більшості українських церков, самі ж ієрархи та провідні церковники часто їх порушували. Неодноразово очільник ПЦУ митрополит епіфаній, наприклад, звершував богослужіння зі значно більшою кількістю лише духовенства, а ще були присутні і миряни. Аналогічні випадки були помічені і в інших конфесіях. У місцевих парафіях карантинних вимог також дотримувалися неохоче, оскільки початок карантину ще не здавався таким масштабним. А також фінансово він значно шкодив парафіям, адже припав на Великодні служби та проводи. З огляду на це значна кількість духовенства різних конфесій, у менш або більш відкритій формі, проводили служби та звершували таїнства.

Що стосується УПЦ МП, то на початковій стадії карантину вона відверто ігнорувала всі його приписи. Керівництво цієї конфесії закликала "не боятися ходити до храму". Жодних гучних санкцій проти таких закликів правоохоронні органи не застосовували. У березні з'явилося відеозвернення одіозного очільника Києво-Печерської лаври митрополита Павла. Найстрашнішою епідемією владика вважає гріх, а не йти до храму, навіть під загрозою смерті – це і є гріхом. Отже, незважаючи на всі приписи уряду та лікарів, він закликав йти до храму та причащати дітей від однієї чаші. Водночас офіційне звернення Синоду УПЦ все ж закликає не відвідувати масові богослужіння, особливо це стосується людей, що відчувають симптоми хвороби. Після власної хвороби на COVID-19 думку пом'якшив і сам Павло. З'явилося нове відео, у якому він закликав молитися за лікарів, які несуть важку ношу в період хвороби. На відміну від інших конфесій, звернення УПЦ мало не категоричний, а лише рекомендаційний характер. Певною мірою таке звернення було оприлюднене через значну критику суспільством цієї церкви. Адже інші конфесії відразу відреагували на заборону загальних служб.

Загалом зауважимо, що зовнішня загроза жодним чином не об'єднала українські конфесії. Не відбулося

жодного загального звернення церковних лідерів, не було напрацьованого жодного механізму духовної опіки на відстані. Міжконфесійна взаємодія не лише була відсутньою, а навпаки, значно зросла міжцерковна напруга. Від речників церков лунали взаємні заклики про доцільність не/дотримання карантину. Замість очікуваної конфесійної співпраці спостерігалася явна напруга, спричинена різновекторністю поглядів церковних лідерів. ПЦУ, що орієнтується на Вселенську патріархію, відразу оголосила про онлайн-молитву. УПЦ МП, що орієнтується на Москву, пропагувала продовження спільних богослужінь, навіть під загрозою хвороби. Хоча карантинні умови порушували представники всіх конфесій, і зокрема першоієрархи [2, с. 82].

Представники ПЦУ запропонували обґрунтування нового феномена онлайн-служби. Це, звісно ж, є новаторством в історії церкви, проте, водночас, й одним із варіантів вимушеного виходу із сучасної кризової ситуації. Натомість така ідея була жорстко розкритикована представниками УПЦ МП. УГКЦ навіть заявили про можливість перспективу онлайн-причастя. Нині важко дати однозначну оцінку новим феноменам сучасного православ'я, що вимушене звершувати свою пастирську місію в умовах світової пандемії. Проте очевидним є те, що міжконфесійної взаємодії українських конфесій не відбулося. Одними із серйозних суперечностей, що заважають здійсненню консолідації українського суспільства, зокрема в умовах хвороби, є суперечності і конфлікти в релігійній сфері. Церква не стала рятівним кораблем та не дала відповіді на панічну ситуацію в суспільстві. Незважаючи на регулярні молитви, які підносяться українськими церквами (зокрема ПЦУ й УПЦ МП) за здоров'я всіх хворих і лікарів, практичного втілення любові до ближнього та примирення між гілками українського православ'я так і не відбулося.

Список використаних джерел

1. Конституція України : прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К. : Просвіта, 1996. – 75 с.
2. Колодний А. М. Нинішній стан Православ'я України як вияв його історії / А. М. Колодний // Релігійна свобода. – К., 2003. – С. 80–84.

К. В. Козар, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВПЛИВ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ НА РЕЛІГІЙНУ БЕЗПЕКУ В УКРАЇНІ

У сучасному соціокультурному просторі чітко простежуються трансформаційні процеси, що особливо актуалізуються під час коронавірусної пандемії. Ця тенденція виявляє себе у всіх сферах життя людини, адже виникла певна об'єктивна необхідність у формуванні нових буттєвих сфер соціуму, що будуть базуватися на високотехнологічних досягненнях сьогодення. Одним із таких глобальних процесів, наприклад, є віртуалізація релігії. Релігія, під впливом мінливих обставин, стає безпосередньо інтегрованою у віртуальну реальність, усередині якої вже існують і розвиваються нові суспільні течії та патерни. Саме вони дають можливість індивіду зануритися у віртуальний простір, що стає певним аналогом реальності. А, отже, у ньому можна знайти певне задоволення своїх потреб, зокрема й релігійних.

У світлі подій, що відбуваються у зв'язку з коронавірусною пандемією, та у зв'язку з появою вимог щодо соціального дистанціювання перед релігійними організаціями постала дилема: або адаптуватися до мінливих умов сьогодення, або стояти на варті традицій і продо-

вжувати свою діяльність без урахування нинішньої ситуації у світі [1]. Однак процеси віртуалізації виявилися запущеними через низку інших факторів. По-перше, усі зміни в соціумі пов'язані зі сферою потреб і запитів індивіда. По-друге, виникла необхідність у ускладненні та розширенні мережевої взаємодії, заради швидкого поширення інформації. По-третє, ускладнення самої системи передачі знання через соціальні мережі та створення власної віртуальної культури загалом, що диктує свої способи сприйняття духовності та трансцендентності. По-четверте, тенденція до індивідуалізації. Зменшення соціальних взаємодій зміщує увагу на внутрішню сферу життя індивіда. Акцентовано на особистісному досвіді, переживанні божественного. По-п'яте, увесь світ нині перебуває у просторі загальної віртуалізації, її пікова активність у період пандемії лише ілюструє її виняткову роль у сьогоденні.

Принагідно варто зауважити, що більшість дослідників акцентують увагу на тому, що саме релігія має найсильніший вплив на людську життєдіяльність.

З огляду на це вона є одним із найважливіших факторів, що впливають безпосередньо на соціальні зміни. Релігійна самоідентифікація – універсальний засіб згуртування широких верств населення, водночас забезпечуючи культурну стійкість та інтегративність усього соціуму. Звідси випливає таке: сам віртуальний простір є найбільш значущим засобом комунікації, особливо в умовах коронавірусної пандемії. Отож адепти різних релігійних організацій мають невичерпну можливість примножувати свій віртуальний релігійний досвід і ділитися ним з іншими.

Власне, це підводить нас до таких роздумів: чи посприє віртуалізація релігії певній консолідації населення та буде підтримувати релігійну безпеку у країні, чи навпаки – буде призводити до дестабілізації? На нашу думку, це явище є однозначно амбівалентним. Річ у тім, що, з одного боку, завдяки тенденції до віртуалізації релігії є велика ймовірність налагодження міжконфесійних контактів, виникає можливість діалогу між різними релігійними течіями [2]. Виявлення багатоманітності релігійного досвіду, можливості спілкування з абсолютно несхожими на себе людьми дистанційно, відкриває можливість до вільного, незаангажованого обміну інформацією. Усвідомлення та розуміння іншого, хоч і відмінного, відкриває активний шлях до формування релігійної толерантності й емпатії. Шляхом цього розвивається світоглядний плюралізм, можливість відшукування та раціонального зваження духовного потенціалу різних релігій, навіть не виходячи з дому. Здається, що це навпаки мало б сприяти активному оновленню церковного життя як у мережі, так і "офлайн"; застосуванню нових технологій у висвітленні діяльності релігійних спільнот, фокусуванні уваги на інтернет-трансляціях таїнств і богослужінь. "Нарешті, ритуальний потенціал нових технологій у релігійній сфері розкривається в так званих конвергентних практиках, тобто активній формі адаптації релігійних ритуалів до формату онлайн-взаємодії, що, зі свого боку може стимулювати появу нової і нехарактерної для релігій минулого типу ритуальної поведінки (інтернет-проповідей, онлайн-церков тощо)" [3, с. 378]. Усе це уможливило ще більш глибоке залучення адептів релігії у віртуальний простір релігійного життя, шляхом ведення соціальних мереж, розробки різних конфесійних додатків на смартфоні.

Однак при цьому не можна не зауважити і неоднозначність подібного впливу віртуалізації релігії. Вільний доступ до будь-якої, зокрема й релігійної інформації, дає необмежений простір для створення певних "онлайн-релігій", що є, радше, релігійною симуляцією, грою. "Важливим учасником дій і згодом посередником між людиною і "вищими силами", стає ІТ-фахівець, який відповідає за встановлення, налаштування і роботу приладу. Так релігійну компетентність доповнює технічна. Тобто формується новий релігійний простір..." [4, с. 179]. Водночас увесь інформаційний простір може стати широким полем для здійснення місіонерської діяльності цих квазірелігій, які швидше спровокують тенденції до порушення релігійної безпеки в країні. Неконтрольовані інформаційні потоки часто-густо рясніють неперевіреною, фейковою інформацією, яку можуть розповсюджувати конкретні релігійні організації з метою розпалення релігійної ворожнечі. Свідомість індивіда, який існує у межах радше релігійного світогляду, є надзвичайно вразливою до різного роду релігійних маніпуляцій, особливо у віртуальному просторі. Це, зі свого боку, може призвести до зростання соціальної напруги

між адептами різних релігійних організацій, провокувати агресію і небажання розуміти іншу позицію. З огляду на це очевидним є певний конструктивний та деструктивний соціальний потенціал віртуалізації релігії в контексті забезпечення релігійної безпеки в Україні.

У процесі осмислення тенденції до віртуалізації релігії важливо усвідомлювати низку небезпек і загроз, що можуть виникнути разом із "віртуальними релігіями" та формуванням "віртуальної духовності". Проблеми віртуальної релігійності нині присвячені роботи багатьох дослідників: А. Звонко [2], О. Міхельсон [5], А. Невшупа [6] та ін.

Уже наявні інформаційні війни, особливо з країною-агресором, провокують появу роздвоєння релігійної ідентичності, деформують ціннісну складову особистості та впливають на її сприйняття реальності. Основні тенденції, які варто в цьому вбачати, це зазіхання на релігійну безпеку у країні шляхом формування релігійних конфліктів у віртуальному просторі та поступове, методичне руйнування духовної і культурної ідентичності як адептів, так і широких верств населення. Усі ці речі містять загрози для реалізації релігійної безпеки, а отже, мають бути врахованими органами державної влади на законодавчому рівні для забезпечення прав і свобод індивіда у віртуальному просторі.

Отже, проаналізувавши тенденцію до віртуалізації релігії та можливих наслідків цього явища, вважаємо необхідним забезпечення релігійної безпеки в Україні, особливо під час коронавірусної епідемії, в інтернет-просторі. Діяльність різних релігійних організацій у віртуальному просторі та формування нового буттєвого виміру духовності вимагає, насамперед, виховання толерантності, терпимості серед різних релігійних конфесій. З боку держави вважаємо за необхідне здійснення заходів щодо забезпечення інформаційної безпеки у сфері релігійних комунікацій, а також контроль та аналіз діяльності деструктивних релігійних організацій в інформаційному просторі суспільства.

Список використаних джерел

1. Тараканов С. А. Влияние виртуализации и компьютерной виртуальной реальности на социальный институт религии / С. А. Тараканов // Современные исследования социальных проблем. – 2016. – № 8. – 47 с.
2. Звонко А. А. Виртуальный религиозный опыт: интернет как средство коммуникации в жизни религиозных конфессий Украины [Электронный ресурс] / А. А. Звонко // Социальные технологии: актуальные проблемы теории и практики. – 2015. – Вып. 65–66. – С. 78–85. – Режим доступа : http://nbuv.gov.ua/UJRN/staptp_2015_65-66.
3. Ivanov A.V. Digital Religion. Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy / A.V. Ivanov. – 2018. – Vol. 18, iss. 4. – P. 377–381. DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2018-18-4-377-381>
4. Гаврилов Е. О. Оцифрованное сакральное: особенности существования религии в интернет-пространстве: по материалам СМИ / Е. О. Гаврилов // Вестник Кемеровского гос. ун-та культуры и искусств. – 2014. – № 28. – С. 177–183.
5. Михельсон О. К. Сакрализация популярного. Методологические подходы к исследованию religion-like phenomena в современном религиоведении / О. К. Михельсон // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34, № 1. – С. 122–137. DOI: <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2018.112>.
6. Невшупа А. М. Религиозное сознание и современное информационное пространство // Социально-философские аспекты религиоведения / А. М. Невшупа ; отв. ред. Е. И. Мартынюк. – О., 2005. – Вып. 5. – С. 77–92.
7. Иванов Д. В. Виртуализация общества / Д. В. Иванов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2002. – С. 29–30.
8. Колкунова К. А. Религия и Интернет / К. А. Колкунова // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб. : Платоновское философское общество, 2017. – С. 291–293.
9. Колкунова К. А. Виртуальные религиозные сообщества / К. А. Колкунова, Р. О. Сафронов // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб. : Платоновское философское общество, 2017. – С. 50.

М. А. Козловець, д-р філос. наук, проф.
Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ЧИННИК КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНЦІВ

Релігія як специфічна сфера людської життєдіяльності є важливим компонентом цивілізаційного розвитку, а релігійний світогляд – основою формування як європейської цивілізації загалом, так і локальних культур зокрема. Надзвичайно важливу роль релігія відіграла в духовному житті українського народу, в етнонаціональному розвитку України. Релігійність і релігійна духовність українців є не лише рисою їхнього національного характеру й ментальності, а й духовною екзистенцією української ідентичності, сутнісним означенням та формою самовизначення української нації у світі. Інтенсифікація глобалізаційних процесів у світі вимагає особливої уваги до проблем формування модерної української нації європейського типу, спільної ідентичності громадян України.

Однією з домінуючих ознак культурно-цивілізаційної ідентифікації українського народу було православ'я. Хрещення Русі стало кульмінаційним моментом становлення православної ідентичності народів, які її населяли. З прийняттям християнства киеворуською державою посилювався вплив Візантійської імперії на життя слов'ян. Елементи візантійської цивілізації – освіта, книжна культура, православна обрядовість, спорудження храмів за візантійським взірцем, політика єднання церкви й держави – прижилися на руському ґрунті. Проте не слід вважати візантійську цивілізацію єдиним джерелом впливу, більше того, сприймати Київську Русь як периферійну і в чомусь провінційну гілку візантійської цивілізації.

З часом занепад Київського князівства, розмежування українського народу чужими державно-політичними утвореннями перетворило його в уламок православної релігійності з латентною ("дрімаючою") культурно-цивілізаційною ідентичністю. Водночас об'єднання північно-східних слов'ян навколо єдиновладного центра за золотоординським зразком було підставою формування російської (євразійської) культурно-цивілізаційної ідентичності [1, с. 106–107].

Якщо прийняття християнства сприяло становленню православної цивілізації, то конфесійний поділ на православ'я та греко-католицизм до певної міри сприяв культурно-цивілізаційному розлому України. У польсько-литовську добу православна віра була тим духовним оберегом, тією невидимою лінією розмежування між русинами й поляками, що архаїзувала культурно-цивілізаційну ідентичність українського народу. Відсутність же такої суміжної лінії між українцями й росіянами згодом призвела до того, що Україна звернулася до Московської держави за допомогою не так задля фізичного врятування, як задля збереження своєї культурно-цивілізаційної ідентичності. Водночас культурно-цивілізаційна ідентичність у межах російської цивілізації визначалася, насамперед, соціально-політичною спрямованістю, тоді як культурно-цивілізаційний процес на українських землях у польсько-литовську добу відбувався під впливом Відродження, Реформації, Контрреформації, а також тяжіння до центрів світової торгівлі, і тому мав переважно соціокультурний характер. Звісно, уніатська церква не могла ідентифікувати все українство, а лише західну його частину.

Зауважимо, що уніатство певний час звинувачували в руйнації українського культурно-цивілізаційного буття, у його латинізації та полонізації. Однак б'єктивно во-

но було ще й "вікном" у Європу. Через Греко-католицьку церкву Україна зазнавала європейських культурних впливів, залучалася до освіти, застосовувала набуті знання на ґрунті рідної культури. Уніатська церква ніби ввела частину українського люду в зону впливу західної цивілізації, хоча її прихожани й були "католиками східного обряду", що зумовлювало їхню меншовартість щодо римо-католиків. Проте вважаємо безпідставним припущення, що входження усього українського народу через унію до католицько-протестантської Європи однозначно визначило б культурно-цивілізаційну приналежність України до західноєвропейської цивілізації з відповідними наслідками. Гадаємо, що це могло б закінчитися тотальним спольщенням, як це сталося з українською шляхтою.

Історія й уроки християнства в Україні дають підстави стверджувати, що православна й уніатська церкви тісно пов'язані з культурно-історичною долею українського народу, як і засвідчують порубіжність його культурно-цивілізаційної ідентичності. Безперечною є приналежність України до культури, що складалася під впливом християнства значно більшою мірою, ніж під впливом інших конфесій. З одного боку, християнська віра і православна церква як явища світового масштабу визначали світобачення і тип поведінки українців, насамперед представників політичної еліти, а з іншого, – культура як вираження і результат самовизначення волі народу мала певні відмінності в різних землях Київської держави. Відбувався і тривалий процес "неприйняття християнства Руссю", а вироблення нового образу християнської культури як корелята киево-руської ментальності, на думку І. Бичка, виявило чужість щодо останньої "цезаропапістських", імперських, "вселенських" мотивів візантійської ментальності і, навпаки, – спільність із греко-візантійським світоглядом в екзистенціально-особистісних орієнтаціях, поліфонічній "софійності", спрямованості на "внутрішній світ" людської душі, на "серце", "антеїстичним" баченням природи [2, с. 306].

Україна, географічно розміщена в центрі Європи, у метаісторичному сенсі опинилася на культурно-цивілізаційному розломі по лінії Схід – Захід. На її території західноєвропейська та російська (євразійська) цивілізації не тільки зустрічаються, вступають у взаємодію, а й переломлюються в характері й долі українського народу. Водночас українська історія сповнена трагедій, основною причиною яких є межове геополітичне становище української землі – "на межі двох світів". Зауважимо, що буттєвість українського народу на кордонах європейського і євразійського культурно-цивілізаційних ареалів актуалізувала не так "розколотість" українського народу, як "розколотість" (рядопокладених у ньому різночасових і несумісних в одній перспективі змістів) його культурно-цивілізаційної ідентичності. Міфологеми східно-західної полюсності як історично ретроспективні первні продовжують зумовлювати суперечності й парадокси сучасної української культурно-цивілізаційної ідентичності.

Отже, культурно-цивілізаційна ідентичність українського народу постає суперечливим багатоаспектним процесом, що одночасно містить у собі елементи історичного минулого, специфічного теперішнього і поліваріантного майбутнього. Ця незавершеність культурно-цивілізаційної ідентичності українців спроектована в майбутнє в його відкритості спектру можливостей. У пошуках своїх

моральних і смисложиттєвих орієнтацій Україна, безперечно, і надалі спиратиметься на християнську аксіологічну систему. Хоча вона й має дуже широкий спектр релігійних вірувань, але більшість із них лежать у лоні християнства, його напрямів і смислів. З огляду на це духовне об'єднання українства може відбутися в обрядах не однієї чи двох конфесій, а християнства загалом. Саме християнська ідентичність ("Я –християнин") може бути такою інтегральною релігійною ідентичністю для православних, греко-католиків і римо-католиків.

Історичною й масштабною подією є отримання канонічного Томосу і прогнозоване зростання помісної Православної церкви України (за рахунок тих громад віруючих, які симпатизують цій церкві, але не переходять через канонічні перестороги). Поява й утвердження ПЦУ – це, насамперед, "прагматична вимога сьогодення, від успішної реалізації якої залежить стратегія національного поступу українського народу, його національна безпека, зрештою, незалежність у найбільш широкому значенні цього слова. Адже не можна розбудовувати незалежну Україну, допускаючи серйозний контроль над власним духовно-інформаційним простором з боку зарубіжних релігійно-політичних центрів" [3, с. 248]. Як справедливо стверджують експерти, не менш важливою в аспекті помісності є й проблема політичної незалежності країни, що не може бути доконаним фактом за збереження духовного підпорядкування українців Москві.

Становлення та визнання власної помісної ПЦУ має історичне й цивілізаційне значення для українців. Це, по-перше, відновлення історичної справедливості та повернення до своїх витоків. Саме Київська Русь 988 р. прийняла від Константинополя Святе Хрещення і долучилася до молитовного єднання з усім цивілізованим світом. Надання Томосу про автокефалію відкрило для українського православ'я унікальну історичну можли-

вість – відновити церковну єдність у лоні єдиної помісної православної церкви. По-друге, Україна стає незалежною не тільки в політичному, а й в духовному сенсі. Створення помісної ПЦУ зменшить ідеологічний та духовний вплив інших держав на суспільні процеси в Україні, є вагомим поступом на шляху до незалежності від московського релігійного центру. По-третє, Російська православна церква втрачає свої позиції, які вона набула й утримувала раніше за допомогою сили, обману й інтриги. Остаточне відокремлення православної України змусить РПЦ шукати власне історичне коріння, власні резерви для розширення та зміцнення своєї організації.

Попри складнощі відродження національного церковного життя та складність процесу формування помісної ПЦУ, тривалі церковні конфлікти українська християнська громада та суспільство загалом набувають досвіду в міжцерковному діалозі та у відстоюванні власних інтересів перед закордонними церковно-політичними центрами. Нині перед українцями постала проблема світоглядного і громадянського вибору, розуміння того, що створення ПЦУ є вагомим поступом на шляху до утвердження духовної незалежності та зміцнення національної єдності, політичного й економічного зближення України з Євросоюзом. Головне зараз – це інтелектуальна й духовна робота, робота над собою самих українців, оскільки тільки знання про свою ідентичність, історію, церкву надають стійкості проти спекуляцій.

Список використаних джерел

1. Глотов Б. Б. Культурно-цивілізаційний вибір українського народу : монограф. / Б. Б. Глотов, Д. В. Вітер. – К. : ДАККІМ, 2009. – 319 с.
2. Українська культура : історія і сучасність : навч. посіб. для студ. ун-тів і пед. ін-тів / С. О. Черепанова, В. Г. Скотний, І. В. Бичко та ін. – Л. : Світ, 1994. – 456 с.
3. "Русский мир" Кирила не для України : зб. наук. ст. / за ред. проф. А. Колодного. – К. : УАР, 2014. – 343 с.

Л. В. Компанієць, д-р філос. наук, доц.
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Харків, Україна

МАТРИЦІ ДУХОВНОГО СВІТОГЛЯДУ: СЬОГОДЕННЯ, ПЕРСПЕКТИВИ

Духовна ситуація сьогодення опинилася перед низкою різноманітних соціокультурних викликів, особливої ваги набуває у зв'язку з доленосними подіями української, світової новітньої історії, що актуалізували на поверхні буття екзистенційний вимір вітчизняної культури. На рівні індивідуального існування значущим став феномен віри як внутрішній стан особистості, яку охоплює усвідомлення мінливості поцейбічного світу, хвилює спектр питань щодо сенсу буття людини у світі (Божественної справедливості, безсмертя душі тощо). Надзвичайно гостро останні постали у ситуації кризи, "розломів" світоглядних настанов, загрози життю людини, яка опинилася на межі між життям і смертю. Екзистенційний вимір людського дедалі більше постає в розмаїтті межових ситуацій і станів. З одного боку, стан зовнішньої та внутрішньої (духовної) кризи породжує світоглядну трансформацію, що призводить до нівелювання конфесійного різноманіття в людській свідомості, до розуміння хиткості релігійних, ідеологічних настанов і стереотипів культури. З іншого боку, як наслідок, цей вимір культивував коло питань, пов'язаних із темою буття після смерті.

Переосмислення релігійних ідей (мега- та мікрорівня) різних традицій світу відкриває шлях до виокремлення й універсалізації цінностей загальнолюдського значення, що здатні подолати сучасні проблеми "балансуючого" світогляду (у ситуації кризи, загрози життю) за рахунок

приросту та поширення уявлень і знань про засадничі світоглядні теми (доля людини, світу, Всесвіту, доля душі, тема вічного життя). Їхня розробка заповнює духовні потреби людини в пошуку відповідей на базові питання світоглядного рівня – таємниці людської екзистенції: сенс і мета людського життя; безсмертя душі; життя після смерті (шляхи душі за гробом та ін.); долі людства у глобальних перспективах; що таке гріх та його есхатологічне значення; суд після смерті; шляхи спасіння (індивідуальні/загальнолюдські) тощо. Як наслідок, здійснює корекцію індивідуального світогляду, реанімує інтелектуальний сенс і моральні цінності релігійних доктрин, феномен віри. З погляду другого, переосмислення релігієзнавчої проблематики стає "механізмом" залучення як раціональної, так й ірраціональної складової до картини світу людини для забезпечення індивідуального відчуття "повноти буття", що відповідає сучасним потребам формування цілісного світогляду нового типу. Це відкриває перспективу спроби у нашому дослідженні вироблення наблизених до універсальних світоглядних схем (індивідуальної та метакультурного рівня).

Комплексний підхід дає можливість вироблення розширеного погляду на базові ідеї релігійного змісту, їхнього осмислення як цілісного філософського і релігієзнавчого феномена. Це сприяє еволюції інтелектуаль-

ного простору культури (елітарної та масової свідомості, сучасного історико-філософського дискурсу).

У статті проведено акцентуацію на переосмисленні базових тем релігійного змісту. Ідеться про ідею перевтілення, яку презентують як універсальний, стаціонарний процес, стан Всесвіту у контексті духовно-фізичних вимірювань буття, Абсолюту; як універсальний стан душі і тіла, що супроводжує людину все її життя по обидва боки вислизаючих горизонтів; як базова ідея, універсальний концепт, константа культури в апріорному (як атрибут свідомості) й апостеріорному вимірах (рівень існування смислового ядра, що перетікає від однієї картини світу до іншої); як універсальна константа (як універсальний принцип існування). Під таким кутом зору смислове ядро теми перевтілення стає універсальним ключем до цілісного світорозуміння, переосмислення сучасного стану людини у світі, релігійних картин: богословської, філософської, теософської, наукової думки, які транслюють єдину істину під покривами різних словесних оболонок, теорій, є інтегральним елементом багатомірних картин світу [1].

Другою засадничою темою є есхатологічна проблематика. Есхатологія осмислюється як тип світогляду, що руйнує стереотипізовані кордони мислення, нівелює концепцію "кінця" (світу, людства, Всесвіту) через презентацію парадоксу смислового "збігу" концептів: "кі-

нець" і "початок" (які на всіх етапах історії уявляють як межу, етап, процес, продовження); "вічність" і "час", що "збігаються" й осмислюються як такі, що розгортаються один через інший (обґрунтовуються через закон вічного повернення, колообертань Всесвіту); через ідею Спасіння усвідомлюється як така, що належить до земного світу. Земне життя презентують як шанс (вдосконалення духовної сутності, очищення тощо) [2].

Отже, сучасна епоха криз під кутом зору секуляризаційних процесів, співіснування різномірних ідеологічних схем створює ситуацію затребуваності у формуванні метаідеологічної концепції. Остання виконує функцію загальної світоглядної рамки за межами конкретних світських, релігійних систем. У перспективі вона спрямована на світоглядну єдність людства. Вона є мостом у просторі та часі, що окреслює шлях духовної еволюції останнього (про який мріяли Великі Посвячені усіх часів) до стану загального примирення, справедливості, добра, любові, всезагального миру.

Список використаних джерел

1. Компанієць Л. В. Філософсько-релігієзнавча рецепція реінкарнації у містичному просторі культури : дис. д-ра філос. наук / Л. В. Компанієць ; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2015. – 505 с.
2. Бредун І. В. Ідея долі як світоглядна матриця світової культури : монограф. / І. В. Бредун. – Х. : ФОб Панов, 2018. – 186 с.

**І. В. Кондратьєва, д-р філос. наук, доц.,
В. І. Кондратьєва, канд. філос. наук**

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СВОБОДА ВІРОСПОВІДАННЯ ЯК ЧИННИК ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ГЛОБАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ

У сучасному світі зростає важливість релігійного питання в юридичному та політичному значенні. Прошло майже сорок років, перш ніж Європейський суд з прав людини розпочав розгляд першої справи щодо свободи релігійних переконань. А вже в офіційних звітах Ради Європи 90-х рр. ХХ ст. ще висловлювалися здивування з приводу того, що релігія залишається важливим політичним фактором у деяких країнах. Дослідники пояснюють це збільшенням кількості віруючих у світі, та загальним приростом населення. Безумовно, нині на планеті більше людей з релігійними віруваннями, ніж будь-коли в історії людства. Проте це не пояснює зростання значення релігії у світовій політиці. Можливо, ця тенденція виникла внаслідок нездатності багатьох сучасних держав займатися проблемами, що дедалі більше стають важливими для людей. Питання ідентичності, цінностей та стилю життя є глибоко вкоріненими у розвиток суспільства. Намагання регулювати всі сфери соціального, особистого та приватного життя спонукають держави до надмірного проникнення в основні аспекти особистої автономії чи ідентичності. У той час, як раніше інститут держави вивільнив людину з-під релігійного інституціоналізму, нині прослідковується тенденція, коли в деяких частинах світу саме релігія забезпечує механізм, завдяки якому люди можуть прагнути уникнути торгнення держави у сферу особистих переконань, моралі та способів життя. Що це означає для міжнародної безпеки?

Коли релігія чи переконання дотичні до питань безпеки, то наслідки стають важкими, небезпечними та руйнівними. Існує безліч доказів того, що релігійні конфлікти тривають довше, є трагічнішими, та займають більше часу для залагодження, ніж інші форми конфліктів. Їх набагато складніше вирішити й урегулювати, то-

му вкрай важливо застосовувати підходи, завдяки яким релігійна ідентичність та ідентифікація не будуть в центрі конфліктних ситуацій.

Одним із найважливіших факторів, здатних забезпечити високий рівень релігійної безпеки, є забезпечення релігійної свободи та віросповідання. Дослідження показують, що найнижчий рівень напруженості спостерігається в тих країнах, де держава гарантує цю свободу.

Іншим важливим чинником є відокремлення держави від релігії, тобто позбавлення релігійних організацій можливості використовувати державний апарат для врегулювання релігійних суперечок і примусу до віри. Підтвердженням цієї тези стала європейська історія останніх століть. Принцип віротерпимості вперше виникає в Європі внаслідок багаторічних жорстких конфліктів на релігійному ґрунті, породжених Реформацією. Результатом змін було виникнення світської держави, що не заважає сповідувати ту чи іншу релігію, але і не керується у своїй діяльності захистом певної релігії. Функції держави, пов'язані із захистом релігії, змінилися кардинальним чином – держава перестала захищати релігію інституціонально, але перейшла до правової практики захисту індивіда, що сповідує ту чи іншу релігію, забезпеченням релігійної свободи і свободи віросповідання. Подальший розвиток цієї тенденції привів до практики захисту релігійних меншин від дискримінації. У межах такої логіки захисту релігійної свободи виникає і практика захисту почуттів віруючих від образи, хоча ця практика викликає суперечливі питання, оскільки в такому випадку виникає суперечність між обов'язком держави захищати не тільки свободу релігії, а й свободу світоглядного вибору взагалі.

Публічний простір не має бути місцем, де розгортаються суперечки щодо релігійних вірувань чи приналежності. У контексті прав особистості в державі, суспільний простір слід нейтралізувати від впливу релігії як засобу зменшення конфлікту у громаді. Але розширення державних можливостей у сучасних суспільствах тисне на цей підхід: місце релігійної віри в житті віруючих, було відсунуте державою занадто далеко, і тепер спостерігається певне порушення балансу. Такий баланс важливо встановити, оскільки суспільства, що поважають свободу релігійних вірувань і переконань відповідно до міжнародних стандартів, будуть суспільствами, у яких неможливе маніпулювання релігійними переконаннями з метою породження або розпалювання конфлікту.

Переконання – як релігійні, так й інші – сягають самої суті ідентифікації особистості. Суспільні системи, що не поважають простір таких переконань, спонукають до тенденції громадської напруги, створюють підґрунтя для можливих суперечок, стимулюючи обставини, за яких релігія чи переконання можуть стати частиною будь-якої конфліктної ситуації.

Забезпечення належної поваги до свободи релігії та переконань є беззаперечною передумовою посилення глобальної безпеки. Завдяки зменшенню ймовірності того, що конфлікти стають усвідомленими з позиції релігійних відмінностей, а також зменшуючи ймовірність конфліктів, що виникають через релігійні переконання, підвищується здатність міжнародного співтовариства ефективно реагувати на конфліктні ситуації.

Л. Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ

Сьогодення України демонструє певну нестабільність, а, можливо, і кризові стани, що стосуються національної безпеки загалом і релігійної, зокрема. На такі кризові ситуації в українському соціумі впливають як внутрішні, так і зовнішні фактори. Слід зауважити, що процеси глобалізації не пройшли без певних негативних наслідків – відбулися уніфікація культури і способу життя українського народу, деструкція традиційних релігійних цінностей та індивідуальності національної самосвідомості народу. Цілий світ втратив головну ознаку – "unitas multiplex" ("єдність у множині").

Окрім того, слід урахувати широкий спектр зовнішньополітичних факторів, що є загрозою для національної безпеки загалом. Ці процеси розпочалися, безперечно, не сьогодні. Ще у 2004 р., наприклад, в Україні функціонувало 399 міжнародних організацій; 421 благодійна організація з міжнародним статусом, 179 структурних товариств неурядових суспільних організацій закордонних держав. Від Дня Незалежності в Україні почали поширюватися нетрадиційні релігійні культури ("Велике Біле Братство", "New Age", "Церква Єднання", "Церква Сайєнтології" та ін.). Якщо у 1992 р. в Україні діяло 79 громад нетрадиційних культур, то у 2003 р. – 1617, а нині – 37 тис. [1, с. 5]. Відбуваються спроби заповнення, а точніше – пригнічення свідомості народу абсолютно чужими ідеями, чужими мріями, чужими діями, що неприйнятні українському соціуму. Відбулося порушення як соціальних, так і релігійних сил в Україні. І не останню роль відіграли організації такого типу в розв'язанні етнополітичних конфліктів. Ми можемо побачити деструкцію традиційних відносин, втрату інтерсуб'єктивності, загрозу геноциду українського народу, збільшення не тільки деструктивних сект, але й екстремістських угруповань, неконтрольовані міграційні процеси, лібералізацію політико-правничих інституцій тощо.

Національна і релігійна безпека країни – це стабільність у всіх сферах життєдіяльності українського соціуму: у соціальній, економічній, політичній, культурній, релігійній, екологічній, освітній тощо. Національна і релігійна безпека країни вимагає постійного освоєння, засвоєння, присвоєння та відтворення, насамперед, глибинних основ ментальності й релігійності українсько-

го народу. Не варто шукати якусь "національну ідею" поза самим українським народом, способом його буття, його культурними і релігійними цінностями. Українську національну ідею боронили такі відомі мислителі, як Г. Васильович, О. Кульчицький, П. Цимбалістий, В. Янів та інші, які чітко усвідомлювали значущість свободи, незалежності для країни, значущість свободи для життя кожного громадянина, цінність його життєдіяльності як такої. Конституція України й наголошує на цінності життя і здоров'я кожного громадянина як головній цінності держави. Якщо ми усвідомимо, що національна ідея вкорінена у нашому бутті, у нашій самоідентифікації, самосвідомості, тоді Україна автоматично поверне і власну суб'єктивність у міжнародному просторі, зміниться її стан в сучасному геополітичному просторі. Україна має унікальний граничний простір у світі, нас оточують як країни Заходу, так і країни Сходу. Таке унікальне положення надає максимально широкі можливості для стабілізації економічних і соціокультурних відносин, а відповідно – і стабілізації національної й релігійної безпеки. Релігійна безпека, як і національна – це не гасла, не заклики, а політично-правничі інституції. Релігієзнавча освіта і релігієзнавча експертиза є допоміжними засобами реалізації релігійної безпеки саме як політично-правничої інституції. Конфесійна ідентичність ґрунтується на моральних засадах соціуму і моральності кожного члена цього соціуму, а втрата моралі й моральності призводить до поширення так званих організацій економічної, соціальної й релігійної допомоги України. Україна завжди була, є і буде самодостатньою соціальною державою, у якій свобода совісті і віросповідань може бути реалізована тільки за умови урахування як інтересів вірян, так і світсько налаштованої частини суспільства. Система заходів на протидію зовнішнім втручанням, соціальним і релігійним навіюванням та релігійному екстремізму, діяльності деструктивних культурів є важливою складовою забезпечення національної безпеки української держави.

Список використаних джерел

1. Нетрадиційні релігійні та містичні культури України / В. М. Петрик, С. В. Сьомін та ін. – К. : "Росава", 2003. – 336 с.

Г. С. Лозко, д-р філос. наук, проф.
Миколаївський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти, Миколаїв, Україна

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ: КОНФЕСІЙНА КОНЦЕПЦІЯ ОБ'ЄДНАННЯ РІДНОВІРІВ УКРАЇНИ

Система безпеки потрібна там, де існують певні небезпеки, загрози, неспокій. Понятійна категорія "загроза" охоплює широкий спектр небезпек: від загроз національним інтересам до порушення єдності й цілісності спільнот, негативного зовнішнього впливу на інформаційний простір, чи то державна, політична, культурна чи духовно-релігійна спільнота [1].

На початку ХХ ст. Юліус Евола застерігав від загрози підміни цінностей: "У межі цієї проблеми входить уявлення про окультну війну, тобто тінюву війну, яку ведуть ті сили, які можна позначити як сили світової підривної діяльності", що їх нині осмислюють науковці [2, 3]. Як констатує дослідниця І. Терюханова: "В Україні відсутня система національних духовних цінностей, єдина ідея національного розвитку, об'єднувача ідеологія; відсутня цілеспрямована державна політика щодо духовно-ціннісного розвитку суспільства, незалежно від віросповідань" [4, с. 52]. За майже три десятиліття ми не змогли цього досягти. Конституція України гарантує державне сприяння розвитку "релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України" (ст. 11) [5]. Гарантує, але не захищає, тому кожна конфесія має право вибудовувати свою власну систему релігійної безпеки. Світові релігії, маючи кількісну перевагу, почувуються цілком захищеними, натомість ще молоде відродження автохтонної традиційної конфесії рідної віри зазнає значних утисків у правовому, політичному, інформаційному полі.

В Україні ідея відродження віри предків уперше постала завдяки професору В. Шаяну, який у 1943 р. створив "Орден Бога Сонця" [6, 7, 8, 9], діяльність якого була перервана через Другу світову війну. Спадкоємцем ідеї В. Шаяна став Релігійний центр Об'єднання релігійних громад рідновірів України (скорочено ОРУ), зареєстрований у Державному комітеті у справах релігій як конфесія Української рідної віри (Свідоцтво про реєстрацію № 33 від 24 травня 2001 р.); фактично ж ОРУ існує від 1995 р., про що повідомляли в конфесійному журналі "Сварог" [10]. Упродовж 25 років своєї діяльності в контексті багатоконфесійної, хоча й переважно християнської України (а отже, налаштованої вороже проти язичництва), ОРУ було змушене створити власну систему релігійної безпеки, що спирається на відкритість інформації про конфесію та спростування негативних вимислів і відвертих інформаційних диверсій. Насамперед це стосується *духовної безпеки* – захист від загроз для духовності рідної віри, від втручання у духовний світ чи цілеспрямовану зміну змісту віровчення, світоглядних переконань і системи обрядовості.

ОРУ має здобутки в багатьох галузях автохтонної духовної культури: наукова реконструкція астрономічного календаря, за яким жили наші предки [11], відновлення системи української обрядовості та звичаєвої культури, видавнича справа, зокрема й переклад сучасною мовою історико-духовної пам'ятки давньої Русі – Велесової книги [12]. Для навчання рідновірських священників створено й зареєстровано Українську духовну академію рідновірів. Уже перша язичницька громада (Київ, 1993) ставила за мету саме наукове дослідження й упровадження в релігійну практику віри, світогляду й календарно-обрядової системи предків Русі. Проте науковці до проблем відродження рідної віри майже не долучилися (ні етнографи, ні фольклористи, ні

філософи-релігієзнавці), їхній інтерес полягав лише у вивченні різномірних хаотичних рухів або окремих осіб, які позиціонують себе рідновірами [13], але ніхто, крім самих рідновірів, не ставив наукових завдань допомогти ОРУ у відновленні давньої релігійної системи, язичницького богослів'я [14]. Через блокаду доступу рідновірів до ЗМІ внаслідок природної ентропії з'явилися спотворення рідної віри аматорами, "підприємцями" та фантазерами.

За чверть століття конфесія неодноразово зіштовхувалася із проблемами релігійної дискримінації лідерів і рядових вірян, фактами інформаційних диверсій, спробами "розколів ізсередини", появою амбітних і волюнтерських "реформаторів", через що зазнала структурних змін, спричинених потребою очистити свої лави від осіб і навіть громад, що робили спроби зміни ідейно-богословських основ конфесії. На жаль, часто релігієзнавці доволі поверхово описують рідну віру, спираючись на дані окремих інформаторів, членів сумнівних груп, які не належать до конфесії, а ще гірше – осіб, виключених із громад; не використовують доступні джерела, не цікавляться такою важливою характеристикою, як релігійна ініціація (звертаю увагу: не буває так, щоб християнин був неоохрещений! чому тоді науковців не цікавить язичницька посвята?); через це втрачаємо суттєву складову інформації: чи отримано її від активного чи пасивного вірянина, епізодичного чи індиферентного (який випадково брав участь в обряді), чи від альтернативного напрямку нью-ейджу або й відвертого "релігійного підприємця". Внаслідок випадкових відомостей, узятих із хаотичних джерел, науковець отримує недостовірну інформацію й доходить хибних висновків.

Досі недостатньо осмислена й міжнародна діяльність рідновірів: із 2003 р. існує Родове слов'янське віче (РСВ), яке, до речі, засноване в Києві з ініціативи ОРУ [15]. Відбулося 16 міжнародних конференцій рідновірів, на яких вироблено основні концептуальні засади відродження рідної віри, її етики, стратегії й тактики. Учасники РСВ, зокрема й українські рідновіри періодично беруть участь у Європейському конгресі етнічних релігій (далі ЄКЕР), що існує з 1998 р., але інформація про це в релігієзнавчих працях майже відсутня, крім авторських публікацій [15, 16, 18]. ЄКЕР здійснює свою діяльність на засадах автохтонних віровчень і традицій предків; засуджує й відмежовується від рухів нью-ейдж як від глобальних технологій. ЄКЕР так само, як й ОРУ вважає хибною релігієзнавчу класифікацію відродженої рідної віри під огульним терміном *неоязичництво*. У своїй праці "Боги і народи" автор доводить, що неоязичництвом називають різномірні спроби реконструкції вірувань, що "спираються на абсолютно протилежні концепції" [18, с. 566; 19]. Водночас ОРУ вважає доцільним релігієзнавче обґрунтування поняття *псевдоязичництво* щодо стихійних або штучних явищ, оскільки рідновіри зазнають подібних фальшувань у багатьох країнах; це спостерігаємо, насамперед, у намаганні ньюейджерів спростити пантеон до монотеїзму, синкретизувати язичництво з елементами християнства або будь-яких інших релігій, вигадувати нових, не існуючих раніше богів й обрядів, у спотворенні святкового календаря тощо. Псевдорелігійні течії, вочевидь створені з метою знецінення рідної віри – є однією із суттєвих загроз безпеці рідної віри [18, с. 573; 2; 3]. Методичні засади розмежування нью-ейджу і традиційного автох-

тонного язичництва (рідної віри) викладені автором у низці публікацій [18, с. 575–576; 19].

Головним суб'єктом релігійної безпеки ОРУ є українська рідна віра, до якої належать: безперервний ланцюг ініціацій від Волхва й професора В. Шаяна, богослів'я рідної віри, календар, традиційна обрядовість, громади рідної віри, належні до конфесії ОРУ, його лідери і всі віряни, які провадять цілеспрямовану релігійну діяльність, покликану зберегти вірність витоковій ідеї рідної віри, що не суперечить духовній єдності українського народу. Будь-яку псевдоінформацію через свідомий чи несвідомий намір змінити зміст віровчення, поширити викривлені "факти" на догоду тим чи іншим інтересам рідновіри вважають інформаційним замахом на конфесію ОРУ.

Методологія вивчення рідної віри спирається на предмет дослідження, яким можуть бути: світогляд, віровчення, віра, організація, окремі віряни, окремий культ, стихійне язичництво тощо. Чітка класифікація неорелігійних і традиційних груп ураховує: мету, розуміння Бога/богів, систему ініціацій (статус волхвів і жерців) та відмежування рідновірів від псевдоязичників.

У рідній релігії криються глибинні, ще не вичерпані запаси етнічної енергії; ідеологічна стратегія держав у релігійній галузі спрямована на підтримку автохтонних традиційних релігій, що гармонійно узгоджені із власними етносами на власних територіях, з рідними мовами й культурами.

Список використаних джерел

1. Балан М. І. Категорія "загроза" у нормативно-правовому дискурсі України / М. І. Балан // *Матеріали XVII Науково-практичної конференції "Духовна безпека України: погляд суспільствознавства і богослов'я" / Національна академія управління*. – К., 2018. – С. 50.
2. Эвола Ю. Окултната война [Електронний ресурс] / Ю. Эвола. – Режим доступа : <http://insi.org.ua/reprint/OccultWars-JuliusEvola.htm>.
3. Петрик В. Сучасні технології та засоби маніпулювання свідомістю, ведення інформаційних війн і спеціальних інформаційних операцій / В. Петрик та ін. – К.: Росава, 2006. – 208 с.

4. Терюханова І. Розвиток духовності в Україні: законодавче забезпечення та практична реалізація / І. Терюханова // *Матеріали XVII Науково-практичної конференції "Духовна безпека України: погляд суспільствознавства і богослов'я" / Національна академія управління*. – К., 2018. – С. 52.

5. Конституція України: редакція від 30.09.2016 [Електронний ресурс] / офіційний сайт Верховної Ради України. – Режим доступу : zakon3.rada.gov.ua/laws/show/254/k/96-вр.

6. Шаян В. Віра предків наших : у 2 т. / В. Шаян ; заг. ред. проф. Г. Лозко. – К.: ФОРМ Стебеляк, 2018. – Т. I. – 400 с.; Т. II. – 400 с.

7. Лозко Г. Орден Бога Сонця: історія та метафізика : монограф. / Галина Лозко. – Тернопіль: Мандрівець. – 328 с.

8. Лозко Г. Орденська модель українського ренесансу в етнофілософії Володимира Шаяна / Г. Лозко // *Наукові праці : наук.-метод. журн.* – Вип. 288. – Т. 300. Філософія. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2017. – С. 10–14.

9. Лозко Г. 75-ліття Ордену Бога Сонця: філософсько-історичне осмислення / Г. Лозко // *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісн.* – 2018. – № 2 (11). – С. 21–24.

10. Об'єднання рідновірів України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.oru.org.ua>; Об'єднання рідновірів України // *Сварог*. – 1995. – № 2. – С. 2.

11. Лозко Г. Коло Свароже. Відроджені традиції / Г. Лозко. – К.: Укр. письменник, 2004. – 224 с.

12. Лозко Г. Велесова Книга – Волхвник. Текстологічне дослідження, літературний переклад, релігієзнавчий коментар, лексикографічний словник. – 7 вид. випр. і доп. / Г. Лозко. – Тернопіль, 2015. – 520 с.

13. Дудар Н. Нові релігійні течії в Україні. Огляд, документи, переклади / Н. Дудар, Л. Филипович. – К., 2000. – 132 с.

14. Богославлення в рідній вірі: посібник рідновіра / заг. ред. проф. Г. С. Лозко. – Миколаїв: Іліон, 2020. – 36 с.

15. Лозко Г. Історія родового слов'янського віча [Електронний ресурс] / Г. Лозко // *Міжнародна науково-практична конференція "Ольвійський форум" – 2016 : наук. праці : наук.-метод. журн.* – Вип. 262. – Т. 274. Історія. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ імені Петра Могили, 2016. – С. 17–24. – Режим доступу : <http://oru.org.ua/index.php/component/content/article/34-hto-mi-k/288-123231.html>.

16. Лозко Г. Європейський конгрес етнічних релігій як міжнародний форум рідновірів / Г. Лозко // *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісн.* – 2019. – № 1 (13). – С. 38–42.

17. Смержевська О. Постмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті) / О. Смержевська. – К., 2017. – 198 с.

18. Лозко Г. Боги і народи: етносоціальний вимір / Г. Лозко. – Тернопіль, 2015. – 624 с.

19. Лозко Г. Автентичні етнорелігії і проблеми типології нових релігійних рухів / Г. Лозко // *Вісник Черкаського університету. Філософія*. – Черкаси, 2015. – № 31 (364). – С. 96–106.

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

РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА: ВАРІАТИВНІСТЬ СТРАТЕГІЙ ПРОВЕДЕННЯ

Поступ людства в XXI ст. обумовлений глибинними духовно-релігійними проблемами. Зазначені проблеми визначають характер державно-конфесійних відносин, насамперед у демократичних країнах.

Вплив релігії на систему державно-конфесійних відносин особливо помітний на функціональному рівні. Адже внутрішній зміст релігії виражає саме поняття "функціональність релігії". "Функціональність релігії, – слушно зазначає М. Бабій – це певна якісна визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні й інституційні) задовольняти специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот, соціуму, і які на практиці реалізуються через інтегративну сукупність конкретних функцій". І далі говорить, що "функціональна сутність релігії – це усвідомлення того, що вона дає людям, які їх життєві потреби задовольняє" [1, с. 58].

Релігієзнавча експертиза – це спеціальна процедура отримання об'єктивних знань про обставини релігійного комплексу в конкретних державно-конфесійних відносинах із метою надання експертного висновку. Релігієзнавча експертиза розглядає складники релігійного комплексу та середовище їхнього існування як систему. У цій системі з'ясовує ознаки та виявляє показники, які

є діями релігійного суб'єкта, наприклад, що порушили природний (історичний) процес розвитку релігійних відносин у суспільстві. Релігієзнавча експертиза є: релігієзнавчим дискурсом буття релігії в соціумі; процесом, який продукує об'єктивні знання; будучи одночасно і системою, і засобом, що обумовлює отримані результати емпіричних досліджень та інші факти.

Чи змінюється сутність релігієзнавчої експертизи залежно від специфіки державно-конфесійних відносин? Відповідь на це запитання надає нам релігієзнавчу аплікацію, що характеризує сутність релігієзнавчої експертизи залежно від конкретних обставин релігійного комплексу. Пізнання сутності у цих обставинах передбачає корегування правил проведення релігієзнавчої експертизи та визначення специфічності об'єктів експертизи державно-конфесійних відносин. Відповідно, пізнання сутності релігієзнавчої експертизи має свої специфічні аспекти, розуміння яких створюють стратегії (підходи). Отже, різновидами стратегій проведення релігієзнавчої експертизи є процеси щодо дослідження обставин конкретних державно-конфесійних відносин у психологічній, політичній і правовій площинах.

У релігієзнавчій експертизі психологічний підхід визначає такі аспекти дослідження:

- внутрішній аспект – це світоглядні настанови експерта (усвідомлення ставлення стосовно релігійного освоєння світу, що характеризується його релігійною та нерелігійною діяльністю й усвідомлення процесу щодо організації та проведення вже самої експертизи);

- зовнішній аспект – психологічна атмосфера в суспільстві, у релігійному просторі країни тощо.

Інакше кажучи, під обставинами зовнішнього аспекту психологічної площини релігієзнавчої експертизи слід розуміти матеріальні й нематеріальні об'єкти експертного дослідження, що обумовлюють релігійні уявлення, погляди, поняття, судження, настрої, а також релігійну картину світу.

Отже, психологічну сферу релігієзнавчої експертизи можна визначити через такі релігійні феномени: релігійний досвід, релігійні догми, релігійна віра, релігійний культ. Такий поділ феноменів не випадковий. Українська релігієзнавець О. Предко, досліджуючи творчість К. Юнга, зауважує, що вже К. Юнг прагнув "диференціювати такі феномени, як релігійний досвід, релігійне переживання, догма, віровчення, віра, хоча й акцентує увагу на їхньому зв'язку" [2, с. 170]. Саме така диференціація дозволяє експерту об'єктивно проаналізувати та зрозуміти психологічну площину релігієзнавчої експертизи.

Варіанти взаємодії релігії та політики можна охарактеризувати векторами: інтеграції чи дезінтеграції в державно-конфесійних відносинах. Відповідно, внутрішній аспект політичної площини релігієзнавчої експертизи можуть обумовлювати, зокрема, такі обставини:

- відносини між державою й панівною релігією,
- відносини між державою і релігійними організаціями,
- відносини між державою та переслідуваними конфесіями тощо.

Також важливим для проведення релігієзнавчої експертизи є розуміння експертом релігійного впливу на політику опосередковано, наприклад, через президента держави, чи інших публічних осіб у країні. Проте тут можливий і взаємозв'язок у форматі "релігійно-політичної згоди". Такий формат створює перспективу використання цієї "релігійно-політичної згоди" як інструменту політичної боротьби.

Проте під час дослідження зовнішнього аспекту політичної сфери релігієзнавчої експертизи постає необхідність розглядати динаміку функціональних зв'язків релігії і політики за конкретних історичних обставин. Поєднання релігійних і суспільних відносин можна охарактеризувати процесами:

- об'єднання віруючих на основі спільного віровчення й культу;
- централізованою системою управління духовним життям віруючих;
- діяльністю та поведінкою віруючих певного конфесійного визначення;
- ієрархічністю, зумовленою системою норм, цінностей, санкцій;
- розподілом прав й обов'язків пастирського служіння.

Важливим критерієм є метод пізнання в ході релігієзнавчої експертизи соціальних способів належності до певної церкви (це можуть визначати як сімейні, національні традиції, так і свідомий вибір особи). Отже, зміст функціонального зв'язку релігії та політики за обставин, що є об'єктом експертизи (або обумовлюють релігієзнавчу експертизу), слід визначати через такі функції:

світоглядну, компенсаторну, комунікативну, регулятивну, інтегративну, культуротрансляційну та легатимізує. Через свої релігійні інституції (церкви, ордени, монастирі, собори, богословські навчальні заклади) релігія впливала і впливає на формування політичної свідомості людей. За допомогою свого соціального вчення церква поширює вплив на міжнародні відносини. Особливо це інтенсифікується на рівні певного релігійно-політичного синкретизму. Унаслідок зазначеного процесу виникають такі утворення, як "релігійна політика", "релігійне право", "релігійні міжнародні відносини" тощо. Як слушно наголошує О. Саган, "...Політичні лідери часто використовують існуючі і прийнятні в певному суспільстві персоніфіковані чи ідеалізовані способи фіксації релігійних взаємозв'язків задля підвищення свого авторитету, підкреслення своєї винятковості і навіть харизми (культи імператора – у Японії та Китаї, фараона – у Єгипті, культу тиранів тощо)" [3, с. 583].

Відмінною формою суспільної свідомості в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин є правосвідомість, що відображає ставлення суб'єктів правовідносин до чинного права та похідних від нього явищ стосовно конкретного релігійного комплексу. Правовий підхід при проведенні релігієзнавчої експертизи має два аспекти дослідження:

- внутрішній аспект – це релігійно-правові процеси, що забезпечують організацію та проведення релігієзнавчої експертизи;

- зовнішній аспект – це релігійно-правові відносини в обставинах, що є об'єктом релігієзнавчої експертизи.

Під обставинами зовнішнього аспекту слід розуміти матеріальні й нематеріальні об'єкти експертного дослідження, що обумовлюють релігійно-правові дії, діяльність релігійних інституцій, релігійну науку життя тощо.

Залежно від сфери державно-конфесійних відносин експерт визначає обсяг необхідних інструментів пізнання, зумовлених стратегією проведення релігієзнавчої експертизи. Процес у кожному із цих підходів має свою специфіку проведення. Саме структурованість, цілісність цих підходів і дає підстави розуміти сутність релігієзнавчої експертизи. Це сприяє тому, щоб релігієзнавча експертиза була тим процесом, що спрямований:

- на розуміння релігійного витлумачення людини,
- на розуміння есхатології світу,
- на розуміння відношення і власний зміст релігійного феномена,
- на встановлення культових особливостей в основі конфесійної диференціації тощо.

Отже, у процесі релігієзнавчої експертизи відбувається усвідомлення її сутності через обґрунтування сенсу буття людини у світі на підставі релігієзнавчих знань, зокрема, про спокуту та спасіння у соціально-правовій сфері життя. Водночас засадничим аспектом в усіх цих процесах має бути формування неконфліктних моделей врегулювання релігійних і соціальних суперечностей у суспільстві задля взаєморозуміння, терпимості і дружби між усіма націями та всіма расовими, етнічними й релігійними групами.

Список використаних джерел

1. Бабій М. Функціональність релігії: сутність і проблеми / М. Бабій // Релігійна панорама. – 2005. – № 3. – С. 53–58.
2. Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри : монограф. / О. І. Предко. – К. : Центр навч. літ-ри, 2005. – 278 с.
3. Академічне релігієзнавство : підруч. / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.

А. О. Марченко, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНІ ПРАВА І СВОБОДИ В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ COVID-19: ГАРАНТУВАННЯ VS. ОБМЕЖЕННЯ

Слід зауважити, що багато країн сучасного світу досить оперативно відреагували на пандемію COVID-19, увівши обмеження окремих прав і свобод людини, особливо тих, що пов'язані з ізоляцією та карантинном. Значені обмеження мали істотний вплив на ширший спектр людських прав, зокрема свободу переміщення і зборів, а також свободу релігії чи переконань.

Причому слід зауважити, що у своєму прагненні максимально ефективно протистояти невидимому, але грізному ворогу, країни світу діяли по-різному. У Малайзії та Австралії місця поклоніння, мечеті були відразу ж закриті, щоб запобігти поширенню вірусу під час релігійних зібрань. Саудівська Аравія закрила свої кордони для прочан, що здійснюють хадж і прямують до святинь ісламу. Ізоляція всієї Італії передбачала слухання меси віруючими з дому, тоді як папа Франциск давав своє благословіння на спорожнілі площі Святого Петра у Ватикані. Це все приклади обмежень, які "вступають у конфлікт із правом на зібрання і правом відправляти релігійні обряди публічно. Водночас залишається безперечним той факт, що пандемія вимагає тимчасових заходів безпеки, які часом потребують обмеження певних людських прав і свобод" [1]. Римська єпархія, наприклад, оголосила про скасування всіх публічних мес незабаром після набрання чинності відповідної постанови уряду Італії. Тобто католицькі єпископи і Папа Римський погодилися із цим рішенням, із чого можна зробити висновок, що вони вважають його розумним, виправданим і справедливим.

І якщо в демократичних державах громадяни цілком обґрунтовано можуть очікувати, що їхні уряди своєчасно скасують існуючі обмеження, то в багатьох країнах існує застереження, що пандемія може спричинити посилення авторитарних тенденцій в урядуванні. Це може призвести, зокрема, до тривалої консервації ситуації, а то й до дискримінації та переслідувань стосовно релігійних громад і меншин. Наприклад, "в Ірані уряд звільнив 85 000 ув'язнених, щоб запобігти поширенню вірусу, і водночас помістив деяких ув'язнених членів суфійської релігійної громади в переповнені камери. В Індії пандемія використовується державними чиновниками з індіїстської більшості для боротьби з мусульманською меншістю, членів якої звинувачують у зростанні кількості випадків інфікування. У Грузії влада дозволила проведення богослужінь для православних християн на Великдень, але відреагувала досить жорстко на намір мусульман зібратись під час Рамадану" [1].

Спостерігаємо випадки принципової незгоди з обмеженнями, а на думку віруючих, порушеннями їхніх прав на публічну молитву й участь у богослужіннях. Як аргумент – Бог захищає їх від вірусу, тому їм не потрібно, щоб уряд вказував, що слід робити. В Аргентині євангелічну церкву знову відкрили як бар, на знак протесту проти урядової заборони на богослужіння, незважаючи на поступове послаблення карантинних заходів у країні. Так само в деяких регіонах США пастори продовжували організувати богослужіння, називаючи їх "життєво важливими службами".

З іншого боку, варто визнати важливу роль релігійних лідерів у боротьбі з COVID-19. У Норвегії, напри-

клад, релігійні лідери та релігійні громади об'єдналися з урядовими інституціями, щоб протистояти поширенню пандемії. Наприклад, мечеті взяли активну участь в обмеженні поширення вірусу шляхом обміну інформацією і рекомендацій та змогли охопити ті категорії населення країни, до яких уряд мав обмежений доступ. Церкви також швидко відреагували, перейшовши на онлайн-трансляції богослужінь.

7 квітня 2020 р. Всесвітня організація охорони здоров'я (ВООЗ) оприлюднила керівні принципи і рекомендації, де підкреслено важливість релігійних лідерів, релігійних організацій і релігійних громад у боротьбі з COVID-19 [2]. Уряди мають залучати громадянське суспільство, релігійні громади та їхніх лідерів до практичних кроків із надання допомоги і захисту у важкі часи, що переживає сучасний світ. Призначення їх відповідальними партнерами в боротьбі з пандемією може стати важливим кроком на шляху до формування необхідної довіри і співпраці із широкими верствами населення. Уряди також мають прагнути, щоб обмеження не були дискримінаційними стосовно певних релігійних громад та інших груп. Це може сприяти запобіганню перетворення пандемії у тривалу кризу в царині прав людини.

Криза, пов'язана з COVID-19, виправдовує обмеження релігійної свободи на певний час, особливо обмеження релігійних зібрань, але контроль за діями уряду з боку громадянського суспільства, релігійних громад є необхідним. Віруючі та релігійні спільноти не повинні зазнавати невинуватих утисків з боку уряду. Згідно зі ст. 18 "Міжнародного пакту про громадянські й політичні права", наприклад, "свобода сповідувати свою релігію чи переконання може зазнавати лише таких обмежень, що визначені законом і необхідні для захисту суспільної безпеки, порядку, здоров'я, моралі й основних прав і свобод інших осіб" [3]. На думку президента Інституту релігійної свободи Тома Фарра, "має існувати презумпція на користь повної релігійної свободи для всіх релігійних спільнот в усіх, а особливо в демократичних, країнах. Рішення Італії в цьому контексті не змінює цієї вимоги, але показує, що за певних обставин тимчасові обмеження на свободу зібрань можуть бути законно застосовані... ніяке право на соціальні дії не є абсолютним, включаючи важливе право на свободу віросповідання" [4].

Будь-який уряд, що здійснює свою владу зокрема шляхом певного обмеження людських прав, має дотримуватися важливих критеріїв для забезпечення свободи віросповідання, а саме: рішення, які ухвалюють, "не повинні застосовувати довільно, наприклад, для утисків певної релігії чи релігії загалом. Вони мають бути загальнодоступними, зрозумілими та прозорими. Їм мають передувати консультації із зацікавленими релігійними громадами" [4]. Такі роду укази повинні базуватися на незаперечних підставах, бути відкритими для всіх, нетривалими та визначеними за часом, і виходити з того, що стан здоров'я членів суспільства буде під серйозною загрозою без таких урядових рішень.

Отже, державні інститути мають співробітничати з релігійними і духовними лідерами та релігійними громадами в боротьбі з COVID-19, створюючи можливості формування довіри й співробітництва з максимально

широкими верствами населення та мінімізуючи обмеження прав і свобод громадян, зокрема свободи релігії.

Список використаних джерел

1. Ekeløve-Slydal G. Lockdowns vs. religious freedom: COVID-19 is a trust building exercise [Electronic source] / G. Ekeløve-Slydal, L. H. Kvanvig. – Access mode : <https://www.openglobalrights.org/lockdowns-vs-religious-freedom-covid-19-is-a-trust-building-exercise/?lang=English>.
2. World Health Organization Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19. Interim guidance [Electronic source]. – 7 April 2020. –

Access mode : https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331707/WHO-2019-nCoV-Religious_Leaders-2020.1-eng.pdf.

3. International Covenant on Civil and Political Rights [Electronic source]. – Access mode : <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>.

4. Mares C. Do coronavirus closings violate religious liberty? A religious freedom expert weighs in [Electronic source] / C. Mares. – Access mode : <https://www.catholicnewsagency.com/news/do-coronavirus-closings-violate-religious-liberty-a-religious-freedom-expert-weighs-in-30897>.

О. В. Недавня, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН, Київ, Україна

СТАВЛЕННЯ ЦЕРКОВ ДО ВАКЦИНАЦІЇ В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ COVID-19: КОНТЕКСТ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В УКРАЇНІ

Пандемія COVID-19 виявила та загострила багато суспільних проблем в усьому світі та в Україні зокрема. Серед них і релігійна безпека, тут ідеться не лише про безпечність зборів віруючих для їхнього здоров'я та їхніх співгромадян, але й про безпечне співіснування у державі віруючих різних релігій і церков та невіруючих, коли одні починають звинувачувати інших в утисках їхніх прав (на релігійну свободу чи на здорове середовище), а державну владу – в обмеженні можливостей реалізації релігійних потреб, або, навпаки, у потуранні недбалості окремих церков та їхніх осередків щодо здоров'я прихожан та всіх інших.

Ми, разом з іншими нашими колегами – В. Бондаренком, Д. Горевим, В. Єленським [1, 2, 3] – уже розпочали дослідження ставлення церков в Україні до проблем, що принесла й актуалізувала пандемія COVID-19, звертаючи увагу на згадані аспекти релігійної безпеки [4]. У процесі ознайомлення з відповідними матеріалами виявилися різні напрями прикладання інтересу та зусиль церков, громадськості, державних владних чинників, варті окремого вивчення. Це, зокрема – ставлення до вакцинації під час розповсюдження коронавірусу з боку церков: як очільників, так і пересічних віруючих.

Узагалі, церкви вже друге століття, відколи вакцини були винайдені та масово розповсюджені, мають визначитися зі ставленням до щеплень, отож не можна сказати, що це для них нова проблема. І певна частина церков уже сформувала свої офіційні позиції щодо вакцинації. У словнику з морального богослов'я Римокатолицької церкви, наприклад, виданого ще 1955 р., вона схвалена, і не існує жодного офіційного документа цієї церкви із протилежною позицією, натомість попередній Папа Бенедикт XVI позитивно висловився (у 2007 р.) щодо вакцинації [5]. В УГКЦ також розуміють її важливість: співробітники школи біоетики Українського католицького університету роз'яснюють, що церква толерує навіть вакцину, у розробці якої використовували абортвані матеріали, хоч і стверджує про переваги альтернативних [6]. Нині представник УГКЦ підкреслює: "погляд Церкви на вакцини дуже позитивний... Особливо якщо ідеться про нинішню ситуацію... вакцина від коронавірусу допомогла б зберегти життя не лише якійсь конкретній особі, а й принесла б користь суспільству загалом... не тільки окрема людина отримує... змогу опиратися вірусу, але й не буде заражати інших", наголошуючи, що відмовлятися від щеплення не можна, принаймні без поважних медвідведень [7].

Аналогічних позицій дотримується частина протестантських церков, навіть якщо вони і не мають свого такого однозначного, задокументованого офіційного

ставлення. Порівняно докладніше опрацьовані питання, пов'язані зі здоров'ям та його збереженням у церкві адвентистів сьомого дня, у її "Основах соціального вчення". Позиція цієї церкви щодо вакцинації схвальна, а рішення окремих її членів відмовитися від щеплень, хоч і поважають як вільний вибір, але вважають неслухними, помилковими і ніяк не обґрунтованими адвентистською доктриною [8]. Ба більше, адвентисти України агітують за щеплення в рік пандемії COVID-19: сайт церкви адвентистів сьомого дня в Україні опублікував статтю "Чому імунізація зараз важливіша, ніж будь-коли" [9]. У мережі інтернет популяризується позитивне ставлення до вакцинації представників низки протестантських церков (як в Україні, так і в інших країнах), а також і муфтія Духовного управління мусульман України "Умма" Саїда Ісмаїлова [10].

Російська православна церква в "Основах своєї соціальної концепції" не відкидає можливості використання досягнень медицини для підтримання здоров'я віруючих, однак не уточнює поглядів на вакцинацію. А нещодавно, 4 вересня 2020 р., позицію щодо вакцинації Патріарха Московського Кирила повідомив заступник голови синодального відділу по взаємодії РПЦ із засобами масової інформації Вахтанг Кипшидзе: "До того моменту, поки вакцина проти коронавірусу не пройде всі клінічні випробування, питання про те, чи буде святий патріарх вакцинуватися і заявляти це публічно, не є актуальним" [11]. Як бачимо, очільник РПЦ начебто не відкидає вакцинацію загалом; утім, подане формулювання можна порахувати і за зручну відмовку конкретизувати офіційне ставлення цієї церкви до щеплення.

В Україні позиція священослужителів УПЦ МП стосовно вакцинації буває різна, і, сказати б, ситуативна. Минулого року, наприклад, коли в нашій державі тривав спалах кору, митрополит Одеський Агафангел заборонив клірикам своєї єпархії відмовляти батьків від щеплення дітей [12]. Натомість нині намісник Почаївської лаври заявив, що Білл Гейтс використовує вакцину від коронавірусу, щоб чіпувати людей [13]. 2 жовтня 2020 р. священник УПЦ МП під Верховною Радою України агітував проти щеплень, аргументуючи це неправдивою інформацією про вакцини [14]. Слід звернути увагу, що серед віруючих цієї церкви є неофіційні рухи, що стверджували і стверджують тепер, що вакцини є диявольським винаходом, знаряддям масонів, "світового уряду", засобами для поголовної чіпізації з метою встановлення абсолютного контролю за всім людством. Ці й інші варіації застережень щодо "печатки Звіра" можна періодично бачити на "вуличних агітках".

Православна церква України "за" щеплення, про що недвозначно заявив її Предстоятель Єпіфаній, запевнивши підтримку церквою заходів з імунізації й інформування про важливість вакцинації в нашій державі, про що йшлося, зокрема, на минулорічній нараді очільників церкви та МООЗ України [15].

Цікаво, що загалом ставлення щодо вакцинації як віруючих, так і невіруючих чи невоцерковлених українських громадян зовсім або частково може не збігатися з позиціями церков – тих, до яких вони належать або, принаймні, яким симпатизують. Тобто, і невіруючі, і віруючі та симпатики різних церков (або їхніх місцевих осередків), що переважно "за" щеплення, або, навпаки, застерігають проти них, – можуть як підтримувати вакцинацію, так і не підтримувати, чи ставитися до неї практично байдуже, користуючись нею принагідно, коли "припече" (від вимог при вступі дітей у дитсадок чи школу, до виїзду за кордон або – до першої смерті чи важкого захворювання в колі нещеплених родичів або друзів від вакцинокованого інфекції). Можна з обережністю стверджувати, що позиція "за" чи "проти" вакцинації залежить від долі консерватизму у світогляді віруючих, що, можливо, пояснює й відповідні кореляції і серед невіруючих та невоцерковлених українців.

Отже, як бачимо, наразі наявний цілий спектр ставлення до питання вакцинації серед діючих в Україні церков: від підтримки, хай і подекуди з окремими застереженнями чи рекомендаціями (РКЦ, УГКЦ, ПЦУ, частина протестантських церков і мусульманських спільнот) до дистанціювання, неприйняття та засудження (більш характерно для УПЦ МП), що, однак, не завжди чи не зовсім збігається з відповідним ставленням пересічних віруючих цих церков і релігійних організацій (протівники вакцинації є і серед віруючих церков, що мають позитивний на неї погляд).

Як зміниться ситуація серед віруючих і невіруючих українців загалом – під час пандемії COVID-19, можна буде побачити (і дослідникам проаналізувати) за наслідками динаміки вакцинації проти грипу у сезоні 2020–2021 рр. Наразі вже зрозуміло, що церквам доведеться визначитися або уточнювати свої позиції щодо щеплень, та посилювати відповідну роботу серед своїх прихожан. Залишається сподіватися, що видима загроза коронавірусу, кількість смертей та ускладнень від нього, зокрема й у священнослужителів, спонукатиме як очільників церков, їхніх пастирів, так і рядових віруючих, більше дослухатися до доказової медицини і здорового глузду, що сприятиме релігійній безпеці в обох її сенсах, визначених на початку нашого дослідження.

Список використаних джерел

1. Бондаренко В. Коронавірус, церква, держава і суспільство: деякі акценти та висновки [Електронний ресурс] / В. Бондаренко; Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : https://risu.org.ua/ua/index/blog/~viktor_bondarenko/80029.
2. Горевой Д. "Не вірю в коронавірус" [Електронний ресурс] / Д. Горевой; Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/80012.
3. Єленський В. Карантин не є обмеженням релігійних свобод [Електронний ресурс] / В. Єленський; Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/79807.
4. Недавня О. В. Відповіді церков на виклик пандемії та реакція української громадськості в контексті проблем формування громадянського суспільства в Україні / О. В. Недавня // Проблеми формування громадянського суспільства в Україні: виклики та колізії : мат. Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Дніпро, 15 трав. 2020 р.). – Дніпро : Дніпропетр. держ. ун-т внутр. справ, 2020. – С. 69–72.
5. Чи правда, що церква забороняла вакцинацію? [Електронний ресурс] / CREDO. – Режим доступу : <https://credo.pro/2018/10/222253>.
6. Вакцини, виготовлені на лінії ембріональних клітин: можна чи не можна вживати? [Електронний ресурс] / Школа біоетики УКУ. – Режим доступу : <http://bioethics.ucu.edu.ua/vaktsyny-vygotovleni-na-lyudskiyh-biomaterialah-mozhna-chy-ne-mozhna-vzhyvati>.
7. Про ставлення церкви до імунізації розповів отець Василь Гасинець [Електронний ресурс] // Погляд. – Режим доступу : <https://poglyad.ua/news/health/pro-stavleniya-cerkvi-do-imunizatsiyi-rozpoviv-otec-vasil-gasinec-396404>.
8. Відмова від щеплень і Адвентистська церква [Електронний ресурс] / Церква адвентистів сьомого дня. – Режим доступу : <https://adventist.ua/news/analytys/otkaz-ot-pryuvok-y-adventytskaya-tserkov>.
9. Чому імунізація зараз важливіша, ніж будь-коли [Електронний ресурс] / Церква адвентистів сьомого дня. – Режим доступу : <https://adventist.ua/news/world/chomu-imunizatsiya-zaraz-vazhlyvisha-nizh-bud-koli>.
10. Вакцинация: взгляд церкви. Александр Шевченко [Электронный ресурс] : онлайн-форум // Ютуб. – Режим доступа : https://www.youtube.com/watch?v=Ug-VCwKsXhg&ab_channel=%D0%A1%D0%BB%D1%83%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B0%D0%A8%D0%B5%D0%B2%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BEAlekandrShevchenko.
11. Патріарх Кирило не буде робити щеплення від коронавірусу, поки вакцина не пройде всі клінічні випробування [Електронний ресурс] / Открытые медиа. – Режим доступу : <https://openmedia.io/news/n2/patriarh-kirill-ne-budet-privivatsya-ot-koronavirusa-poka-vakcina-ne-projdet-vse-klinicheskie-ispytaniya>.
12. Священникам Одеської єпархії УПЦ (МП) заборонили агітувати проти щеплень [Електронний ресурс] / Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : https://risu.ua/cvyashchenikam-odeskoji-eparhiji-upc-mp-zaboronili-agituvati-proti-shcheplen_n88699.
13. Намісник Почаївської лаври вважає, що Білл Гейтс використовує вакцину від коронавірусу, щоб чіпувати людей [Електронний ресурс] // Громадське. – Режим доступу : <https://hromadske.ua/ru/posts/namestnik-pochaevskoj-lavry-schitaet-cto-bill-gejts-ispolzuet-vakcinu-ot-koronavirusa-ctoby-chipirovat-lyudej>.
14. Священник УПЦ МП агітував під ВРУ проти щеплень, ID-паспортів та за спрощений перетин кордону з Росією [Електронний ресурс] / Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : https://risu.ua/svyashchenik-upc-mp-agituvav-pid-vruproti-shcheplen-id-pasportiv-ta-za-sproshchenij-peretin-kordonu-z-rosiyeyu_n112303.
15. Православна церква України підтримує вакцинацію [Електронний ресурс] / Релігійно-інформаційна служба України. – Режим роботи : https://risu.ua/pravoslavna-cerkva-ukrajini-pidtrimuye-vakcynaciyu_n99510.

М. І. Нестерова, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДІЯЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ COVID-19

Пандемія COVID-19, що сколихнула весь світ і змінила життя мільйонів людей, унесла свої корективи і в релігійну сферу життя суспільства. Змінивши міждержавні та міжособистісні стосунки, пандемія зумовила введення безпрецедентних обмежувальних заходів й, обмеживши конституційне право людини на свободу віросповідання та пересування, перевела життєдіяльність людей в інформаційний та віртуальний простір. Пандемія COVID-19 вплинула на релігію різними способами, зокрема скасуванням богослужінь різних конфесій, закриттям недільних шкіл, заборону масового палом-

ництва до святих місць. Багато церков, συναгог, мечетей і храмів пропонували богослужіння онлайн у період пандемії. Проте релігійні організації беруть активну участь у подоланні пандемії. Сучасні виклики вимагають швидкого реагування й адаптації, особливо в умовах незнання та паніки стосовно процесів, що відбуваються і про наслідки яких достеменно невідомо. У часи найбільших криз важливо зберегти віру людей і випрацювати механізм заспокоєння та підтримки, саме таку – терапевтичну функцію виконує релігія. Страх перед невідомим, бажання захисту постають нині головними рушійними силами

суспільства й один із головних напрямів діяльності релігійних організацій і громад – скерувати настрої людей у правильне русло, застерегти і надати підтримку на шляху подолання пандемії. Протидія викликам, що спричинені пандемією коронавірусу, активізувала зусилля різноманітних суспільних груп, остеронь не залишилися і релігійні об'єднання та деномінації.

Сьогодні Україна дедалі більше вимагає від сучасного релігієзнавства тієї уваги, що спрямована на проблему свободи совісті і релігійної безпеки, особливо в період коронакризи. Релігійні організації в Україні, у міжнародній практиці значною мірою грали активну соціальну роль в ініціюванні та реалізації гуманітарних ініціатив та проєктів, саме релігійні об'єднання стали активними учасниками антипандемічної кампанії. На досить важливі місії саме релігійних організацій щодо подолання наслідків коронавірусної пандемії було наголошено і на цьогорічній зустрічі Генеральної асамблеї ООН.

Церкви і деномінації під час карантину реалізували низку соціально значущих ініціатив як локального, так і загальнонаціонального масштабу. Ініціативи конфесій в умовах поширення коронавірусної пандемії COVID-19 продемонстрували потреби подальшого розвитку державно-церковного партнерства, як однієї зі складових поглиблення плідної співпраці з інститутами громадянського суспільства в умовах кризових ситуацій. Багато світових лідерів наголошують на важливості та необхідності спростовування фейкової інформації про вірус, вживання превентивних заходів задля недопущення

пропаганди насильства, расизму, ксенофобії, інших проявів нетерпимості під час пандемії і завдання саме релігійних організацій активно долучитися до цієї місії, щоб за допомогою спільних зусиль запобігти та зупинити панічні настрої серед населення [1].

В Україні релігійні організації показали високий рівень активності в боротьбі з поширенням коронавірусної пандемії. Досить показовим є той факт, що найбільші церкви країни (УГКЦ, ПЦУ, УПЦ) публічно заявили про свою готовність всебічно сприяти державі і співпрацювати задля недопущення поширення пандемії. Фактично можна говорити про два ключові напрями, за якими реалізується соціально значуще служіння конфесій у карантинний період: це багатовекторна робота з населенням і допомога медичним закладам [1].

Отже, значущість діяльності релігійних організацій в умовах пандемії, спрямованої на її подолання, доводить, що конфесії – це важливий партнер держави, особливо в умовах кризи для мобілізації різноманітних ресурсів задля реалізації гуманітарних проєктів. Поглиблення співпраці між двома інститутами визначатиме вектор державної політики у сфері свободи совісті та свободи релігії та стане важливим фактором забезпечення релігійної безпеки країни та суспільства загалом.

Список використаних джерел

1. Токман В. Соціально значуща діяльність релігійних організацій України під час карантину [Електронний ресурс] / В.Токман. – Режим доступу : <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2020-07/relegijni-organizatsii-covid.pdf>.

Б. Е. Носенок, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

НОРМАТИВНО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ У ПЕРІОД КОРОНАВІРУСНОЇ ПАНДЕМІЇ

У березні 2020 р. ВООЗ оголосила пандемію. Це був перший випадок – принаймні за останні 100 років – коли людство вдалося до безпрецедентних заходів уведення тотальних обмежень у глобальному масштабі. Якщо сказати точніше, то не саме людство оголосило ці обмеження, оскільки населення держав не давало згоди на обмеження своїх прав. Органи державної влади вдавалися до заборонних ініціатив через уведення надзвичайних ситуацій або надзвичайних положень. Відтак серед інших невідчужуваних прав людини можна зафіксувати й порушення права на свободу віросповідання.

Насамперед згадаємо про Загальну декларацію прав людини 1948 р. – одне з великих досягнень Другої світової війни. Саме цей документ став основою для укладання положень зокрема й Конституції України 1996 р. Згідно із Загальною декларацією прав людини 1948 р. людина має певні права та свободи, на які не можна посягати. Прокоментуємо проблеми, що виникли під час коронавірусної пандемії:

– Стаття 2: "Кожна людина повинна мати всі права і всі свободи, проголошені цією Декларацією, незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших переконань, національного чи соціального походження, майнового, станового або іншого становища" [1]. Не сам вірус чи сам факт наявності певного захворювання, але карантинні обмеження виявили відмінності між людьми. Свобода пересування, доступ до послуг (особливо медичних), наприклад, став можливий лише для людей з високим рівнем матеріального забезпечення. Це порушує сам принцип соціальної справедливості, проголошений Конституцією України 1996 р.

– Стаття 3: "Кожна людина має право на життя, на свободу і на особисту недоторканність" [1]. Закриття кордонів стало посяганням на свободу людей, зокрема і на свободу віросповідання та совісті. Широковідомий факт, наприклад, що іудеї не змогли приїхати на святкування Рош ха-Шана в Умань у 2020 р. – саме через дії органів державної влади.

– Стаття 13, ч. 1: "Кожна людина має право вільно пересуватися й обирати собі місце проживання у межах кожної держави" [1]. Це право також було порушено через закриття кордонів.

Стаття 18: "Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдно або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів" [1]. Заборона богослужінь або відвідування богослужінь є порушенням цього права.

Список порушених прав і свобод можна продовжувати. Чому має сенс наголошувати на неможливості відмовлятися від своїх прав і свобод, гарантованих, насамперед, післявоєнними досягненнями, досвідом концентраційних таборів та нацизму? По-перше, слід пам'ятати, що таке здоров'я. Це не лише стан фізичного (фізіологічного) благополуччя, але також благополуччя духовного та соціального. Якщо людина фізично здорова, але вона пригнічена в соціальному та духовному сенсі, оскільки не може вести повноцінний спосіб життя, вона не є здоровою. По-друге, безпека гарантується, передусім тим, що введення жорстких обмежень умож-

ливаються тільки суворими нормативними процедурами. Нормативно-правова база України, наприклад, передбачає умови та процедуру, коли можна вводити обмеження. Ба більше, є чітке визначення обмежень, які можна вводити і за яких умов. Наразі в експертів не виникає запитань щодо неконституційності введення подібних обмежень. Проте постає таке питання: якщо це стало можливим один раз, чи не стане це прецедентом у майбутньому? Зазначені положення розкриваються в іншому світлі, якщо взяти до уваги, що релігійна безпека є станом захищеності життєво-важливих духовних і релігійних інтересів та свобод від загроз – як внутрішніх, так і зовнішніх. Принципами релігійної безпеки в контексті національної безпеки можна назвати такі:

– пріоритетність прав людини та верховенство права загалом;

– єдність правового поля, що гарантувало б відсутність дискримінації людей, зокрема за майновим станом і соціальним статусом;

– урахування як інтересів окремої людини, так і громади загалом.

Крім того, було порушено низку положень Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" 1991 р., зокрема ст. 4: "Будь-яке пряме чи непряме обмеження прав, встановлення прямих чи непрямих переваг громадян залежно від їхнього ставлення до релігії <...> тягнуть за собою відповідальність, встановлену законом" [2]. Ставлення самих релігійних організацій до карантинних обмежень було різним.

Релігія є серйозним чинником не лише духовного життя людей, але й також економічного та навіть політичного. І хоча діяльність релігійних організацій не має залежати від діяльності тих чи інших політичних сил [2], проте ми бачимо, що міжнародна та внутрішня політика держав, а також геополітичний контекст значно пов'язаний із функціонуванням релігії у суспільстві. Коронавірусна пандемія (не так вона, як карантинні обмеження) виявила низку проблем, пов'язаних із релігійною безпекою в контексті національної безпеки України:

– нівелювання основного об'єкту духовно-релігійної складової національної безпеки України, а саме: люди-

ни, її релігійних прав та свобод (оскільки здорова людина – дещо більше, ніж просто здорове тіло);

– неможливість реалізувати свої потреби у сфері духовно-релігійного життя;

– порушення балансу інтересів людини, громади віруючих та органів державної влади;

– порушення принципу верховенства права та ієрархічності нормативно-правових актів (оскільки нормативно-правові акти Кабінету Міністрів України не можуть суперечити положенням Конституції України).

Карантинні обмеження посилили внутрішні суперечності всередині релігійної громади. Релігійні діячі, наприклад, не могли дійти згоди в тому, як слід святкувати ключові релігійні свята (наприклад Великдень). Виникають питання: а чи не спровокує посягання на ключові права та свободи населення протестні настрої, а ті, зі свого боку, – погіршення епідемічної ситуації в державі? Онлайн-формат проведення богослужінь, у такому разі, не забезпечує головних функцій таких заходів: єднання людей, соціалізації, отримання відчуття співучасті – усе це є необхідним з огляду на природу людини та її особливості, засадничі положення культури. Цифровізація не може перекреслити безпосередню взаємодію людей.

Усі вищеперераховані заходи значно посилили й без того актуалізовану та гостру проблему України – відсутність духовної цілісності. Нині можна лише прогнозувати наслідки подібних обмежень для духовного життя людей. До того ж не слід забувати, що релігія відіграє значну компенсаторну та психоаналітичну роль у житті людей. Наразі ці функції релігії знівельовані.

Список використаних джерел

1. Загальна декларація прав людини [Електронний ресурс] : від 10 груд. 1948 р. – Режим доступу : https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text.

2. Про свободу совісті та релігійні організації [Електронний ресурс] : Закон України. – 1991. – Режим доступу : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>.

М. Д. Осіньковські, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВИКЛИК ЧАСУ: ПАНДЕМІЯ COVID-19 ТА РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В УКРАЇНІ

Релігійна безпека в Україні наразі є актуальною темою в аспекті пандемічної ситуації, що склалась в державі. Україна, як і весь світ, зіштовхнулася з масштабною загрозою коронавірусного зараження. Виникла потреба швидкого реагування на нову ситуацію, проблема забезпечення захисту населення під час пандемії, зокрема і захисту релігійних інститутів та релігійної громадськості, а також потреба створення правил безпеки, що були б дієвими для всіх вірян.

В Україні є досвід міжконфесійного об'єднання під час кризових ситуацій, наприклад, як під час Революції гідності, коли релігійна громадськість не залишилася осторонь і показала на практиці свій вплив та силу взаємодії різних релігійних структур.

Українська держава є вищим суб'єктом національної безпеки релігійної сфери і її політика покликана захищати інтереси духовно-релігійної громади, забезпечувати стабільність роботи всіх церковних установ, конструктивно діяти в ситуаціях, що загрожують життєдіяль-

ності держави. Забезпечення релігійної безпеки залежить від таких чинників, як внутрішня і зовнішня міжконфесійна та міжцерковна стабільність, свобода віросповідання, загальна стратегія розвитку держави в суспільно-політичній і релігійній сфері, а також безпосередній захист цих сфер. Отже, наразі в суспільстві існують актуальні питання з розв'язання проблеми релігійної безпеки, а саме:

• забезпечення загальнодержавної безпеки громадян України, сприяння збереженню їхнього здоров'я і життєдіяльності;

• забезпечення свободи віросповідання та відправлення релігійних культів.

11 березня 2020 р. Кабінет Міністрів України ухвалив постанову № 211 "Про запобігання поширенню на території України гострої респіраторної хвороби COVID-19, спричиненої коронавірусом SARS-CoV-2", згідно з якою від 12 березня 2020 р. на всій території України був уведений карантин [1]. Релігійні організації по-різному

відреагували на постанову уряду про закриття й обмеження роботи релігійних інститутів: деякі строго дотримувалися рекомендацій, деякі проігнорували їх.

Лютеранська церква Святої Катерини, наприклад, що належить до деномінації Німецької євангелічно-лютеранської церкви України, суворо дотримується всіх карантинних заходів. За свідченням представниці кірхи Лідії Леонардівни Цельсдорф, у церкві впроваджені рекомендовані необхідні заходи для запобігання поширенню пандемії COVID-19: усі строго дотримуються дистанції між вірянами, частини храму відгороджені обмежувальними стрічками, проводять регулярну дезінфекцію приміщення, використовують засоби особистої гігієни: медичні одноразові маски, вимірюють температуру у служителів і вірян безконтактними термометрами. У церкві на початок року налічували приблизно 250 вірян, серед них багато літніх людей. Під час суворого карантину богослужіння проводили тільки онлайн. Онлайн-богослужіння проводять і тепер. Очні богослужіння проводять тільки за попереднім записом, за умови, що у храмі можуть перебувати не більше 25 осіб одночасно. Наразі кірха відкрита щовівторка і щоп'ятниці, коли проводять вечірні молитви, і в неділю для богослужіння. Слід зауважити, що таїнства хрещення в цьому році поки що не проводили, а причастя проводять у межах дотримання карантинного режиму: в одноразових стаканчиках роздають вино, в одноразових серветках – облатки. Нині хор не супроводжує богослужіння, через неможливість дотримання дистанції. Загальна кількість парафіян кірхи незначно скоротилася. В інших лютерансько-євангелічних храмах України введені такі ж правила захисту своїх адептів і дотримують єдиної стратегії дій у кризових ситуаціях, як наразі під час коронавірусної пандемії.

4 вересня 2020 р. Павло Шварц, єпископ Німецької лютерансько-євангелічної церкви України, підписав "Заяву християн про роль науки під час пандемії", де було ухвалено рішення: носити маски, пройти вакцинацію, спростовувати неправдиву інформацію, молитися і працювати заради досягнення справедливості. У заяві зазначено, що всі підписанти об'єднані християнською вірою, підтримують авторитет Божого слова і вважають науку інструментом для кращого розуміння створеного Богом світу та закликають "усіх християн дотримуватися порад експертів з охорони здоров'я і підтримувати

вчених, які проводять важливі біомедичні дослідження вірусу COVID-19" [2].

Із 30 вересня до 1 жовтня 2020 р. в Києві, за підтримки Фонду Конрада Аденауера в Україні та Інституту релігійної свободи для обміну досвідом протидії пандемії COVID-19 була організована зустріч експертів і релігійних діячів у межах німецько-українського релігійного діалогу за темою: "Церкви і релігійні організації в умовах пандемії COVID-19: Виклики, новий досвід і шанси на співпрацю" [3]. Обговорювали також питання подвійних стандартів, що були застосовувані до релігійних організацій у вимозі дотримуватися суворого обмеження у роботі релігійних установ, тоді як в інших сферах зазначених вимог так суворо не дотримувалися. А також обговорювали питання наслідків пандемії COVID-19 на діяльність релігійних громад, ішов пошук нових форм відправлення релігійних культів, нових способів спілкування та реагування за обмеження публічної соціальної активності, відзначили ефективність використання соціальних мереж, онлайн-ресурсів для богослужіння і пастирства, необхідність створення широкого медійного представництва церков, а також розглядали практичні питання відправлення таїнств у режимі карантинних обмежень [3].

Тож наразі актуальними залишаються проблеми досягнення релігійної безпеки в Україні, координації дій під час пандемії COVID-19 та міжконфесійного діалогу з питань загальної безпеки усіх релігійних громад. Пандемія COVID-19 довела важливу роль науки для досліджень і міжнародної співпраці: мобілізації країни, наукових кіл, а також міжконфесійної співпраці, використання передових технологій з метою боротьби та профілактики коронавірусної інфекції.

Список використаних джерел

1. Про запобігання поширенню на території України гострої респіраторної хвороби COVID-19, спричиненої коронавірусом SARS-CoV-2 [Електронний ресурс] : постанова Кабінету Міністрів України від 11 березня 2020 р. № 211. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua>.
2. Єпископ НЄЛЦУ підписав Заяву християн щодо ролі науки під час пандемії [Електронний ресурс] / Німецька євангелічно-лютеранська церква України. – Режим доступу : <https://nelcu.org.ua>.
3. Церкви в умовах пандемії – зустріч експертів [Електронний ресурс] / Німецька євангелічно-лютеранська церква України. – Режим доступу : <https://nelcu.org.ua>.

М. А. Паращевін, д-р соц. наук, ст. наук. співроб.
Інститут соціології НАН України, Київ, Україна

ХАРАКТЕР СУСПІЛЬНИХ НЕБЕЗПЕК, ПРОДУКОВАНИХ РЕЛІГІЄЮ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У глобальному масштабі внесок релігії до суспільних небезпек, ризиків є доволі очевидним. Релігія продовжує залишатися чинником, що безпосередньо продукує або опосередковано долучається до суспільної напруженості та конфліктів. Зазначений стан є цілком природним з огляду на те, що релігійні соціальні суб'єкти мають свої погляди на світ, свої вимоги до цінностей і норм соціального співжиття, що можуть суперечити секулярним нормам і цінностям. Водночас негативний вплив релігії має досить значну просторову варіативність, яку визначають багато як власне релігійних, так і позарелігійних чинників і контекстів. Релігія може ство-

рювати загрозу самому існуванню суспільства, формуючи в ньому антагоністичні полюси, або лише продукувати більшу чи меншу напруженість у відносинах між різними соціальними групами. Також релігійні організації та групи можуть діяти як самостійні суб'єкти, що створюють умови для напруженості та конфлікту, а можуть бути інструментом інших суб'єктів. Крім цього, необхідно зважати на зв'язок між масштабами небезпеки від діяльності релігійних суб'єктів і мірою значущості релігії для широкого загалу конкретного суспільства (зрозуміло, що чим меншою є така значущість, тим менші продукують релігією загрози). Відповідно, у процесі

визначення способів захисту від небезпек, джерелом або чинником яких є релігія, необхідно враховувати конкретну конфігурацію суспільно-релігійних відносин.

Ризики від релігії зазвичай можуть походити від негативних взаємодій між:

- "традиційними" та "нетрадиційними" для певного суспільства віруваннями (ідеями);
- між "традиційними" для певного суспільства, але змістовно відмінними віруваннями (ідеями);
- між релігійними та світськими цінностями та нормами;
- між домінуючою в суспільстві релігійною організацією, та релігійними організаціями, прихильників яких невелика меншість;
- між релігійними організаціями, що охоплюють великі частки релігійного загалу;
- між релігійними організаціями, кожна з яких охоплює невелику частину релігійного загалу;
- між релігійними та світськими суб'єктами, що зумовлені світськими інтересами перших.

В умовах України можна стверджувати, що:

- присутність відмінних релігійних учень практично непомітна з погляду продукованої ними конфліктності;
- конфлікти між домінуючими церквами та дрібними релігійними суб'єктами, так само як і конфлікти між невеликими за представленістю вірян релігійними організаціями можливі лише в дуже обмежених масштабах.

Решта ж із зазначених вище джерел натепер долучається до продукування суспільних ризиків, проте вони не стають джерелом системних ризиків, хоча й можуть впливати на особливості інших загроз системного рівня.

Відносно найбільш значущі небезпеки визначені особливостями взаємодій між домінуючими в релігійному полі України православними церквами – ПЦУ й УПЦ, та їхніми позиціями щодо майбутнього України. Зокрема, відносини між ПЦУ й УПЦ, по-перше, мають характер не просто конкуренції, а відкритої ворожнечі і, по-друге, великою мірою вони визначені суспільно-політичним конфліктом між проєвропейською та проросійською частинами українського суспільства та тими умовами, що склалися у країні внаслідок російської агресії. Що ж стосується відмінностей суспільно-політичних орієнтацій, то і в науковому і в публічному просторі доволі поширеною є думка, що з погляду розбудови української національної держави ПЦУ та УПЦ перебувають на протилежних полюсах: ПЦУ є національною церквою, що сприяє процесам національного відродження, а УПЦ є частиною іноземної церкви, що ворожа до такого відродження. Іншими словами, діяльність УПЦ є загрозою для національної безпеки України, а розбудова ПЦУ – складова забезпечення безпеки. Відповідно просувається ідея необхідності всілякої підтримки розбудови ПЦУ, та протистояння УПЦ як агенту російського впливу та джерелу небезпеки. Проте подібну акцентуацію на негативній складовій діяльності УПЦ вважаємо перебільшеною.

Якщо узагальнити аргументацію щодо негативного впливу УПЦ на суспільно-політичні процеси в Україні, то вона зводиться до двох пунктів:

- УПЦ здійснює пряму, безпосередню підтримку російської агресії в Криму та в Донецькій і Луганській обл.;

- УПЦ непрямим чином гальмує розвиток національної самосвідомості, патріотичних орієнтацій, пропагуючи ідеї російсько-української єдності, "братства".

Щодо першого, то факти подібної діяльності представників УПЦ, безперечно, є, але немає обґрунтування системності подібних дій. Адже можна зустріти окремі приклади некоректних чи ворожих дій окремих священнослужителів, які не отримують відкритої підтримки з боку керівництва УПЦ (хоча часто не отримують і засудження). Також УПЦ не демонструє твердої підтримки боротьби України проти російської агресії (наголошуючи на абстрактній "братовбивчій війні"), але відсутність підтримки не може бути підставою для оголошення когось ворогом. Щодо пункту про негативний вплив, то його обґрунтованість також є обмеженою. Схиляючись до руху країни в бік Росії, УПЦ, найімовірніше, намагатиметься вести більш чи менш явну пропаганду такого руху, проте її успішність якщо й є, то в досить обмежених масштабах. По-перше, більшість вірян цієї церкви, так само, як і вірян ПЦУ, надають перевагу європейському, а не східному вектору руху України, і ці вподобання не залежать від позиції їхньої церкви. По-друге, у нашій країні релігійність переважної більшості православних має не етичний, а ритуально-магічний характер і, відповідно, від церкви очікуюється головним чином виконання ритуалів, а не вказівки чи пропозиції із суспільно-політичної тематики.

Отже, афілійованість УПЦ з російською церквою (яка, зі свого боку, обслуговує наявний у Росії політичний режим), безумовно, створює певну небезпеку, але така небезпека, вочевидь, не є системною, такою, що стосується всієї соціальної системи. Такі небезпеки мають локальний (і просторово і за своїм руйнівним потенціалом) характер, і також формуються не так власне УПЦ, як політичними гравцями, що використовують останню. З огляду на це, звісно, необхідно відслідковувати потенційні загрози, пов'язані із суспільно-релігійними процесами та запобігати їм, але не варто переоцінювати значущість цих загроз і занадто активно реагувати на них.

Переоцінка загроз від діяльності в Україні УПЦ, зокрема, спонукає до активного наступу проти неї, що стає джерелом додаткових небезпек. Причому ці небезпеки можуть бути більшими, ніж небезпеки, пов'язані з діяльністю УПЦ. Тиск на певну церкву, поява загроз для неї, призводить до негативної реакції її прихильників та до актуалізації негативного ставлення не лише до суперницької релігійної організації, але й до всієї групи її прихильників, що, вочевидь, не сприяє громадянському консенсусу. Тиск на УПЦ може налаштувати проти української держави частину тих вірян цієї церкви, які налаштовані цілком патріотично. Інакше кажучи, ліки (обмеження діяльності УПЦ, намагання витіснити її з українського релігійного поля) можуть виявлятися небезпечнішими за хворобу (прагнення УПЦ мінімізувати рух у бік Європи та зберегти максимальну прив'язку до Росії). Не варто забувати високу міру чутливості питань, пов'язаних із релігією, і діяти у відповідній сфері надзвичайно обережно.

О. О. Перепльотчикова, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВІДОБРАЖЕННЯ СТАНУ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД НА ПЕРІОД КАРАНТИНУ В ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ

Цього року світ зіштовхнувся з несподіваною проблемою – новим, досі невідомим вірусом. Людство змушене було передивитися свої переконання та звичні життєві ритми, у зв'язку з масовим уведенням карантинних обмежень. Ці обмеження стосувалися усіх сфер життя суспільства – припиняли роботу транспорту, зачиняли заклади освіти, ресторани, театри, кінотеатри; деякі люди навіть припиняли працювати.

Дуже важко прийшлося і релігійному світу. Релігійні спільноти вимушені були підлаштовуватися під наявні карантинні обмеження – закривали для відвідування монастирі та церкви, скасовували масові проведення релігійних свят. Деякі релігійні представники адаптувалися – вони проводили богослужіння в онлайн-форматі, дистанційно здійснювали таїнства тощо. Важко було і пересічним вірянам, які постійно потребують спілкування з Богом за допомогою свого священника, сповіді, чи спілкування один з одним.

І хоча наша країна є поліконфесійною, усе ж більшою мірою ми живемо у православному релігійному суспільстві. Відповідно, в українських православних вірян немає можливості як, наприклад, у католиків підтримувати міцні стосунки зі своїм пастором чи дізнаватися новини з виступів Папи Римського.

Більшість новин на релігійну тематику пересічний український вірянин дізнається із засобів масової інформації (ЗМІ) – це телепередачі, журнали, газети, радіо й інтернет-ресурси. Зважаючи на це, набуває важливості огляд того, як ЗМІ подають інформацію про церковне життя під час карантину.

Для цього дослідження використовували новини від початку червня по кінець серпня та п'ять інтернет-ресурсів – це "Корреспондент.net", "Новое время (НВ)", "Obozrevatel", "Українська правда", "Українська правда SOS". Це все досить популярні інтернет-ресурси, з яких більшість українців, зокрема й віряни, дізнаються новини. У хронологічному порядку ми проаналізуємо події, що стосуються релігійних спільнот, та як ті чи інші ЗМІ реагують й описують ці події.

На початку червня відбулося засідання прем'єр-міністра із представниками Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій (ВРЦіРО) з приводу послаблення карантинних обмежень щодо проведення богослужінь у храмах, і різні ЗМІ описували цю подію по-різному. Видання "Корреспондент.net", наприклад, зазначило, що церкви *внесли пропозиції* щодо пом'якшення карантину [1]. Інтернет-ресурси "Українська правда", і "Obozrevatel" зазначили, що голова уряду Денис Шмигаль *обговорив* із представниками релігійних спільнот це питання. Слід зауважити, що перші використовують слово "церковники", а інші – "лідери церков".

Неможливо не помітити, що "Корреспондент.net" акцентує на ініціативі духовенства та підкреслює бажання саме церкви послабити карантин, тоді як інші ЗМІ виділяють роль прем'єр-міністра, а "Obozrevatel", на думку деяких аналітиків, використовує досить "некоректну" лексику. Більшість інших ЗМІ не описували цю новину, можливо, вважаючи її малоактуальною. Такий підхід вважаємо контрпродуктивним, адже інформування читачів, серед яких є і віряни, – основне завдання ЗМІ.

Серед знакових випадків, коли інформаційні ресурси по-різному поставилися до повідомлень, пов'язаних із карантинним режимом, є етап червневого послаблення

карантину. "Українська правда" просто повідомила про те, що тепер церквам можна проводити богослужіння, оголосивши це в одній статті з тим, що послаблення стосується літніх людей, роботи ресторанів, розважальних центрів тощо. У такій репрезентації новини ніяк не виокремлено якусь особливість церкви порівняно з іншими сферами життя суспільства.

"Новое время (НВ)" цю новину висвітлили в іншому аспекті та подали статтю про дозвіл збільшення кількості вірян на богослужіннях, що засвідчило розуміння журналістами ролі церкви в житті певної частини населення та повагу до їхніх релігійних переконань.

Потім була ситуація зі спалахом коронавірусу на Одещині. Причому журналісти видання "Українська правда SOS" дуже детально повідомили про ситуацію, з описом перебігу захворювання, а також з уточненням інформації про способи запобігання коронавірусної інфекції. Це ж видання підготувало журналістський репортаж про участь парафіян церкви, деякі з яких і виявилися зараженими, та їх духовного наставника у заходах, передбачених Міністерством охорони здоров'я (МОЗ) у зв'язку з поширенням захворювання. У статті міститься посилання на місцеве видання "Ізмаїл City", що свідчить про зацікавленість у максимальному інформуванні усіх своїх читачів. Цю ж саму ситуацію "Корреспондент.net" подає як спалах коронавірусного захворювання в с. Першотравневе з уточненням, що зараженими були парафіяни однієї церкви.

У кінці червня стало відомо, що на Волині 20 людей захворіли на COVID-19 після відвідування богослужінь. Зазначалося, що хворі були членами однієї релігійної громади, як повідомила "Українська правда SOS" – "вони були баптистами". Видання писало таке: "Стало відомо, що ті, хто захворів, відвідували богослужіння на дому по 10 осіб", – що можна трактувати як небажання цієї релігійної громади дотримуватися установлених правил карантину.

Було багато новин щодо посилення карантину (зокрема і для релігійних спільнот) через зростання заражень. Для прикладу – на Волині та Донеччині повністю заборонили проводити релігійні заходи, в Івано-Франківській обл., в Одесі, на Житомирщині, у Києві та Київській обл. обмежили дозволу кількість вірян на богослужіннях. Водночас на Львівщині карантин трохи послабили та дозволили проводити релігійні заходи, хоч і з обмеженою кількістю учасників. На Закарпатті ж 8 липня був зафіксований спалах хвороби через проведення масових свят, деякі з яких були релігійними, що вказує на небажання людей дотримуватися карантинних вимог.

Було повідомлення що ПЦУ і УПЦ МП скасували проведення хресної ходи у зв'язку з карантинними вимогами; церкви вирішили провести святкування з урахуванням карантину. Ця подія стала свідченням готовності українських православних священників поступитися необхідністю присутності людей під час хресної ходи, тобто церква розуміє ситуацію, що склалася через вірус, і ставить здоров'я вірян на перше місце.

Також були неодноразові повідомлення про спалахи хвороби в монастирях і церквах. Коронавірус виявили у Свято-Вознесенському Флорівському жіночому монастирі, у Києво-Печерській Лаврі, у Свято-Феодосіївському чоловічому монастирі, у церкві на Во-

ліні, Свято-Успенській унівській лаврі УГКЦ. Усі вони, дотримуючись карантинних приписів, відмовлялися від публічних богослужінь та їх закривали для відвідин.

Трагічним було повідомлення про смерть голови ВРЦіРО Василя Рачинця вранці 4 липня. Невідомою залишилася причина його смерті, оскільки у початковому повідомленні йшлося про коронавірус, однак потім інформацію про це було видалено.

На початку серпня стало відомо, що ВРЦіРО спростувала заяву міністра охорони здоров'я про те, що основною причиною сплеску захворюваності на заході України є богослужіння в церквах. ВРЦіРО запевнили, що релігійні спільноти дотримуються карантинних вимог, тобто допуск вірян до храмів відбувається лише за умови наявності захисної маски, з використанням антисептичних засобів і дотриманням дистанції. Іншими словами, церкви підтвердили наявність такого нововведення як зміна правил доступу вірян до богослужінь.

Голосною була заява 18 серпня про те, що на Київщині через карантин обмежать проведення релігійних свят, тобто Преображення Господнього, відомого як Яблучний або Великий Спас. Проведення релігійних заходів стало можливим лише з обмеженою кількістю учасників – не більше однієї особи на 5 кв. м. Київська обласна державна адміністрація організувала онлайн-зустріч із представниками релігійних організацій Київщини із закликом обмеження проведення релігійних заходів і закликала вірян дотримуватися карантинних обмежень.

Не менш помітною була новина про те, що на COVID-19 захворів Патріарх Філарет, той самий, який у березні казав, що вірус – це покарання Боже за гріхи людства, одним із яких є одностатеві шлюби. Представництво церкви попросило вірян молитися за здоров'я й одужання патріарха.

20 серпня відбулася ще одна зустріч ВРЦіРО з прем'єр-міністром на якій митрополит Епіфаній наголосив на відкритості релігійних організацій до взаємодії з урядом та готовності допомогти в поширенні інформації про необхідні дії задля профілактики коронавірусу. Не зовсім зрозуміло, чому для цього релігійним спільнотам знадобилося майже пів року і чому вони раніше не пропагували необхідність дотримання карантинних вимог серед своїх парафіян.

Підсумовуючи цей стислий огляд, неможливо не помітити, що ЗМІ найчастіше описують лише ті випадки та ситуації, які пов'язані з релігійним життям православних церков. За аналізований період не було жодних повідомлень про мусульманські громади, про юдаїзм почали писати лише тоді, як виник певний резонанс у суспільстві, не кажучи вже про інші релігійні спільноти. За нашим переконанням об'єктивне висвітлення подій, пов'язаних зі збереженням безпеки в релігійній сфері, сприятиме зміцненню соціальної відповідальності в українському суспільстві. Зазначене завдання покладатиметься не лише на органи державної влади, але і на засоби масової інформації.

Я. О. Петік, магістр філософії

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

КРИТИКА КАРЛОМ КАУТСЬКИМ УСТРОЮ РАННЄХРИСТІАНСЬКИХ ОБЩИН

Карл Каутський є знаним соціальним мислителем, соціалістом і послідовником Карла Маркса, який був дуже відомий у соціалістичних колах напередодні революції в царській Росії. Утім, у своїх політичних поглядах він розійшовся з російськими більшовиками і став об'єктом їхньої критики. Зокрема, відомі різкі вислови Володимира Леніна щодо поглядів К. Каутського.

У своїй книзі "Походження християнства" учений аналізує історичні передумови виникнення та поширення християнської релігії [1]. Як соціаліст і матеріаліст, К. Каутський заперечує божественне походження фігури Ісуса Христа та поняття чуда та чудесного загалом. Натомість він пропонує розуміти Христа як виняткову харизматичну особистість, яка створила певний культ, що через низку економічних і культурних обставин набув великого поширення у Римській імперії.

Загалом книга досліджує саме ці обставини. К. Каутський виділяє низку економічних і соціальних причин у Давньому Римі, а також досліджує історичну ситуацію Древнього Ізраїлю. Не обходить увагою він також язичницькі культури, деякі елементи яких були запозичені християнами.

К. Каутський описує, як формувалася єврейський етнос в Ізраїлі та як це вплинуло на виникнення іудейських релігійних вірувань. Він також досліджує язичницькі культури і підкреслює, що виникнення християнства є певним синтезом релігійних вірувань, що існували до нього.

На момент виникнення християнства, Давній Рим був потужною імперією, що накопила величезну кількість матеріальних ресурсів і страждала від значного соціального розшарування. Багаті та дуже багаті люди скуповували землю, яка на той час була головним ре-

сурсом, що призводило до збідніння та потрапляння в матеріальну залежність простих селян. Утім, устрій Риму був рабовласницьким, тому він не міг перейти у буржуазно-капіталістичну стадію.

Рабовласницьке виробництво від початку неефективне. Єдиний шлях його розвитку – екстенсивний. Інакше кажучи, єдиний спосіб стати багатшим – це купувати більше землі та рабів. Саме цим прошарок дуже багатих людей і займався. Через неефективність виробництва капітал у його соціалістичному розумінні не виникав і не накопичувався. Єдиним способом використовувати багатство ставала розкіш, що призводило до різноманітних збочень і морального деградування суспільства.

Християнство ж пропонувало альтернативний духовний шлях, який різко виділявся на тлі оточуючого морального занепаду. На думку К. Каутського, ранні християнські общини у своєму суспільному устрої були близькі до комунізму, у тому розумінні, у якому його уявляли соціальні утопісти вже його часу.

Погляди К. Каутського є нейтральними щодо моральних заповідей християнства та того впливу, який вони чинили на Римське суспільство. Утім, він висловлює типово матеріалістичну позицію щодо містичного елементу у християнстві. Цікавим є той факт, що вчений визнає комунізм християнських общин, тобто вважає, що люди досягли певних позитивних результатів, користуючись релігійними ідеями.

Список використаних джерел

1. Каутский К. Происхождение християнства / К. Каутский. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1990. – 122 с.

Д. Є. Предко, канд. філос. наук,
В. В. Предко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОБРАЗА РЕЛІГІЙНИХ ПОЧУТТІВ: БЕЗПЕКОВІ АСПЕКТИ

Релігія супроводжує духовне життя людини упродовж ось уже кількох тисячоліть. Право на свободу совісті та віросповідання належить до категорії невід'ємних прав людини як відповідно до міжнародного, так й українського законодавства. Конституція України гарантує кожному громадянину свободу совісті та віросповідання, зокрема і право сповідувати індивідуально або спільно з іншими будь-яку релігію або не сповідувати жодної, вільно обирати, мати і поширювати релігійні й інші переконання і діяти відповідно до них. У ст. 35 Конституції України зазначено: "Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність" [1]. Загалом, усі права людини є основними, недоторканими та взаємозалежними. Проте цей взаємозв'язок ніде не виявляється настільки очевидно, як у суперечках про свободу совісті та у розпалюванні релігійної ненависті.

Парламентська асамблея Ради Європи (Страсбург, 29 червня 2007 р.) прийняла рекомендацію з питання образи релігійних почуттів і розпалювання ненависті на основі релігійних відмінностей. У рекомендації викладені пропозиції для держав – членів Ради Європи із свободи слова та свободи думки і релігії Європейської конвенції про захист прав людини.

Однак чи можна ідентифікувати як образу почуттів вірян рок-опери "Ісус Христос – суперзірка"? Адже в рок-опері історія Ісуса показана і витлумачена далеко не канонічно. А яке смислове навантаження "несе" образ Іешуа в романі М. Булгакова "Майстер і Маргарита"? Діапазон оцінок щодо зазначених питань також доволі неоднозначний: з одного боку, деякі віруючі стверджують, що роман сатанинський, й Іешуа – зла карикатура на Ісуса, а з іншого – що у свій час ця книга сприяла їхньому наверненню до християнства. А згадаймо антихристиянські пасажі Ніцше? Чи образливі вони для віруючих?

Варто зауважити, що незважаючи на різні демографічні та правові системи, у багатьох країнах світу існує кримінальне законодавство щодо образи релігійних почуттів як неповага до святих осіб, релігійних артефактів, звичаїв і вірувань. У багатьох країнах світу образу релігійних почуттів карають законом як нешанобливе використання імені Бога або богів, а також наругу над будь-якими об'єктами релігійного поклоніння і шанування та приниження честі та гідності, як дію, яку вчинено щодо конкретної людини або групи осіб, причому це здійснено у непристойній формі. Отже, образа релігійних почуттів віруючих – це принизливі, непристойні дії щодо групи, осіб, культових практик, релігійних артефактів, що продиктовані неприйняттям і неприязню тих чи інших приписів релігійного вчення. Ставлення законодавців до образи почуттів віруючих варіюється – від покарання у вигляді смертної кари за образу ісламу в деяких мусульманських країнах (Афганістан) до повної відсутності складу злочину в деяких країнах (США).

Безперечно, проблема образи релігійних почуттів пов'язана з релігійною безпекою як станом захищеності життєво важливих інтересів особи, суспільства й держави від внутрішніх і зовнішніх загроз у релігійній царині. З огляду на це у процесі законодавчого закріплення

цієї проблеми потрібно враховувати, з одного боку, велике різноманіття релігійних конфесій країни, її "релігійну мозаїку", а з іншого – політичні й етнографічні чинники, які б ставили завданням відтворення всієї складності ситуації з певними релігійними ризиками. У ст. 161 Кримінального кодексу України, наприклад, зазначено: "1. Умисні дії, спрямовані на розпалювання національної, расової чи релігійної ворожнечі та ненависті, на приниження національної честі та гідності, або образа почуттів громадян у зв'язку з їхніми релігійними переконаннями, а також пряме чи непряме обмеження прав або встановлення прямих чи непрямих привілеїв громадян за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, інвалідності, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками – караються штрафом від двохсот до п'ятисот неоподатковуваних мінімумів доходів громадян або обмеженням волі терміном до п'яти років, із позбавленням права обіймати певні посади чи займатися певною діяльністю на термін до трьох років або без такого" [2]. Причому під дію зазначеної статті не має підпадати висловлювання думок, поглядів, суджень, навіть публічно і серед віруючих, продиктованих неприйняттям будь-якого релігійного вчення, але виражених у "пристойній" формі, а також, що не несе ознак явної неповаги до суспільства, що не порушує загальноновизначених норм і правил поведінки. Отже, важливе встановлення наявності обох ознак у сукупності – і явної неповаги до суспільства, і водночас образи релігійних почуттів віруючих.

Нерозуміння особливостей специфіки релігійних феноменів, сакрального та ролі почуттів вірян може мати доволі трагічні наслідки. Величезний шквал протестів і різноманітних заворушень викликали фільм "Невинність мусульман" і карикатури паризького сатиричного журналу "Шарлі Ебдо" (Charlie Hebdo), що призвело до масових убивств людей. Проте реакція на терористичний напад, скоєний на редакцію паризького сатиричного журналу "Шарлі Ебдо" була неоднозначною: у деяких арабських країнах обурення викликало не вбивство журналістів, а те, що, мовляв, ці журналісти образили їхні релігійні почуття, посміявшись над пророком Мухаммадом. На наш погляд, ця проблема набагато складніша. У цьому випадку йдеться про зміщення функціональних аспектів релігійних символів і формування їхнього нового контексту уже не в сакральній, а світській царині [3]. "Новий контекст інкорпорування релігійних символів змінює і ставлення до них – почуття, які часто, набуваючи симуляційного, псевдорелігійного характеру, формують певне світосприйняття" [4, с. 103]. Зазвичай зазначений процес посилюється ідеологічними та політичними чинниками. З огляду на це цілком зрозуміло, чому проблему "образи релігійних почуттів" мають коригувати правовими, моральними настановами, що, безперечно, сприятиме національній безпеці держави.

Список використаних джерел

1. Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>. (дата звернення: 27.09.2020)
2. Кримінальний кодекс України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2341-14>. (дата звернення: 27.09.2020)
3. Предко Д. Є. Прояви релігійних почуттів: релігієзнавчий аспект / Д. Є. Предко // Гілея : наук. вісн. – 2015. – Вип. 94. – С. 203–206.
4. Предко Д. Є. Релігійні почуття: сутність та особливості прояву : монограф. / Д. Є. Предко. – К. : ВАДЕКС, 2018. – 156 с.

М. Є. Предко, асп.
Національна академія державного управління при Президентіві України, Київ, Україна

АНТИКОРУПЦІЙНА ПОЛІТИКА ЯК СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

Сучасний стан корупції в Україні багато в чому обумовлений тенденціями, що давно визрівали, і стали перехідним етапом від тоталітарної форми правління до демократичної. Один із найвизначніших геополітологів і стратегів Лі Куан Ю зазначав: "Існує три чинники, необхідних для успішного розвитку будь-якого суспільства. Перший – рішуче керівництво, другий – ефективне управління, третій – дисципліна в суспільстві" [3, с. 168]. Однак ці чинники є необхідними, але недостатніми. Їхня ефективна, синергетична дія залежить від правового поля, дієвості тих інститутів громадянського суспільства, що діють в Україні та є складовими її національної безпеки. Загальновідомо, що основними методами протидії корупції є політико-правові, що полягають у прийнятті й удосконаленні нормативно-правової бази, або в безпосередній реалізації політичної волі народу чи вищої посадової особи.

Практично кожна політична сила, що приходить до влади в Україні, оголошує боротьбу з корупцією одним зі своїх головних завдань. Поки ж ми бачимо, що за роки такої "боротьби" корупція у нас тільки міцнішала. Спираючись на досвід країн, в яких цей процес успішніший, можна виокремити кілька основних антикорупційних інструментів. Це публічне усвідомлення людей, політична воля керівництва держави, система правосуддя, ефективні правоохоронні органи і ЗМІ та неурядові агентства – як засоби нагляду.

Етимологічно термін *корупція* походить від латинського слова *corruption* – *підкуп, псування*. У римському праві термін *corruptere* передбачає участь у діяльності кількох (не менше двох) осіб, метою яких є "псування", "пошкодження" нормального ходу судового процесу або процесу управління справами суспільства. Саме ж латинське слово *корупція* (*corruptio, onis*) походить від грецького *бруд* і має більше десятка значень. Одне з них – *підкуп*, інші характеризують різні ступені фізичного і морального падіння: *осквернення, руйнування, розбещення, псування, приведення в занепад* тощо. Поняттям *corruptio* римська юриспруденція охоплювала як підкуп (отримання або дачу хабара), так і незаконне використання особою свого публічного статусу, поєднане з отриманням вигоди. Найбільш коротке і найбільш емне контекстуальне визначення корупції сформулював Марк Туллій Цицерон: це жадібність, наділена могутністю. Натомість Н. Макіавеллі визначав корупцію як використання публічних можливостей у приватних інтересах.

У переважній більшості документів ООН і Ради Європи корупцію розглядають як зловживання державною владою для одержання вигоди в особистих цілях, в інтересах третіх осіб або груп. Схоже визначення існує в Україні, зокрема, у Законі України "Про запобігання корупції" зазначено: "Корупція – використання особою, наданих їй службових повноважень чи пов'язаних із ними можливостей з метою одержання неправомірної вигоди або прийняття такої вигоди чи прийняття обіцянки/пропозиції такої вигоди для себе чи інших осіб або відповідно обіцянка/пропозиція чи надання неправомірної вигоди особі, або на її вимогу іншим фізичним чи юридичним особам з метою схилити цю особу до протиправного використання наданих їй службових повноважень чи пов'язаних із ними можливостей" [1].

Отже, у правовому підході до осмислення феномена корупція, з одного боку, звертають увагу на використання особою службових повноважень з метою одержання неправомірної вигоди, а з іншого боку – це обі-

цянка чи надання неправомірної вигоди особі або на її вимогу іншим фізичним чи юридичним особам з метою схилити цю особу до протиправного використання наданих їй службових повноважень або пов'язаних із ними можливостей. Отже, корупція – це девіантна поведінка, спрямована на отримання особистої вигоди за суспільний рахунок, що відходить від встановлених законом публічних норм виконання своїх професійних обов'язків. З огляду на це корупція має безпосередній політичний "відтінок", оскільки полем її розгортання є інституціональне середовище, у якому задіяні економічні й інформаційні ресурси.

Власне, корупція в тій чи іншій формі існує у всіх країнах, де функціонує політико-бюрократичний апарат, тому що вона тісно пов'язана із владою й управлінням. Корупція паралізує управлінську функцію держави, тому вона може бути визнана як серйозний збій у роботі системи управління, оскільки "корупція передбачає несанкціоновану торгівлю уповноваженими органами влади" [6, р. 89]. У зазначеному випадку йдеться про політичну корупцію. Найчастіше специфіку політичної корупції бачать у тому, що вона є центральною частиною зворотного боку публічної політики, що свідчить про недосконалість системи влади. У чому ж сутність, власне, антикорупційної політики?

Вітчизняні науковці В. Василевич, Т. Василевська, В. Нестерович, Е. Расюк, А. Савченко, В. Федоренко [2], А. Новак [4] розробили комплекс наукових праць із питань антикорупційної політики держави та запропонували власну методологію дослідження формування основ антикорупційної політики як основи національної безпеки України. Науковцями Національної академії державного управління (НАДУ) при Президентіві України І. Рейтеровичем, А. Тінковим, С. Телешуном [5] проведено дослідження з питань формування та реалізації державної антикорупційної політики і запобігання корупції на державній службі. Ефективність заходів, спрямованих на протидію корупції, безпосередньо залежить від діагностики корупції як соціального явища на основі дослідження природи, характеристик, зразків і внутрішньої структури корупції, оскільки корупційна діяльність, як об'єктивна форма практики, не може існувати у вакуумі. Це соціальна дія, яку слід розглядати у зв'язку із соціальними відносинами між людьми і в певному історичному контексті. У цьому є важливим не тільки досліджувати змістовне наповнення антикорупційної політики в Україні, але і діагностувати, наскільки запропоновані державою механізми протидії корупції досягають кінцевих результатів. Якось в одного китайського мудреця спитали: "як зробити каламутну воду прозорою?" Його відповідь може стати найкращою порадою українським можновладцям щодо того, як зробити так, щоб робота новостворених антикорупційних органів стала ефективною: "Просто припинити її каламутити".

На нашу думку, антикорупційна політика є не просто стратегією і тактикою повсюдного наступу проти цієї важкої форми посадовий злочинності, але постає специфічними напрямками послідовної теоретичної розробки та практичної реалізації спеціальних заходів. Отож антикорупційна політика – це модель, певний алгоритм державних заходів задля забезпечення корисливих дій чиновників.

Нині вже очевидно, що реформи державних інституцій в Україні після Революції гідності провалилися, і їх необхідно запустити заново з новими людьми, яких би

не охопив вірус корупції і старих підходів, принципів кумівства та тотальної безвідповідальності.

На жаль, останнім часом дедалі більше нарікань у суспільстві на неподолану корупцію, корупційні схеми, повільні реформи, порушення прав людини. Утім, вважаємо, що підґрунтям подолання згаданих негативних явищ мають стати не тільки економічний чи соціальний фактори, а й власна громадянська позиція, власна спроможність давати відсіч негативним проявам нашого життя. Тобто, іншими словами, не очікування, що хтось прийде і "прибере все сміття" із твоєї власної домівки, а наполеглива, копітка праця в усіх сферах життєдіяльності нашого суспільства. Багато в чому зазначена "спроможність" до особистих рішучих дій (саме дій, а не тільки нарікань) залежить від громадянської вихованості кожної людини.

Загалом роботу органів влади та структур громадянського суспільства слід вести по двох головних стратегічних напрямках:

- по-перше, ухвалювати такі законодавчі акти, щоб можливість виникнення корупції у процесі їхнього виконання була б мінімальною, і неухильно виконувати їх;
- по-друге, створювати умови як для протидії корупції, так і для виникнення громадської участі в зазначеному процесі, розвивати цю участь і підвищувати її ефективність.

Антикорупційна політика як складова національної безпеки охоплює різні напрями – інституціонально-правовий (достатність законодавчих і нормативних заходів та методів протидії корупції), організаційно-управлінський (функціональність у розподілі владних повноважень і контроль за їхнім використанням посадовими особами), аксіологічний (ціннісні орієнтації державних службовців), етико-культурний (моральний стан соціально-професійного середовища державної служби) тощо. Причому нині можна говорити про зміну пріоритетів у державних підходах стратегування щодо антикорупційного політичного процесу: на законодавчому рівні відбулося зміщення смислових акцентів в антикорупційній стратегії – від переважно боротьби з корупціонерами до запобігання корупції як явища та мінімізації впливу корупціогенних чинників, що концептуально розкрито в антикорупційних стратегіях, у яких доволі розлого регламентовано участь громадськості в заходах щодо запобігання та протидії корупції. Безсумнівно,

роль нормативно-правової бази, її вдосконалення буде одним із найважливіших важелів впливу на корупцію, проте досвід України останніх десятиліть показав, що цей механізм самотужки не зможе впоратися з тими масштабами, що набула корупція в сучасному світі, зокрема в Україні. З огляду на це необхідно вживати заходів до пошуку інших методів боротьби. У зазначеному випадку вихід полягає в тому, щоб саме громадянське суспільство з об'єкта корупційних відносин перетворилося на суб'єкта. Таке рокування має стати головною метою впливу держави й умовою формування законодавчої бази як підґрунтя національної безпеки.

Отже, антикорупційна політика охоплює величезний обсяг суспільних відносин, від дієвості якої залежить національна безпека України загалом. Нині шляхи удосконалення політико-управлінських механізмів національної безпеки у процесі запобігання корупції все більше змінюють свою векторність – від оперативно-тактичного, як протидія становленню системи олігархічної корупції, до науково-законодавчого, етапу становлення національної моделі антикорупційної політики, коли громадськість стає активним суб'єктом антикорупційних стратегій.

Список використаних джерел

1. Про запобігання корупції : Закон України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1700-18>. (дата звернення: 02.09.2020)
2. Державна антикорупційна політика і запобігання та протидія корупції на публічній службі в органах державної влади і органах місцевого самоврядування : монограф. / автор. кол.: В. В. Василевич, Т. Е. Василевська, В. Ф. Нестерович, В. Л. Федоренко (кер.) та ін.; за ред. проф. Ю. В. Ковбасюка і проф. В. Л. Федоренка. – К. : Вид-во Ліра-К, 2016. – 524 с.
3. Лі Куан Ю. Роздуми великого лідера про майбутнє Китаю, США та світу / Лі Куан Ю. та ін. ; пер. з англ. О. Лобастової. – К. : КМ-БУКС, 2018. – 224 с.
4. Новак А. М. Теоретико-методологічні засади формування та реалізації національної антикорупційної політики : дис. ... д-ра наук з держ. упр. : спец. 25.00.01 – теорія та історія державного управління / А. М. Новак ; Дніпропетровський регіон. ін-т держ. управління Національної акад. держ. управління при Президентіві України. – Дніпро, 2019. – 562 с.
5. Телешун С. О. Ефективність запобігання та протидії корупції в Україні: проблеми та перспективи [Електронний ресурс] / С. О. Телешун, І. В. Рейтерович, А. Л. Тиньков. – Режим доступу : <http://www.vidkryti-ochi.org.ua/2015/02/blog-post.html>. (дата звернення: 07.10.2020)
6. Graycar A. Corruption: Classification and analysis // Policy and Society. – 2015. – Vol. 34. – № 2. – P. 87–96.

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

Коронавірусна пандемія, "похитнувши" нинішню цивілізацію та змінивши міждержавні й міжособистісні стосунки, увела безпрецедентні обмежувальні заходи та, обмеживши конституційне право людини на свободу віросповідання та пересування, переформатувала її життєдіяльність в інформаційний та віртуальний простір, актуалізувала традиційно трагічний дискурс кризової доби. Під пандемічний вплив і потрапила раціональність (частогусто маніпулятивна, афективна риторика витісняє критичність й аргументацію) і моральність (виникнення етичної проблеми – різна "вартість" життя людини).

Безперечно, ці зміни, відображаючись на релігійній безпеці, виявилися каталізатором цілої низки проблем, що притаманні релігійному простору України (переформатування православного ландшафту, військовий конфлікт на Сході, відсутність конструктивної, партнер-

ської співпраці між релігійними організаціями та державою, політизація конфесійного середовища та релігієзація органів державної влади, нерегульованість нормативно-правових документів у царині міжконфесійних і державно-конфесійних відносин тощо).

Релігійну безпеку доцільно розглядати в комплексі методів, що уможливають усебічно та детально дослідити її предметне поле. Водночас зазначений феномен варто розглядати не у статичному, незмінному вигляді, а в контексті його історичної динаміки – синхронічний метод уможливує смислову кореляцію питань релігійної безпеки, пов'язаних із коронавірусною пандемією в Україні й інших державах; натомість діахронічний метод дозволяє відстежити соціальну динаміку процесу, що розгортається під її впливом.

Смисловий діапазон дослідження релігійної безпеки вимагає використання міждисциплінарних підходів, сенс і значення яких сприяє поєднанню знань, їхнім інтегративним можливостям. Така полідисциплінарність уможливила окреслення різних інтерпретативних "зрізів" дослідження релігійної безпеки, розкриття їхніх методологічних можливостей у контексті як смислового горизонту синергетичної парадигми, так і мережевого підходу та введення їх у контекст мети та розв'язання завдань дослідження. Саме синергетичний підхід (для якого характерними є відкритість, самоорганізація, нелінійність) і мережевий підхід (є найбільш продуктивним з погляду отримання практично-орієнтованих результатів, оскільки у фокусі мережевого підходу перебувають, власне, не державні органи влади та релігійні інститути, а зв'язки і відносини між ними, як їхня інтенсивність, рівень взаємної залученості зазначених суб'єктів мережевої взаємодії в діяльність, так і їхній трансакційний, комунікаційний, інструментальний, ідеологічний, особистісний характер) уможливають "вибудовування" методологічного синтезу як розгортання інтегративної дослідницької стратегії трансдисциплінарності (у зазначеному випадку в полі досліджень під тиск проблематизації "потрапляє" не лише цикл соціогуманітарних дисциплін, а й природничо-наукові знання, у контексті яких розглядають як релігійну безпеку, так і релігійну епідемію, пандемію тощо).

Методологія дослідження змісту релігійної безпеки заснована на компаративному методі, завдяки якому розкривають як визначальні характеристики пандемії (екстремальна та гранична ситуації тощо), так і загальні і специфічні елементи, що використовують для впливу на віруючих; системному методі, що використовували для комплексного дослідження процесів релігійного впливу; методі типологізації, що має значення при описі взаємозв'язку органів державної влади та релігійних інституцій; феноменологічному методі, який застосовують для аналізу релігійних смислів, які конструюються під час взаємодії релігійних ідей і релігійної свідомості.

Крім спеціальних методів, притаманним певним наукам, аналіз релігійних відносин має спиратися на загальні методи наукового пізнання, серед яких слід відзначити: методи, що застосовуються як у теоретичному, так і в емпіричному аспектах дослідження (аналіз і синтез, індукція і дедукція, абстрагування й узагальнення, порівняння та аналогія, моделювання), методи емпіричного дослідження (спостереження, порівняння, вимірювання, експеримент), а також методи теоретичного дослідження (сходження від абстрактного до конкретно, метод єдності логічного й історичного тощо). Особливо значущими для методологічних орієнтирів дослідження релігійної безпеки мають принципи, які фахівці вважають основоположними в академічному релігієзнавстві – об'єктивність, позаконфесійність (а не конфесійна зверхність), толерантність (а не упереджений погляд), світоглядний плюралізм (а не ідеологічна заангажованість), що уможливають зважений науковий підхід.

Феномен релігійної безпеки, досліджуючись у контексті термінологічної системи "релігійний процес, релігійна ситуація та подія" (схоплюється динаміка, неповторність, значеннєвість) і "релігійна епідемія (масове явище швидкого поширення релігійних уявлень, ідей, учень) – пандемія (впливовість і масштабність)" визначають як стан стабільного функціонування і самобуття розвитку конфесійних і державно-конфесійних відносин з позиції їхніх кількісних і якісних характеристик та має два інтерпретативні сценарії розгортання: перший – гармонійний, цілісний (вирізняється узгодженістю, співмірністю зовнішніх і внутрішніх чинників, містить значний конструктивний потенціал, що виявляє себе у продукуванні ідей, які здатні впливати на нові

тенденції в системі міжконфесійних і державно-конфесійних відносин), а інший – деструктивний, розбалансований ціннісно-смисловими дисонансами.

Також методологічним підґрунтям релігійної безпеки, її сутнісних характеристик є такі опозиції: "сакральне – профанне" (коли порушено певний божественний порядок, коли сакральний феномен зміщує свої смислові нюанси, і, потрапляючи у світський простір, змінює свою функціональну спрямованість); "здоров'я – хвороба" (коли порушено цілісність людського існування, коли під тиск проблематизації потрапляє екзистенціальна опозиція "життя – смерть"); "людство – доквілля" (коли загострюється суперечності в системі "біоценоз – антропоценоз", коли "з одного боку, людство і доквілля є єдиною системою, а з іншого, між ними постійно виникають суперечливості, внаслідок чого у світі з'являються різноманітні глобальні проблеми, однією з яких і є пандемія. Під час системної розмітки пандемії зазначена єдність і суперечливість охоплює біоценоз й антропоценоз таким чином, що сама пандемія є наслідком такої єдності та суперечливості") [1, с. 29].

Як засвідчує історія, релігія в Україні як у світоглядному, так і в інституційному вияві доволі успішно виконує інструментальну функцію, консолідує й активізує соціум. Водночас мобілізуюча здатність релігії уможлиблює її потенційну конфліктогенність у соціально-політичній царині, що призводить не лише до загострення суперечностей у сфері релігійної (не-) безпеки, а й провокує виникнення на цьому тлі деструктивних есхатологічних умонастроїв, сприяє пошуку нових стратегій взаємодії між людством і доквіллям, між релігійними конфесіями та державою.

Загалом алгоритм управління будь-якою ситуацією передбачає прогнозування, обґрунтування черговості управлінських дій, експертну оцінку результативності здійснених заходів. Відтак оцінка ефективності релігійної безпеки України, охоплює, з одного боку, експертно-аналітичний моніторинг поточного стану, вияв загроз і ризиків пандемічного характеру в системі міжконфесійних і державно-конфесійних відносин та їхнє запобігання і нейтралізацію, а з іншого – її ідентифікаційний маркер як триєдиний комплекс "результативність – економичність – людиномірність".

Нині деякі конфесії стали на позиції коронагілізму, закликаючи ігнорувати карантинні обмеження. З одного боку, з позиції епідеміологічної безпеки, ці заходи є виправданими, а з іншого – негативно позначаються на соціальній консолідації, сприяють спалахам насилля та непорозуміння, екзистенційній відчуженості та зростанню психологічної напруги. З огляду на це й побудова моделі можливих сценаріїв розгортання релігійної безпеки має характеризуватися як гнучкістю, мобільністю, адаптивністю, відкритістю, так і враховувати нормативно-правові, інституційні, ресурсні, інформаційні, ментальні, ідейно-світоглядні чинники.

Релігійна безпека безпосередньо пов'язана, з одного боку, з етнокультурною складовою загалом, а з іншого – вона вирізняється функціональною специфікацією на рівні центральних і периферійних регіонів. Якщо ця особливість буде задіяна в розробці та виробленні концепції релігійної безпеки, прийнятті таких стратегічних настанов, що спрямовуватимуть ці різноманітні етнічні та конфесійні спільноти до національної консолідуєчої участі, можна бути впевненим, що національна ідентичність і почуття приналежності до рідної землі будуть лише зміцнюватися, і, безперечно, вони сприятимуть національній безпеці в Україні.

Список використаних джерел

1. Луканова В. В. Феномен пандемії: підґрунтя, сутність, динаміка (соціально-філософський аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / В. В. Луканова. – Дніпро, 2019. – 239 с.

О. В. Примак, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПІВІДНОШЕННЯ ЗАГАЛЬНОДЕРЖАВНОЇ БЕЗПЕКИ ТА САМОРЕФЛЕКСІЇ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД В ЕПОХУ ПАНДЕМІЇ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ОСОБЛИВОСТЕЙ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Епідемія SARS-CoV-2 загострила численні проблеми сучасного світового ладу в різних його сферах (крихкість капіталістичної системи, недоліки глобалізації тощо) і поглибила існуючі суперечності та конфліктні процеси. Криза, про яку експерти говорили ще до пандемії, почала виявляти себе. Певні історичні зрушення вплинули на визначення характерної тенденції стосовно пошуку альтернативних систем світоустрою. У США, наприклад, не вщухають масові протести різного політичного та соціального забарвлення, а країни Європейського Союзу дедалі більше звертаються до традиційних ідей (протекціонізму, "закритості"), скептично ставлячись до перспективності впровадження парадигми інтегралізму [4]. Питання безпеки в епоху коронавірусу доволі загрозливо обмежувати сферою суспільного здоров'я (насамперед фізичного) і варто доповнювати іншими вимірами. Зокрема, ефективно забезпечення загальнодержавної безпеки є винятково важливим у нинішньому загрозливому становищі. Саме в його межах здійснюють внутрішнє управління кризовими явищами та створюють необхідне підґрунтя для запобігання актам диверсії або насильства з боку різних маргіналізованих елементів суспільства. Релігійні організації, зі свого боку, активно виступають з різкою критикою стосовно існуючого стану речей у багатьох країнах. Священнослужителі звертають увагу на соціальні й економічні суперечності з більшими запалом і частотою, але не настільки голосно, щоб з'являлися підстави вважати такі процеси достатньо системними та загрозливими для легітимної влади держав. Тут доволі показовою є стаття великобританського інформаційного ресурсу The Guardian щодо "війни за засоби захисту" в найбільш кризові місяці пандемії [5]. Універсалізм віровчень, що репрезентує релігію як систему регламентації життя у всій його повноті. Релігію варто розглядати як незмінний альтернативний проект щодо будь-яких програм світської (особливо секулярно налаштованої) влади. У цьому контексті доречним стане наше звернення до визначення архим. Кирилом Говоруном ідеології як "вихолощеної релігії" [1]. Цікаво, що представники окремих впливових в українському суспільстві релігійних організацій порушують питання перспективності та необхідності створення, наприклад, християнських партій [2]. Релігійний експерт А. Вознесенський, зокрема, зауважує, що "священникам та єпископам не варто соромитися і пропонувати адекватним віруючим прихожанам, які дійсно живуть християнським життям, іти в політику і балотуватися на різні посади". Окрім цього, такий підхід на думку експерта має фактично діяти як інструмент супротиву сумнівному (у розумінні автора) рішенням тих православних конфесій, які вже "впровадили низку лояльних людей у політику". Відтак, не тільки Україні, але і багатьом іншим країнам необхідні "християнські партії". Коментатори телеграм-блогу, на сайті якої було опубліковано статтю, схвалюють ініціативу [3]. Варто звернути увагу на особливості саморефлексії релігійних громад у контексті темпоральних змін соціального і політичного простору, які ми хотіли би розглянути у площинах:

- віднайдення й усвідомлення власної суспільної значущості,

- ґрунтовнішого осмислення та поглиблення наявних суперечностей зі світською владою.

З позиції першого виміру, суттєвим моментом пандемії стало відокремлення дійсно важливого і значущого від другорядного, без якого можливе існування більшої частини суспільства. Відтепер ми існуємо в новій реальності, де релігія вже не просто один з названих інститутів громадського суспільства. Вона довела свою вартість як орієнтир у плінні екзистенційної мінливості та буттєвого виклику. Релігійна віра потребує постійної дєвості та підтримки, її слід вважати істиною віруючого, що безперервно встановлюється та здійснюється. У теперішній світовій ситуації стає очевидно неможливість тотальної регламентації (пряме надання вказівок і встановлення обмежень) діяльності релігійних організацій, які в межах українського законодавства мають статус-кво. Ми підкреслюємо актуальність розробки оновлень законодавства, якій має передувати переосмислення ролі релігійних організацій і релігії (як феномена) у суспільстві. Відходячи від практик попередніх політично-правових систем, українській державі потрібно чітко визначити межі та механізми взаємодії з релігійними інституціями. З позиції другого виміру – осмислення та поглиблення наявних суперечностей зі світською владою, релігійні організації змогли відчутти неминучу наявність різновекторності здійснення діяльності. Ми наголошуємо на характерному узгодженні механізмів забезпечення інтересів громад, що належать до сфери компетентностей і релігійних інститутів, і держави. Водночас, якщо світська держава в особі своїх правлячих еліт прагне до виконання мирських завдань і досягнення відповідного характеру цілей, то релігійні громади, у такому випадку, лишаються у сфері приватного інтересу. Однак такий стан речей не лише шкодить діяльності релігійних організацій, але й державі у межах невідомої соціальної політики. Ми переконані, що віру варто розглядати як первинну необхідність релігійної людини, а отже, їй слід забезпечити можливість максимально безперешкодної реалізації своїх духовних потреб. У такому випадку конче необхідним лишається впровадження, насамперед, нової парадигми взаємодії, а також пошук шляхів гармонізації державноконфесійних відносин (далі – ДКВ). Зокрема, органам державної влади варто звернути увагу на створення та реалізацію розширеної програми налагодження міжконфесійного діалогу у форматі створення майданчиків дискусії. Однак варто розуміти, що держава і релігія говорять різними юридичними мовами, а тому надзвичайно складним стає пошук об'єктивної форми взаємодії, де за кожним лишається повнота повноважень. Майбутнє ДКВ лежить у дихотомії секулярності та високої зацікавленості державного апарату у вільному розвитку та самореалізації релігійних організацій. Проте це має бути адекватний погляд на реальний стан речей, що має не пропагувати релігію та "захоплюватися" практиками клерикалізму, а надавати можливість для знаходження спільних суспільно значущих рішень. У такому випадку держава має сприяти розширенню можливостей волевиявлення громадян загалом, незалежно від її релігійної афіліюваності (наприклад, у межах референдумів, об'єктивності вибору представників наглядових

рад). У цьому контексті доволі ефективним може стати орієнтація на суспільно атомарний (індивідуальний) підхід, коли здійснюється активніша та ширша інтеграція віруючого в існуючі суспільні практики таких процесів, як суспільна освіта, самоуправління, громадянська самореалізація тощо. Відтак державна влада мінімізує все ті ж ризики зростання популярності альтернативних релігійних парадигм державотворення, що можуть трансформуватися в окремі екстремістські заклики або повноцінні рухи. Описані вище методи гармонізації могли би запобігти зростанню суспільного впливу релігійного фундаменталізму як опозиції державному управлінню та його політичним орієнтирам де-факто. Водночас мінімізувався б ризик наростання напруги у суспільстві та делегітимізації офіційної влади як "ворогів" релігійних громад та їхніх "пригнічувачів". Насамкінець хочеться наголосити на необхідності розширення і поживлення публічної (бажано експертної та наукової) дискусії щодо вироблення найбільш вдалої для України

моделі ДКВ та здійсненні ґрунтовних досліджень щодо майбутнього релігії в суспільстві.

Список використаних джерел

1. Архімандрит Кирило (Говорун). Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву / Архімандрит Кирило (Говорун) ; пер. з англ. Олексія Панича. – К. : Дух і Літера, 2019. – 152 с.
2. Вознесенский А. Украине нужна христианская партия [Электронный ресурс] / А. Вознесенский // Союз православных журналистов. – 2020. – Режим доступа : <https://spzh.news/ru/socseti/75134-ukraine-nuzhna-khristianskaja-partija>.
3. Обсуждение [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://ft.me/cu_ua/30481.
4. Ходинова О. С. Интеркультурализм как новая стратегия включения мигрантов в европейскую нацию (на примере Франции) [Электронный ресурс] / О. С. Ходинова // Власть. – 2019. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/interkulturalizm-kak-novayastrategiya-vklyucheniya-migrantov-v-evropeyskuuyu-natsiyu-na-primerefrantsii>.
5. Subramanian S. How the face mask became the world's most coveted commodity [Electronic source] // The Guardian. – 2020. – Access mode : <https://www.theguardian.com/world/2020/apr/28/face-masks-coveted-commodity-coronavirus-pandemic>.

Г. В. Сало, канд. філос. наук
Київський університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

"ЗОНИ ЗАНЕПОКОЄННЯ" РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В УКРАЇНІ

Нині українська держава переживає релігійну кризу, зокрема, саме в контексті тих проблем, що стосуються релігійної безпеки. Зазначена проблема посилюється коронавірусною пандемією, що охопила весь світ, перформативавши його у незвичні комунікативні практики. До дослідження цієї проблеми залучилися вітчизняні релігієзнавці, зокрема, Т. Деркач, Г. Друзенко, І. Козловський, А. Колодний, В. Луценко, О. Предко, М. Стадник, Л. Филипівич та ін. В умовах нинішнього розвитку української держави, яка, з одного боку, вражена політичною та економічною кризою, а з іншого – постійно відчуває вплив процесів євроінтеграції, настійно виникає питання збереження релігійної культури, тих духовних надбань, що формувалися упродовж тисячоліть. Саме вони служать архетипічним кодом духовних і моральних засад українців. Загалом, нині влада зобов'язана створити належні умови для задоволення духовних потреб з урахуванням рівних умов для усього населення. У Конституції України (ст. 35) зазначено "Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культури і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.." [1, с. 8]. Складовими національної безпеки України є: а) людина її право і воля; б) релігійні організації, взаємозв'язки між ними; в) держава, її національно-культурна самобутність, незалежність і територіальна цілісність [3, с. 169].

У сучасному релігійному просторі України можна виокремити два рівні небезпек: зовнішні і внутрішні. Щодо зовнішніх загроз, то в зазначеній царині виокремлюють агресію Росії проти України, анексію Криму, гібридну війну, поширення антиукраїнських світських і релігійних ідеологій ("русский мир", "святая Русь" тощо). Що стосується внутрішньої небезпеки, то тут варто звернути увагу на втрату українцями ціннісних смислів свого існування, на певний внутрішній розбрат між прихильниками української України, на стан непевності, що

переживає більша половина українців стосовно власної ідентичності, що виявляється у ставленні до української мови як державної, до Томосу як втілення нової ідентифікаційної матриці, до внутрішньо інституційного протистояння в різних релігіях тощо [2].

Безперечно, що для збереження своїх національних надбань людині конче необхідні деякі складові духовної сфери, серед яких: свобода думки та переконань, свобода вибору, духовні цінності, інтелектуальна діяльність. Зазначимо, що духовність – це зв'язок внутрішнього психічного стану людини з її моральним способом життя, тобто це той ідеал, до якого прагне людина у своєму особистісному зростанні. Звичайно, національна безпека уможливілює захист і цих духовних констант людини.

Сучасний процес релігійно-духовного буття формується під впливом внутрішніх і зовнішніх чинників. Нині відстежується зацікавленість закордонних служителів церкви в поширенні в Україні різноманітних ідеологем. З огляду на це національна безпека України, насамперед, має бути спрямованою на захист національних інтересів. Тепер ми бачимо, що чим більше суперечностей у православній царині, тим більше мирян намагаються знайти прихисток в інших конфесіях. До речі, цим користуються різні місіонери, що приїжджають в Україну, зокрема, як проповідники, промовці, пастирі, священники тощо. Відповідно до чинного законодавства вони можуть створювати проповідницькі організації та здійснювати релігійні практики. Однак часто-густо у зв'язку з необізнаністю наших громадян, які іноді стають ошуканими цими організаціями, ці проповідники завдають шкоди їхньому фізичному та психічному здоров'ю. Зазвичай вони, маніпулюючи громадською думкою, намагаються одержати кошти під прикриттям різних благодійних внесків. Зазвичай здійснювати релігійну діяльність іноземні проповідники, місіонери перебувають в Україну під виглядом туристів. Причому вони не знають української мови, традицій і звичаїв нашого народу.

Безперечно, неможливо охопити весь спектр релігійної безпеки в Україні. Однак ми намагаєтесь лише виокремити найпоширеніші "зони занепокоєння". Варто

значити, що розв'язання проблем релігійної безпеки має здійснюватися лише у правовому полі. Причому лише неупереджений підхід до діяльності релігійних організацій сприятиме зміцненню міжнародного прес-тижу України як великої європейської держави.

Список використаних джерел

1. Конституція України / Верховна Рада України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://web.znu.edu.ua/psychologicalservice/docs/normatyvni_dokumenty/konstitutsiya-ukrayini.pdf.
2. Филипович Л. Релігійна безпека в Україні: загрози і шляхи їх подолання [Електронний ресурс] / Л. Филипович. – Режим доступу : https://risu.ua/religijna-bezpeka-v-ukrajini-zagrozi-i-shlyahi-jih-podolannya_p97436. (дата звернення: 14.09.2020)
3. Шаправський С. А. Проблеми забезпечення релігійної безпеки України та шляхи їх вирішення / С. А. Шаправський // Наукові записки. Серія "Історичне релігієзнавство". – 2010. – Вип. 2. – С. 167–175.

В. Г. Соловійов, асист.

Національний аерокосмічний університет ім. Н. Є. Жуковського
"Харківський авіаційний інститут", Харків, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА І РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА ЯК ВІДГОМІН ТОТАЛЬНОГО КОНТРОЛЮ В ЖИТТІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Питання безпеки в мінливому світі цінностей і пріоритетів є завжди актуальними. Пошук ідентичності в Україні наштовхується на світоглядні злами, необхідність упорядкування яких призводить до явищ контролю, бажання приборкати цей процес, деяким чином регламентувати. І тому, на наш погляд, більшість фахівців забувають про "стару" діалектику – не можна, втрутившись в одну сферу, залишити поза увагою її інобуття в іншому.

Міркувати про релігійну безпеку, як і релігієзнавчу експертизу – це, з одного боку, означає зіштовхувати семантику різних смислів понять. Чи можна отримати новий сенс, істотно не спотворивши саме поняття релігії, приєднавши до нього "похідне", його ж власний продукт в одній зі сфер життя суспільства. Сучасні фахівці з права, зробивши подібну підміну, не розглядаючи етимологію проблеми, роблять методологічний стрибок, починають далі розмірковувати про "небезпечні релігії" [1], про "релігійних злочинців і злочини" [2]. Боротьба з іновірством і "сектами" – це сумний підсумок історії.

Не дивно, що це вкотре доводиться нагадувати, коли минає час і законодавці виходять з ініціативами контролю в релігійному житті суспільства. Президент української асоціації релігієзнавців А. Колодний у своєму листі-зверненні пише, що спокуса контролювати духовний світ громадян, встановлювати, яка віра є правильною, а яка "шкідливою", – притаманна саме посттоталітарним суспільствам. Подібне калькування термінології пропонувані законопроектів із російського дискурсу можна розцінювати як свідоме чи несвідоме наслідування практик країни-агресора – практики репресій щодо інакомислячих. Суспільство має встановити запобіжники зловживанням осіб, однак такі запобіжники мають ґрунтуватися на понятті завданої шкоди і їх слід розглядати як причину можливої кримінальної чи адміністративної відповідальності. Заклики до "здорового релігійного клімату" як одного з аргументів ухвалення таких законів свідчать про прагнення поставити під сумнів доцільність самого факту існування релігійної свободи в Україні впродовж тридцяти років [3].

Крім того, не можна не згадати в цьому контексті саме релігієзнавство. Що ж змушує почати розглядати проблему розуміння релігієзнавчої експертизи з аналізу самого релігієзнавства? Тільки те, що релігієзнавство за понад століття свого існування почало втрачати смисли свого власного існування, втратило власну ідентичність. Дослідники почали ставити запитанням, чи існує воно взагалі? У цьому сенсі дослідники зауважують, що релігієзнавство давно вже постає не більше як

загальне позначення сукупності конкретних напрямків наукового вивчення релігії (історії релігії, філософії релігії, психології релігії, соціології релігії). Саморозвиток релігієзнавчих дисциплін давно вже призвів до того, що вони існують радше на сторінках підручників, ніж у вигляді діючої системи знання. Розуміння релігієзнавства як "рамкового поняття" (І. Давидов) радше вказує на комплекс дисциплін, а не комплексну дисципліну, оскільки релігієзнавство відокремлюється не за предметом, а за об'єктом дослідження, фіксуючи свою увагу на всьому, що так чи інакше пов'язане з релігією як глобальним соціокультурним феноменом. У релігієзнавстві немає свого унікального методу, що відіграє роль маркера ("Хто його застосовує, той релігієзнавець"). Якщо немає свого предмета й методу, то руйнується вся будівля теоретизації. Така наука виявляється "фікцією без опори". Зважаючи на це, дослідники стверджують про змістовну порожнечу релігієзнавства, на який можна нависити будь-який предикат.

Проте тоді і постає питання: якщо у багатьох публікаціях автори наполягають, крім того, на "комплексності" релігієзнавчої експертизи, то як вона можлива, якщо немає самого "комплексу" – релігієзнавства як цілого. І навіть якщо кожна дисципліна дасть свою експертну оцінку, то яку б сприйняти як основоположну. Чи має взагалі сенс ця оцінка і чи можлива у сфері, що перебуває в постійній динаміці. Учні філософа Геракліта стверджували, що в одну й ту ж саму річку не можна увійти навіть один раз – "немає нічого постійного". Тоді будь-яка експертиза, відіграючи роль "зрізу", "ментального знімку" повинна мати "термін придатності" і не може бути взагалі однозначною й абсолютною.

З іншого боку, якщо придивитися до релігієзнавчої експертизи, то ми можемо помітити, що методично за цією процедурою стоять загальнонаукові завдання визначення, класифікації та оцінки будь-якого предмета дослідження. І сама проблема виникає, коли право, вторгаючись у галузь релігієзнавства, намагаючись формалізувати релігію, вихолощує її зміст і несвідомо руйнує її розуміння. Гносеологічний аналіз ситуації показав, що це не випадково і пов'язано з наявністю в сучасній науці різних дослідницьких традицій, з пануванням тих чи інших з них у науках різних типів. Виявилось, що в науках, де панують традиції емпіричної роботи, постановка теоретичних завдань призводить до свідомо безперспективних спроб їхнього вирішення традиційними емпіричними методами, наприклад методом емпіричної класифікації. Причому безперспективність такого шляху не усвідом-

люється представниками цих наук з огляду на їхню традиційну емпіричну орієнтацію і відповідну освіту.

Звідси може бути тоді видно, що проблема релігієзнавчої експертизи виникає в ситуації, коли наука (право), що має сильні емпіричні традиції, починає орієнтуватися на зразки продуктів, одержуваних розвиненими теоретичними дисциплінами. Ця проблема є наслідком такої невідповідності. Водночас вона є засобом рефлексивного впливу наукової роботи, впливу, що штовхає науку в бік її теоретизації – вона є рефлексивним механізмом розвитку науки, а саме переведення науки з емпіричної стадії розвитку на теоретичну. Отож не дивно, що низка вчених заявили про необхідність злиття релігієзнавства із правом і виникненні нових дисциплін – судового релігієзнавства, кримінології та ін. Однак далі субстанціонального розгляду окремих питань історії релігії та історії різних видів права такий аналіз не просунувся. Ба більше, деякі автори здійснюють механічне перенесення конкретних існуючих злочинів на релігійну сферу без жодного взаємозв'язку між ними, без необхідності будь-яких теоретичних досліджень у зазначеній сфері. Чи слід дивуватися, що результати подібних досліджень є проста кримінальна статистика, де підписують "вирок" майже всім новим релігійним рухам. До речі, відразу слід зауважити, що релігієзнавча експертиза виникає свого часу на тлі хвилі нових релігійних рухів. І може краще варто з'ясувати, що за суперечності з'являються в суспільстві, що штовхають у бік нової релігійної ідентичності. Однозначно можна помітити, що поняття релігієзнавчої експертизи досить складне явище. Щоб його розкрити, нам необхідно розгорнути кілька модусів відносин держави, права, релігії і нових релігійних рухів. І тільки із цих відносин простеживши в історії, ми отримаємо різні модифікації поняття релігієзнавчої експертизи [4], у якій і релігієзнавство, й історія і теорія атеїзму, і сектознавство можуть виявитися певним ідеологічним містком у різні історичні періоди, що з'єднує державу і релігію.

Перший місток – історико-онтологічний. У зазначеному правовому онторелігіогенезі має бути розкрито історію взаємодії церкви, держави і права. Церква і держава у своїй симфонії вирішували безліч питань – духовного виховання, освіти, безпеки тощо. Звичайно, деякі з них викликають суперечки – значення церковного суду, уведенням духовної цензури, насильницьке насадження православ'я, створення монастирських в'язниць, використання практики анафем, появи духовної експертизи в судових інстанціях держави і дисципліни сектознавства. Однак слід чітко розуміти, що це історичний етап розвитку як церкви, так і держави. Навіть варто зауважити, що в сучасності питання церковного суду, цензури, духовної експертизи можуть отримати свій другий шанс на існування в новому вигляді, оскільки наша держава шукає нову опору.

Другий місток – гносіолого-методологічний. Виникнення і розвиток нових релігійних рухів активувало пізнавальні процеси щодо релігії. Відсутність адекватної теорії нових релігійних рухів, їх невписуваність у сформовані раніше уявлення про визначення та класифікації релігії стимулювали теоретичні дослідження в різних школах. За всієї, здавалося б, методологічної протилежності, виникаючі сучасні школи сектознавства і частковонаукового релігієзнавства, прагнучи до загальної "природничонаукової" форми, починають взаємодоповнювати один одного, а іноді й виступають в одному таборі.

Однак "догматичний конфесійний нормативізм" одних, що присвятив себе відродженню історичного сектознавства, "деструктивний конфесійний нормативізм" інших, сконцентрований тільки на негативній інформації про секти і "сектознавчий універсалізм" третіх позначили тут безліч проблем, головна з яких – який вектор для подальшого розвитку обрати.

Коли ж сектознавство почало потрапляти в поле зору політиків й окремих політичних партій, на наш погляд, ракурс проблеми набуває третій момент – феноменологічний. Історичний час поняття "світської держави" добігає кінця. Держава в умовах поліконфесійності шукає нових форм взаємодії з релігією. Зважаючи на те, що експертиза як поняття своїм корінням сягає в систему права, а релігія в умовах "світської держави" шукає нове історичне втілення в його межах, цікавими можуть бути сучасні концепції, у яких союзи між державою (його соціальними формами) і різними релігійними організаціями реалізуються в нових формах "партнерства". Перед церквою виникають нові перспективи, на вироблення яких можна було б зосередити свої зусилля.

Це етап, коли релігієзнавча експертиза є самою формою взаємодії різних суб'єктів держави – не "штучний" орган, покликаний контролювати релігійне життя суспільства, а як цілісна система прав й обов'язків, яку організовує і підтримує наукове співтовариство за допомогою держави. На нашу думку у цьому унікальність ситуації України, коли за відсутності інституту релігієзнавчої експертизи є можливість рівноважного розвитку релігійного життя суспільства, що активно підтримувалася науковими здобутками української асоціації релігієзнавців.

З огляду на це, на нашу думку, побудова відносин на основі ідей соціального партнерства багато в чому залежить від рішення методологічних питань, на яких вони можуть бути побудовані. І тільки в такій послідовності ми отримаємо механізм контролю протиправної діяльності. Інакше всі наші зусилля будуть крутитися навколо дихотомії "поліцейської релігії" – "релігійної поліції".

Негативний досвід застосування релігієзнавчої експертизи за різних підходів може викликати бажання відмовитися від неї або створити прецедент, як у разі правового нігілізму, нівелювати її необхідність аж до повного посилення законодавства за релігії. Однак відмовитися від неї у "світській державі" не можна. Тут можна нагадати слова Ю. Тихонравова, у яких, на наш погляд, на переконливому прикладі стверджується аксіоматична необхідність релігієзнавчої експертизи: "Якби релігієзнавча експертиза була введена до Другої світової війни, то для того, щоб визначити небезпеку нацистського вчення й заборонити його в межах ліберальної демократії, не потрібно було б переживати цей страшний історичний урок" [5].

Список використаних джерел

1. Хвилья-Олинтер А. И. Духовная безопасность и духовное здоровье человека, семьи, общества / А. И. Хвилья-Олинтер. – М., 2008. – 640 с.
2. Старков О. В. Кримінологія: релігійна преступність / О. В. Старков, Л. Д. Башкатов ; под общ. ред. О. В. Старкова. – СПб : Изд-во Р. Асланова "Юридический центр Пресс", 2004. – 386 с.
3. Колодний А. Лист-звернення [Електронний ресурс] / А. Колодний ; ГО "Українська Асоціація релігієзнавців. – Режим доступу : <https://ure-online.info/zakon-pro-sekty-ukrayinska-asocziaczia-religijeznavcziv-reaguye-na-proyekt-zakonu>.
4. Соловійов В. Г. Релігієзнавча експертиза нових релігійних рухів: основні ракурси проблеми / В. Г. Соловійов // Гуманітарний часопис : зб. наук. пр. – Х. : Нац. аерокосм. ун-т "Харків. авіац. ін-т", 2019. – № 1. – С. 97–116.
5. Тихонравов Ю. В. Судебное религиоведение / Ю. В. Тихонравов. – М., 1988. – С. 241–242.

М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф.

Національна академія державного управління при Президентові України, Київ, Україна,
К. В. Коба, асп.

Переяслав-Хмельницький державний університет імені Григорія Сковороди, Переяслав-Хмельницький, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНИХ ІНТЕРЕСІВ УКРАЇНИ

Розвиток демократичних процесів, їхня інтеграція неможливі без орієнтації на ціннісні здобутки європейського співтовариства. Сучасні процеси соціального розвитку зумовлюють динамічний поступ релігійно-церковного життя в Україні. Українське суспільство – суспільство поліконфесійне. На теренах України нині функціонує близько 37 тис. релігійних організацій, що представляють понад 50 різних напрямів і течій. Ці цифри мають тенденцію до зростання. Щільність на віросповідній карті країни спонукає суб'єктів релігійно-церковного простору шукати компроміс, апробувати шляхи мирного співіснування як важливого безпекового й етнонаціонального чинника, де релігійна безпека містить відповідний стан захищеності життєво важливих духовно-релігійних інтересів українського суспільства від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання та відповідну систему суспільно-політичних заходів. Відомо, що релігійна безпека залежить від стану релігійно-церковного життя нації й охоплює як державно-церковні й міжцерковні, так і внутрішньоцерковні відносини. Зазначені складові, за певних обставин можуть бути загрозою для національних інтересів держави, стабільного розвитку суспільства, дотримання прав і свобод громадян. Водночас духовнорелігійний фактор безпосередньо впливає і суттєво підвищує рівень основних загроз національній безпеці України, в усіх сферах життєдіяльності суспільства, зокрема політичній, економічній, соціальній, військовій, інформаційній. До основних принципів захисту національних інтересів України в духовно-релігійній сфері можна віднести:

- пріоритет прав людини; верховенство закону;
- єдине правове поле для усіх суб'єктів державно-церковних відносин незалежно від їхнього громадянства, фінансових можливостей та політичного впливу;
- суворе дотримання балансу між інтересами окремого громадянина, громади віруючих, конфесії, суспільства, держави та їхня взаємна відповідальність щодо захисту національних інтересів у духовно-релігійній сфері;
- своєчасність дій держави стосовно реальних загроз національній безпеці України з метою захисту національних інтересів у духовно-релігійній сфері;
- пріоритет ненасильницьких договірних засобів при врегулюванні як внутрішніх, так і зовнішніх конфліктів у сфері духовно-релігійних відносин;
- відповідність основних принципів забезпечення національної безпеки України у духовно-релігійній сфері загальноєвропейській та світовій практиці.

Система забезпечення релігійної безпеки України охоплює:

- внутрішньорелігійну стабільність на основі міжконфесійної злагоди щодо здатності до розв'язання релігійних конфліктів ненасильницькими методами; зовнішньорелігійну стабільність, з одного боку, будують на зміцненні міжнародного авторитету України як великої європейської держави, з іншого – розвиваючи її національно-культурну самобутність та незалежність;
- задоволення релігійних потреб усього українського суспільства, свободу волевиявлення та віросповідання як окремих громадян, так і груп віруючих;

- захист життєвоважливих духовно-релігійних інтересів суспільства від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання.

Безпекове середовище в Україні перебуває під впливом трьох провідних світових цивілізацій і більшості силових ліній міжрелігійного протистояння у європейсько-близкосхідному регіоні, а також у православному середовищі [3]. Водночас суспільно-релігійним відносинам, що утвердилися в сучасній Україні, притаманна особлива специфіка, що має ознаки, властиві вітчизняній системі суспільно-політичного життя. Серед них можна виокремити:

- деідеологізацію державної політики в царині релігійно-церковного життя,
- лібералізм нормативноправової бази щодо свободи совісті й релігійних організацій,
- перманентну регіоналізацію конфесійного простору,
- кризовий стан українського православ'я,
- визрівання симптомів клерикалізації українського суспільства [1].

До загроз щодо національних інтересів України у релігійному середовищі можна віднести діяльність Української православної церкви Московського патріархату, що фактично підтримала окупацію й анексію Криму Російською Федерацією. Важливою у цьому процесі є і ситуація в мусульманському середовищі України. Вона характеризується різновекторністю міжнародних уподобань інституційних структур ісламу в Україні, зокрема: Всеукраїнська асоціація громадських організацій "Аль-раїд" зорієнтована на арабський іслам, Духовне управління мусульман України "Умма" – на європейський, Всеукраїнське духовне управління мусульман "Єднання" тягнє до Центрального духовного управління мусульман Росії, а свою мету вбачає у відновленні духовної єдності між Росією та Україною). У такому процесі політичний істеблшмент РФ у процесі експортування ідеології "руського мира" послуговується не тільки православним, але й ісламським чинником. Помітними є зміни в національному мусульманському просторі, що обумовлені нестабільністю суспільно-політичної ситуації у країні та війною. Усі згадані вище обставини спонукатимуть до боротьби за переділ сфер впливу між різними інституційними центрами ісламу, що, зі свого боку, може призвести до локальних непорозумінь і протистоянь, дестабілізації суспільної ситуації на місцевому рівні. Поширення набувають протиправні прояви діяльності неокультів, що становлять небезпеку для держави, суспільства й окремих громадян [2].

Актуальним щодо забезпечення національної безпеки в релігійній сфері України є відсутність духовної цілісності (єдності основних ціннісних орієнтацій) суспільства сучасної України, відсутність підстав розраховувати на забезпечення духовної й політичної єдності українського суспільства, що визначається: низьким рівнем довіри більшої частини населення в південних, східних і центральних областях до православного кліру; нездатністю церковної ієрархії розв'язувати завдання сучасного рівня, що поставили перед українським суспільством в умовах гібридної війни РФ проти України; відсутністю в Україні

конфесійної єдності на рівні навіть основної маси віруючого населення не лише між греко-католиками і православними, але й у самому православному середовищі. Спостерігаємо також можливості використання за певних умов етноконфесійного чинника для дестабілізації внутрішньополітичної ситуації в Україні.

Список використаних джерел

1. Strategic management of intellectual capital of the enterprise in the framework of informatization of the economy [Electronic source] / O. Svistunov, A. Panchenko, M. Stadnyk, M. Li // Academy of Strategic Management Journal. – 2020. – Vol. 19, iss. 1. – Access mode : <https://www.abacademies.org/articles/Strategic-management-of-intellectual->

[capital-of-the-enterprise-in-the-framework-of-informatization-of-the-economy-1939-6104-19-1-488.pdf](https://www.abacademies.org/articles/Strategic-management-of-intellectual-capital-of-the-enterprise-in-the-framework-of-informatization-of-the-economy-1939-6104-19-1-488.pdf).

2. Mykola Stadnyk. Current aspects of the relationship between religion and the state / Mykola Stadnyk ; Taras Shevchenko National University of Kyiv ; Guangdong University of Petrochemical Technologies Zelena Gura University International Society of Philosophy and Cosmology of Ivan Franko National University of Lviv Days of Science, Faculty of Philosophy : International scientific conference 2020. – The first session. – April 22–23, 2020. – P. 156–157.

3. Печенюк І. С. Етноконфесійні процеси та їх вплив на національну безпеку України / І. С. Печенюк, М. М. Шевченко // Культура в сучасному українському суспільстві: стан та проблеми : зб. тез Всеукраїнської науково-практичної конференції (Київ, 6–7 черв. 2008 р.). – К. : Вид. Центр "КНУКіМ", 2008. – С. 121–122.

Ю. О. Стрелкова, канд. філос. наук, доц.
Інститут дизайну, архітектури та журналістики, Київ, Україна

ЕТИКА БЕЗРЕЛІГІЙНОГО ХРИСТІАНСТВА ДІТРИХА БОНХЕФФЕРА

Переламні моменти європейської історії, позначеної боротьбою із фашизмом, та власного життя, що було тісно пов'язаним із відстоюванням гідності людської особистості в умовах тоталітаризму, спонукали Д. Бонхеффера до осмислення ролі і місця християнства в реаліях життя "на межі". Якоюсь мірою його позиція стала своєрідною реакцією і відповіддю на пророцтво Ф. Ніцше про загибель християнства від його ж моралі, що спрямовується проти християнського Бога, коли "почуття правдивості, високо розвинене християнством, починає відчувати відразу від фальші й брехливості всіх християнських тлумачень світу та історії" [1, с. 29].

Д. Бонхеффер не тільки прийняв припущення Ніцше, а й, загострюючи актуальність висловленого, пішов значно далі: він розмірковує над тим, яким чином сучасне суспільство виявилось настільки враженим гріхом і чому "грандіозний маскарад зла змішав усі етичні поняття" [2, с. 27]. Д. Бонхеффер не лише критикує сучасні спроби церкви бути для людини джерелом відомостей з усіх питань, але шукає відповідь на головне для себе питання: чим є *християнство* в секулярному світі, чим є Христос для безрелігійної людини, що означає бути християнином сьогодні? Про це він, зокрема, напружено розмірковував у листах із в'язниці, що сформували книгу "Опір і покірність" [2, с. 199–200].

Часи поширення духу секуляризму позначені, на думку Д. Бонхеффера, зміною уявлень про "релігійне" та ставлення до нього. Бог для багатьох людей трансформувався у "відповідь на життєві питання", перетворився на засіб задоволення людської потреби в безпеці; людина втратила можливість відкритися Богові всім серцем. Поширеною стає ситуація, коли на розмаїті запитання, що стосуються буття універсуму й індивіда, пропонують суто людські відповіді, що часто зовсім не враховують існування Бога та його настанов; люди фактично справляються із цими питаннями без звернення до Бога. Непереконливим є твердження, що тільки хри-

стіянство може дати відповіді на нагальні питання сьогодення: "християнські відповіді є настільки ж непереконливими (чи настільки ж переконливими), – зазначає Д. Бонхеффер, – як і решта рішень" [2, с. 233].

Нові реалії спонукають і до переосмислення завдань християнської теології, яка, на переконання німецького мислителя, покликана шукати Бога в тому, що ми пізнаємо, а не в тому, що ми не пізнаємо. Часто люди апелюють до Бога, коли не справляються із ситуацією, не можуть бути впевненими у своїх власних силах, а релігія, відповідно, використовує людські слабкості. Д. Бонхеффер же хоче, щоб християнство пододало таку "релігійність", щоб воно було потрібним людям не лише у хвилини їхньої слабкості, а й у ті моменти, коли люди успішно справляються зі своїми проблемами.

Отже, сутність християнської етики (якщо не християнства загалом) Д. Бонхеффер вбачає в євангельському вченні про любов до ближнього. Наше ставлення до Бога, стверджує теолог, не обов'язково є релігійним, не є ставленням до мислимої найвищої, наймогутнішої істоти; наше ставлення до Бога – це нове життя у бутті для іншого. Не нескінченні, недосяжні завдання, а постійно досяжний ближній наш є трансцендентним. Бути християнином, на думку Д. Бонхеффера, означає, по-перше, молитися і, по-друге, чинити справедливість стосовно людей.

Список використаних джерел

1. Нагибауэр А. Богословие Эберхарда Юнгеля и возможность неметафизического мышления о Боге / А. Нагибауэр // Богословские размышления. – Спецвып. "Реформация 500". – 2015. – С. 141–147.

2. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхеффер. – М. : Прогресс, 1994. – 344 с.

С. С. Тесленко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА У КРАЇНАХ ПІВДЕННО-СХІДНОЇ АЗІЇ

Упродовж усієї історії розвиток регіону Південно-Східної Азії визначав вплив великих цивілізацій, таких як Китай, Індія (період Середньовіччя) та країн Заходу. Релігійна різноманітність, етнічна гетерогенність, а також відмінності в аспектах економічного та соціального розвитку заклали коріння конфліктів у Південно-Східній Азії.

Один із найтипівіших конфліктів у регіоні пов'язаний із релігійними питаннями. Він поступово переростає в сепаратистські рухи і досягає кульмінації в терористичній діяльності. Релігійні конфлікти (особливо між ісламом й іншими конфесіями) мають складний і багаторівневий характер. Крім специфічних характеристик Південного Сходу Азії, де проживає велика кількість мусульман, він також стає домівкою для партизанських ісламських формувань і вербувальним центром для ІДІЛ [1].

Проблема релігійного конфлікту всередині кожної країни – члена Асоціації держав Південно-Східної Азії (ASEAN/АСЕАН) впливає на ситуацію з безпекою не тільки в країні, але й в усьому регіоні. Прихильники різноманітних віросповідань здійснюють вплив на життя, культуру, політику та суспільне життя країн регіону. З населенням у 228 млн, з яких 88 % визнають себе мусульманами, Індонезія є однією з найбільших країн у світі за кількістю послідовників ісламу. Мусульманами є також 59 % 23-мільйонного населення Малайзії [2].

Досягнення Малайзією сталості в розбудові плюралістичної політичної структури, стійкої економіки, що розвивалася на 8 % у рік протягом останніх десятиліть і вибір підходів, що заохочують соціальне об'єднання, – усе це робить Малайзію ефективною моделлю для деяких ісламських націй і народів, що переживають піднесення.

Конфлікти, пов'язані з конфесійними питаннями, стали однією з перешкод на шляху до створення ASCC (ASEAN Socio-Cultural Community – Соціально-культурне співтовариство АСЕАН). Крім того, такі конфлікти стають причинами серйозних соціальних проблем – бідність, хвороби, відсутність житла, продовольча криза, безробіття. Наприклад, запропонований транзит по водопроводу (Пакистан, Таїланд і М'янма) часто зіштовхується з проблемою повстань представників релігій окремих етносів. Це ставить під загрозу стабільність у регіоні й ускладнює будівництво проекту. Крім того, це створює ризик для однієї з основних експортних галузей Індонезії (нафтова та газовидобувна галузь формує до 40 % ВВП) [3].

Також це заважає розвитку держав – членів АСЕАН. Релігійний конфлікт у М'янмі спричинив викривлення в реформуванні країни. За словами Суріна Пітсувана, колишнього Генерального секретаря АСЕАН, це не просто питання етнічного конфлікту між двома релігійними громадами буддизму й ісламу. Це проблема основного закону М'янми, демократії і прав людини, а також питання національного примирення. Давній конфлікт впливає не лише на стабільність і розвиток колишньої Бірми, а й на розвиток країн регіону. Насильство на релігійному підґрунті відбувається не тільки через конфлікт між двома етнічними групами. Це, радше, наслідок неспроможності соціальної політики окремих країн. Зокрема, мусульмани рохінджа, що становлять меншість у М'янмі, позбавлені основних громадянських прав, тому що вони не визнані офіційними резидентами М'янми. Отже, рохінджа не мають таких умов проживання, які мають більшість жителів М'янми – буддисти [4].

Інший приклад – протистояння на півдні Таїланду, що створило серйозну небезпеку для країни. Сепаратистські угруповання спровокували конфлікт, що тривав дев'ять років і забрав життя понад 5000 осіб, а також став причиною нестабільності та викликав масову втечу населення. Багатьом тайцям довелося шукати притулку в сусідніх Лаосі, Камбоджі та Малайзії, щоб уникнути утисків.

В основі релігійного насильства в Південно-Східній Азії лежить не релігія як така, а, радше, соціально-психологічна та, зокрема, міметична динаміка, що стає рушійною силою. Незважаючи на той факт, що іслам у Південно-Східній Азії тривалий час вважали більш терпимим та інклюзивним, ніж іслам на Близькому Сході, релігійний фундаменталізм у цьому регіоні перебував на підйомі, особливо зі зростанням Ісламської держави.

Глобальний світ, у якому взаємозалежність між країнами зростає, вимагає підходів і рішень на міжнародному рівні. Такі дії потребують рішучості, відповідальності, співпраці і координації зусиль. Можна узагальнити такі заходи безпеки в контексті релігійного фактора: сталий розвиток, створення рівних можливостей для представників усіх конфесій і релігійних організацій, доступ до комунікації з урядом для етнічних меншин, забезпечення стійкого діалогу між прихильниками різних релігійних течій для врегулювання конфліктів [5].

Тож релігійним громадам буде складно знайти спільну мову для побудови спільної ідентичності як загальної мети, що ставить перед собою АСЕАН. Нині організація докладає зусиль для просування реалізації таких цілей:

- Зосередження уваги на розвитку життя громадян і скорочення соціальних розривів.
- Забезпечення соціальних прав та рівності, незалежно від релігії, раси, мови.
- Активне підвищення обізнаності суспільств регіону про проблему побудови спільної ідентичності асоціації.

АСЕАН, насамперед, ставить перед собою мету – забезпечити права людини та громадянина, а також гендерну рівність. На шляху до неї організація зіштовхується з безліччю проблем, серед яких питання релігійної безпеки – один з найважливіших чинників.

Конфлікт у регіоні, пов'язаний з ісламським радикалізмом, має негативний вплив на розвиток країн Південного Сходу Азії, спричиняючи проблеми міграції, а також створюючи ризики для забезпечення рівноправності і, зокрема, побудови спільної ідентичності. У цьому контексті національні уряди відіграють важливу роль у реалізації належної політики у сфері розвитку та захисту релігійних громад. Це допоможе забезпечити сталий розвиток релігійної безпеки кожної нації і всього Південного Сходу Азії, а також сприяти досягненню цілей спільноти [6].

Список використаних джерел

1. Bach Tuyet. The issue of religion and social security in ASEAN / Bach Tuyet, Nguyen Thi // *Religious Studies Review*. – 2007. Vol. 1, No. 4. – P. 75–81.
2. Simon S. Southeast Asian Security and Its Influential / S. Simon // *Others. The Indonesian Quarterly*. – 2008. – № 36. – P. 369–86.
3. Robert W. Hefner. The Sword Against the Crescent: Religion and violence in Muslim Southeast Asia / Robert W. Hefner // Linell E. Cady. *Religion and Conflict in South and Southeast Asia* / Linell E. Cady & Sheldon W. Simon ; the National Bureau of Asian Research. – 2007. – P. 33–50.

4. Lehr Peter. *Militant Buddhism: The Rise of Religious Violence in Sri Lanka, Myanmar and Thailand* / Peter Lehr. – L. : Palgrave Macmillan, 2018. – 241 с.

5. Jetschke A. *Decoupling Rhetoric and Practice: the Cultural Limits of ASEAN Cooperation*. / A. Jetschke // *The Pacific Review*. – 2009. – № 22. – P. 179–203.

6. Narine S. *Human Rights Norms and the Evolution of ASEAN: Moving without Moving in a Changing Regional Environment* / S. Narine // *Contemporary Southeast Asia : A Journal of International and Strategic Affairs*. – 2012. – № 34. – P. 365–388.

В. Е. Туренко, канд. філос. наук

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

НОВІ ФОРМИ ТАЇНСТВ У ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ ПІД ЧАС ПАНДЕМІЇ: (НЕ)ВИРІШЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

Ті й інші кризові ситуації в суспільному житті суспільства – війни, природні катаклізми, пандемії – спричинюють зміни у функціонуванні різних суспільних інститутів. Це стосується, зокрема, і релігійних. Православна церква, наприклад, відповідно до обставин, що виникали, могла тимчасово змінювати ті чи інші правила і канони для того, щоб забезпечити своїх вірян необхідним для їхніх духовних потреб. Ідеться і про таїнства.

З огляду на це слушно згадати думку відомої релігієзнавиці Т. Деркач. Вчена зазначає, що це дійсно дуже тонке питання, оскільки "історія церкви налічує дуже багато згадок про нестандартні, нелінійні ситуації, з якими зіштовхувалися віруючі або єпископи в давності або середньовіччі. Церква, за великим рахунком, ніколи не мала спокійних періодів, коли можна було служити літургії, хрестити, хіротонізувати, причащати з повною впевненістю в завтрашньому дні. Церква не була конвентом здійснення одних і тих самих ритуалів день у день. Змінювалися певні зовнішні або внутрішні обставини – церква змінювала і богослужбову практику, і вимушена була вдосконалювати вчення і про Бога, і про саму себе. Проте були і ситуації екстраординарні, коли слід було швидко ухвалювати унікальні рішення. У юриспруденції це називають *ad hoc* – спосіб розв'язання специфічної проблеми або завдання, який неможливо пристосувати для розв'язання інших завдань і який не вписується в загальну стратегію рішень (виняток, ніде більше не застосований). До речі, таких *ad hoc* було в церкві багато, – але до них чомусь вдавались як до прецедентів, коли це було вигідно" [2].

Коронавірусна інфекція і, водночас, присутній потужний науково-технічний прогрес теж спонукав до вироблення потенційно нових форм участі в таїнствах, зокрема і дистанційно, онлайн. Це обумовлено тим, що безпосередня участь, "наживо" може спричинити збільшення кількості хворих серед населення певної країни. Отож можлива трансформація таїнств може гарантувати безпеку та здоров'я для громадян держави.

Утім, такий підхід до питання спонукав до гострої дискусії, особливо після вчинення "онлайн-причастя" представниками ПЦУ – священниками Ігорем Саввою та Дмитром Вайсбурдом

Після цього було опубліковано серію роздумів (статусів) у фейсбук архієпископа ПЦУ Євстратія (Зорі). "У першому, як зауважує Дмитро Горевой, своєму дописі він стверджує, що не можна звершувати Євхаристію дистанційно, оскільки не можна їсти і пити дистанційно (порівняння, як на мене, маніпулятивне, оскільки причащаються люди фізично, а йдеться про дистанційне освячення, а не споживання самого Причастя – Д. Г.). Другий аргумент – не можна змінювати форму Причастя, оскільки її встановив сам Ісус Христос. Далі архієпископ Євстратій стверджує, що логіка онлайн-причастя виключає, за відсутності необхідності, і священника, і саму Літургію, і за-

лишаються тільки Бог і людина, а оскільки Бог у душі, то достатньо буде звершити медитацію. Також архієрей вважає, що онлайн-трансляція є спогляданням таїнства, а не участю в ньому, а Літургія передбачає саме участь. Тут очевидна суперечка архієпископа Євстратія із протоєреєм Ігорем Саввою, коли насправді людина бере участь у Літургії – коли вона фізично присутня у храмі, але не чує євхаристійних молитов (а найчастіше навіть і не здогадується про їхнє існування)? Чи коли вона фізично відсутня, але дистанційно чує і бачить здійснення Євхаристійного канону?" [1].

Цікавим є той факт, що саме у православному середовищі виникла зазначена дискусія. Католики, зважаючи на те, що низка країн, де більшість громадян сповідує католицизм, перенесли коронавірусну епідемію, не здійснювали рефлексії стосовно варіантів участі у таїнствах. Тут можна зробити висновок, що для них це не є питанням релігійної (не)безпеки, оскільки реально мала кількість парафіян, які постійно беруть участь у богослужіннях, а відтак як можна змінювати форму таїнств – це не було в центрі їхньої уваги.

Водночас вищезазначені ключові аспекти дискусії навколо цього мають переважно богословський характер, а якщо конкретніше, то сакраментологічний. Для академічного релігієзнавства тут постають дещо інші питання:

- Чи можна врегулювати питання релігійної (не)безпеки, запроваджуючи нові форми таїнств?
- Чи здатні онлайн-таїнства повністю замінити реальну присутність для віруючих?

Відповіді на зазначені питання можуть служити основою як для конструктивного, так і деструктивного діалогу. Через це, на нашу думку, якщо запроваджувати новації у здійсненні богослужінь, зокрема й ті, що стосуються участі у таїнствах, то необхідно дуже обережно підходити, відповідно до свідомості віруючих, як у глобальному вимірі, так і локальному. Оскільки уникаючи небезпеки в плані здоров'я, можна зустріти інший бік релігійної небезпеки – конфлікти і сутички між прибічниками різних поглядів на вирішення даного питання.

Отже, головним постає завдання не стільки в тому, щоб запроваджувати нові форми таїнств у православній церкві, скільки те, щоб убезпечити себе від потенційних релігійних конфліктів, які можуть виникнути в залежності від того яке радикальне рішення можна прийняти, або відхилити.

Список використаних джерел

1. Горевой Д. Чи можливо причастя онлайн? Як на це відреагували в середовищі ПЦУ? [Електронний ресурс] / Д. Горевой. – Режим доступу : <https://cerkvarium.org/spetstemy/tserkva-i-koronavirus/chi-mozhli-v-prichastya-onlajn-yak-na-tse-vidreaguvali-v-seredovishchi-ptsu>. (дата звернення: 12.10.2020)

2. Деркач Т. Онлайн-причастя: Кінець світу чи початок богословської дискусії? [Електронний ресурс] / Т. Деркач. – Режим доступу : <https://duhovnyfront.com.ua/2020/05/16/onlajn-prychastia-kinets-svitu-chy-pochatok-bohoslovskoi-diskusii>. (дата звернення: 12.10.2020)

Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КОМУНІКАТИВНІ ТЕХНОЛОГІЇ ТА МАЙБУТНЄ ХРИСТИЯНСТВА

Нині багато християн відправляють релігійні обряди і сповідують християнство за допомогою різних мобільних додатків і навіть інтернет-мемів. У 2008 р. відбулася така знакова подія: приводом для вигнання священика Піта Філіпса з Даремського міського собору стало те, що він, сидячи на лаві, читав Біблію на екрані мобільного телефону. Користуватися мобільними у храмі не дозволяли і парафіянин, який стежив за порядком, не повірив, що телефон потрібен члену громади для молитви, тому попросив, щоб той вийшов. А у 2018 р. виповнилося тисяча років від дня заснування цього собору і тепер політика храму щодо використання телефонів повністю відповідає духу часу. Ставлення змінилося: відвідувачам дозволяють фотографувати і читати з телефона.

Розвиток різноманітних додатків і соціальних мереж змінює уявлення багатьох християн про те, як можна сповідувати свою віру, і навіть про те, що означає бути віруючим. Священники ведуть свої сторінки та сторінки церковної громади приходу у "Твіттері" і "Фейсбуці", різні релігійні групи використовують інтернет-технології для обміну досвідом і молитви. У зв'язку з повсюдним поширенням смартфонів і соціальних мереж ігнорувати їх стає дедалі важче. Зрозуміло, що нові технології змінюють уявлення про способи відправлення релігійних обрядів, але водночас технології формують сприйняття самих віруючих і впливають на їхню поведінку. Тепер, якщо парафіянин християнської церкви дивиться в мобільний телефон під час богослужіння, це найчастіше означає, що він шукає додаток YouVersion з текстом Біблії. Цю програму з моменту появи 2008 р. скопіювали сотні мільйонів користувачів у всьому світі. Такою ж популярністю користуються і додатки з текстами Торі і Корану. Християни почали створювати електронні версії Біблії, потім їх стали "скачувати" на телефон. За даними компанії, що створила додаток YouVersion, користувачі скачали для себе понад 636 млн віршів із Біблії.

Певною мірою текст Писання в мобільному телефоні вже замінив паперову версію Біблії, однак читання Біблії за допомогою програми може змінити загальне уявлення про неї. Той самий священик Піт Філіпс дає такі пояснення: паперова Біблія об'ємна і складна книга, щоб читати її необхідно постійно гортати, відшукуючи потрібний фрагмент. В електронній версії все не так, вона відразу відкривається в потрібному місці за запитом користувача. Тобто людина через електронну версію має фрагментарне знайомство з текстами Біблії. Постає питання: чи може таке знайомство змінити уявлення людини про Священне Писання і як спосіб читання релігійних текстів може вплинути на їхнє тлумачення. Наприклад, як показують дослідження, текст, прочитаний з екрана, зазвичай сприймається більш буквально, ніж безпосередньо текст у книзі. Крім того, такі естетичні характеристики тексту, як широкий контекст й емоційна насиченість, також краще сприймаються саме при читанні тексту на папері. У текстах релігійного характеру ці відмінності можуть відіграти ключову роль. Коли людина читає текст з екрана, вона зазвичай відкидає емоційну складову і вихоплює тільки інформацію. Тому це більше прагматичне читання й у підсумку прочитане сприймається як, наприклад, стаття з Вікіпедії,

а не як священний текст. У дослідницькому середовищі існує думка, що надто буквально розуміння релігійних текстів може сприяти розвитку фундаменталізму.

У християнській практиці завдяки поширенню соціальних мереж і децентралізації релігійної діяльності поширюється масовий тренд: багато хто не відвідує церковні богослужіння або взагалі втрачає потребу заходити в храм. Додатки та соціальні мережі, у яких розміщують уривки текстів з Біблії, зробили цілком прийнятним таку собі приватну віру через екран телефону. Кожен може вибрати з Писання тільки те, що йому подобається.

Дослідники вважають, що в цифрову епоху у християнстві відбуваються деякі "мутації". Новий формат віри називають морально-терапевтичним деїзмом, що спирається на світські етичні норми. З огляду на це принципи благодійності та моральності в релігійному світогляді висувають на перший план, поступово усуваючи уявлення про створення Всесвіту всемогутнім божеством.

Уперше ця нова форма релігії була описана соціологами у 2005 р., проте з розвитком інтернету і соціальних мереж її популярність різко зросла. Люди ХХІ ст. прагнуть отримати більш особистий релігійний досвід і тому віддають перевагу узагальненому образу Бога, який активно втручається в їхнє життя. Обмін цитатами з Біблії в соціальних мережах дозволяє віруючим читати те, що їм подобається, а не сидіти і слухати читання, обрані священиком. Ба більше, біблійні вірші змагаються в популярності, а їхнє поширення залежить від того, наскільки вони прийнятні для широкої аудиторії. Найпопулярніші цитати, що додають до вибраного, відзначають і публікують у соціальних мережах через додаток YouVersion. Причому багатьох хвилюють питання внутрішньої духовної боротьби або способи зниження тривоги, тобто найчастіше відмічають саме ідеали морально-терапевтичного деїзму.

Актуальним стало питання, наскільки припустимо викладати в соціальні мережі цитати з проповідей, оскільки парафіяни, з одного боку, перестають активно брати участь в богослужінні, а з іншого – кілька коротких записів у твіттері, така собі стисла презентація, не можуть достовірно передати складні й тонкі поняття. Зважаючи на це, спостерігаємо тенденцію до спрощення або поширення стереотипів.

Вибірчий підхід до віри не новий, але тепер інтернет і соціальні мережі дають людям простіші та конкретніші способи створити свою особисту персоналізовану систему релігійних переконань. Розширився доступ до інформації та різноманітних точок зору, з'явилася можливість задавати свій власний ритм духовного життя і вибирати свій індивідуальний шлях. Нині не лише у християнстві існує відступ від традиційної моделі проповіді, тим паче, що до цього спонукають умови пандемії. Однак цифрова епоха передбачає двостороннє спілкування і культовим установам також доводиться адаптуватися до нових очікувань.

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

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА ТА ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ДОСВІД (НА ПРИКЛАДІ ФІЛЬМУ "УЧЕНЬ")

Ми вирішили продемонструвати низку соціально-філософських проблем, що зароджуються у релігійно-небезпечній ситуації на прикладі всього лише одного фільму, побудованого на одній п'есі. Водночас ми вважаємо, що й сам фільм може виявитися доволі небезпечним для незрілого розуму, що позбавлений рефлексивної здатності ставити будь-які тези під сумнів.

Фільм "Учень" (2016) російського режисера Кирила Серебреннікова за п'єсою Маріуса фон Майенбурга "Мученик", по суті, демонструє нам те, яким чином релігія стає для соціуму, а не лише для конкретної людини, небезпечнішою опіуму. Це дуже символічно з огляду на те, що дивну поведінку свого сина (головного героя фільму) мати трактує як наркоманію. Тут згадують фактично традиційне увялення про те, що сьогодні найнебезпечнішим явищем суспільство вважає саме наркотичну залежність. Тим самим свідомо закривають очі на більш істотні та не менш трагічні проблеми – зокрема, юнацької невизначеності, нігілізму, релігійного фанатизму.

Ми бачимо, як прогресує індивідуальне викривлене трактування тексту і яким чином це стає небезпечним соціальним явищем. Проте це може стосуватися не лише священних писань, адже кожне століття обирає свого "Ісуса", й після *Mein Kampf* почали відбуватися теж своєрідні "хрестові походи".

Головний герой свідомо обирає шлях страждання, бути вигнанцем, учти інших, від самого початку він грає роль Месії. Хлопець починає проповідувати, заявляє про те, що він оголошує війну аморальності, що множить на юнацький максималізм. З погляду аргументації все правильно, саме тому йому поступово вдається переконати усіх, крім свого основного антагоніста – психолога та вчителя біології, яка представляє науковий світогляд і категорично налаштована не лише проти радикальних форм релігійності, але й проти віри в Бога як такої.

Герой змушує засумніватись оточуючих у їхній нормальності, апелює до ідеалів і принципів, що суспільство втратило. На прикладі сюжету фільму ми бачимо, як легко можна зруйнувати на перший погляд цілком здорову систему, усього лише одна хвора свідомість. Тут ідеться, зокрема, про систему освіти, але це радше один із прикладів, за яким може йти руйнування соціально-політичної системи загалом.

Усе зводиться до герменевтичного досвіду інтерпретації Біблії та буквального сприйняття метафоричного тексту. Дитина, у якій відсутнє духовне виховання з дитинства, дорослішає і, природно, ставить перед собою фундаментальні питаннями. Знання, що викладають для всіх, не можуть втлумачити спрагу хлопця, тож йому потрібні не просто знання, не просто відповіді на питання, йому потрібне особисте одкровення.

Та ці експерименти зі світосприйняттям не закінчуються свідомістю однієї людини, хлопець знаходить собі кволого "учня", послідовника й каліку, якого він обіцяє зцілити, на якому наш герой пробує свої сили в тому, щоб створити диво. Коли нічого не виходить, він звинувачує не самого себе, а каліку у слабкості його віри. Водночас герой не реагує на ре-

ально існуючі проблеми, проблеми він створює сам, сам їх і намагається розв'язати.

У боротьбі з учителем, його антагоністом, він обирає радикальні методи, та розуміючи, що це однаково не переконає її, починає застосовувати інші інструменти. По-перше, звертаючись до Біблії, він переконує себе та свого "учня" в тому, що перед ним не лише його особистий ворог, а ворог Господа, використовуючи при цьому антисемітські настрої. Зрештою, він вирішує, що єдиним шляхом розв'язання цього конфлікту є звернення, по суті, до методів Леніна "Немає людини – немає проблеми" і під грифом "богоугодної справи" вирішує організувати вбивство свого антагоніста.

Та все пішло не за планом і, зрештою, герой убиває свого "учня", єдиного вірного послідовника. А для продовження боротьби з антагоністом він знаходить ще один прийом – брехню щодо домагань для того, щоб таким чином винищити у цій системі людину, яка все ще зі здоровим глуздом намагається протистояти релігійному фанатику. Школа, що на початку сюжету критикує хлопця на чолі із директором, священником, який викладає основи православної культури, а також рідна мати – усі, хто на початку стояли на протилежному боці, тепер на боці хлопця. Хлопця, який носить незмінний чорний одяг та весь час цитує Біблію, нав'язуючи тим, хто не відкриває її, свою інтерпретацію. По суті, ми бачимо модель зародження секти, ми бачимо приклад того, як легко вдається маніпулювати суспільною свідомістю, застосовуючи підміну понять та проповідуючи власне бачення будь-якого тексту, що претендує на авторитетність.

Герой пропагує радикальне християнство: "Я не живу заради віри, я за неї помру". Він сприймає свою руку як руку, яку Господь простягає людям через нього, стверджує, що він не від цього світу, та пророкує, що всі оточуючі помруть у гріхах.

Усе це нагадує переказ фільму, але насправді це дуже вдала послідовна ілюстрація того, наскільки суспільство є незахищеним від релігійних викликів, від культу особистості, від омани та софістики, від хибної інтерпретації. Наскільки суспільство не готове відрефлексувати герменевтичний досвід "Іншого". Те ж саме відбувається, по суті, і в політиці, і в маркетингових стратегіях. У суспільстві, де немає чітко окреслених ціннісних орієнтирів, де толерування думки "Іншого" стає на перший план, порожнє місце на п'єдесталі неодмінно займає хтось або щось. Й аналітичний склад розуму лише однієї людини не здатний знайти контраргумент у самому тексті для решти, оскільки решта людей не бажає пережити власний герменевтичний досвід, не бажає відстоювати власні цінності.

Герой збиває дерев'яний хрест і прибиває його до однієї зі стін школи, а що ж роблять завуч школи та охоронці – хрестяться перед ним. Неоднозначність релігійних почуттів чи їхня відсутність, неусвідомлена віра призводять до того, що її символи тиражуються і сприймаються за "чисту монету" оточуючими.

В один момент герою навіть здається, що він переживає містичний досвід, адже бачить розп'ятого Христа у власній квартирі та відповідає йому, що має завдати

людям болю на славу Божу. А цитати з Біблії від учителя-антагоніста герой сприймає як слова Сатани. Героїня, що представляє науковий світогляд, зрештою, убаचाє в цій ситуації тоталітарну диктатуру, на чолі із хлопцем, який не бажає вчитись, однак учить інших.

Це ще одна проблема, що розгортається на канві зазначеного сюжету. З одного боку, ми бачимо не бажання чомусь учитись, адже головний герой, хоча й проповідує наче учень Христа, зізнається в тому, що церква йому не потрібна й основна мета його віри – війна за релігію. Йому здається, що через нього зі світом говорить Бог. З іншого боку, ми бачимо суспільство, яке не бажає вчити, яке радше пристане до якоїсь ідеології, аніж створить адекватну соціальну модель. Це цікаво, але водночас це жахає, що все, що потрібне для того, аби світ уже завтра сказився, це школяр, який візьме до рук книгу й інтерпретує її на свій лад. У його словах і заклики до війни, й аргументація для

вбивства інших, і переконання для того, аби сповідувати певні "ідеали". У цьому хлопці – сучасний тероризм, який часто зароджується саме на ниві радикальних релігійних поглядів; сучасна криза науки, що замість того, аби відверто протистояти чомусь, могла би надати більш широкі пояснення; у ньому історія жорстких війн і страшних утопій на кшталт "451 градусу за Фаренгейтом".

Усе, що зробив герой, це піддав сумніву розмиті погляди на добро і зло. А там, де немає чіткої впевненості в тому, який є ідеал добра, неодмінно починає перемагати його віддзеркалення у країні кривих дзеркал – зло, що прикривається геніальними лозунгами та словами святих. Зазвичай трагедії людства відбуваються саме так – вибухом, після молитви. З огляду на це релігійна небезпека неодмінно виходить із внутрішнього індивідуального стану в зовнішню стадію загострення.

НАШІ АВТОРИ

Балабай Яна Володимирівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету (м. Харків, 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).

Говорун Кирило – доктор філософських наук, професор Стокгольмської школи теології (м. Стокгольм, Швеція).

Іванова Каріна Андріївна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету (м. Харків, Україна).

Кобетяк Андрій Романович – кандидат філософських наук, докторант Державного університету "Житомирська політехніка" (м. Житомир, Україна).

Колодний Анатолій Миколайович – доктор філософських наук, професор, заступник директора, керівник відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

Куліш Наталія Стефанівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-гуманітарних наук та фізичного виховання Хмельницького університету управління та права імені Леоніда Юзькова (м. Хмельницький, Україна).

Куриляк Валентина Василівна – кандидат технічних наук, докторантка кафедри культурології та філософії Національного університету "Острозька академія" (м. Острог, Україна).

Лазоревич Ірина Русланівна – аспірантка кафедри культурології та філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (м. Чернівці, Україна).

Садовніков Олег Костянтинович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету (м. Харків, Україна).

Соколовський Олег Леонідович – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир, Україна).

Ткач Олег Іванович – доктор політичних наук, професор кафедри політології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Туренко Віталій Едуардович – кандидат філософських наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Филипович Георгій Данилович – здобувач відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

Филипович Людмила Олександрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу філософії та історії релігії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

Шавріна Ірина Валентинівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Наукове видання

ГОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(16)

Редактор Т. Гуз

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 12,55. Наклад 300. Зам. № 220-9949.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл15.
Підписано до друку 30.12.20

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна
☎ (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](http://vpc.univ.kiev.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02