

ISSN 2521-6570

DOI:10.17721/sophia.2021.18

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
27.09.21 (протокол №3)

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

Борейко Ю. Г., Кулакевич М. А. Символічне насильство у соціальній теорії П'єра Бурдьє: рецепція в релігійній сфері.....	5
Гаврилюк Т. В. Антропологія Вселенського Патріарха Варфоломія I: від "я" до "ми"	8
Кобетяк А. Р. Перспективи конституціонування Української помісної церкви	12
Коваленко А. В. Особливості становлення Церкви в ранньохристиянський період	17
Козар К. В. Біблійні жіночі образи як соціокультурні моделі поведінки в західноєвропейському Середньовіччі	21
Кожушко Т. В. Соціальна значуща діяльність релігійних громад УГКЦ в Україні періоду незалежності	26
Марченко А. О. Буддизм та ідея прав людини: взаємозв'язок чи взаємовиключення	32
Предко О. І., Предко Д. Є., Нестерова М. І. Формування феномена "безпека": особливості міфо-релігійних контекстів	36
Харьковщенко Є. А., Туренко В. Е., Козар К. В. Православні конфесії в Україні під час Covid-19: компаративний аналіз специфіки функціонування	41

ФІЛОСОФІЯ

Вдовиченко Г. В. Київська філософська школа і духовне самовизначення її засновників: на світоглядному перетині атеїзму та віри	46
Лимар В. Б. Антична та християнська антропологія: три гіпотези про походження душі	52
Располов Є. І., Ліщук-Торчинська Т. П., Ємельянова Ю. П. Історико-філософські смисли розвитку ідеї безсмертя в ранньому християнстві	61
Туренко В. Е., Нетецька Є. В. Рання грецька філософія про жінку: між апологією та мізогінією	66
Наші автори	74

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Борейко Ю. Г., Кулакевич М. А. Символическое насилие в социальной теории Пьера Бурдьё: рецепция в религиозной сфере	5
Гаврилюк Т. В. Антропология Вселенского Патриарха Вафоломея I: от "я" к "мы"	8
Кобетяк А. Р. Перспективы конституционирования Украинской поместной церкви	12
Коваленко А. В. Особенности становления христианской Церкви в раннехристианский период	17
Козар Е. В. Библейские женские образы как социально-культурные модели поведения в западноевропейском Средневековье	21
Кожушко Т. В. Социально значимая деятельность религиозных общин УГКЦ в Украине периода независимости	26
Марченко А. А. Буддизм и идея прав человека: взаимосвязь или взаимоисключение	32
Предко Е. И., Предко Д. Е., Нестерова М. И. Формирования феномена "безопасность": особенности мифо-религиозных контекстов	36
Харьковщенко Е. А, Туренко В. Э., Козар Е. В. Православные конфессии в Украине во время Covid-19: компаративный анализ специфики функционирования	41

ФИЛОСОФИЯ

Вдовиченко Г. В. Киевская философская школа и духовное самоопределение её основателей: на мировоззренческом пересечении атеизма и веры.....	46
Распопов Е. И., Лишук-Торчинская Т. П., Емельянова Ю. П. Историко-философские смыслы развития идеи бессмертия в раннем христианстве	52
Лимар В. Б. Античная и христианская антропология: три гипотезы о происхождении души	61
Туренко В. Э., Нетецкая Е. В. Ранняя греческая философия о женщине: между апологией и мизогинией.....	66
Наши авторы	74

RELIGIOUS STUDIES

Boreiko Yuri, Kulakevych Mykhailo Symbolic violence in social theory of Pierre Bourdieu: Reception in the religious sphere	5
Havryliuk Tetiana Anthropology of the Ecumenical I Patriarch: from "I" to "we"	8
Kobetiak Andrii Prospects of constitution of the Ukrainian local church	12
Kovalenko Andriy Features of the formation of the Christian church in the early Christian period	17
Kozar Kateryna Biblical women's images as socio-cultural models of behavior in the Western European Middle Ages	21
Koshushko Tetiana Socially significant activities of the religious communities of the UGCC in Ukraine during the period of independence	26
Marchenko Andrii Buddhism and the idea of human rights: Relationship or contradiction	32
Predko Olena, Predko Denys, Nesterova Mariia Formation of the "security" phenomenon: features of mytho-religious contexts	36
Kharkovshchenko Yevhen, Turenko Vitalii, Kozar Kateryna Orthodox confessions in Ukraine during Covid-19: the comparative analysis of functioning	41

PHILOSOPHY

Vdovychenko Heorhii Kyiv philosophical school and spiritual self-determination of its founders: at the worldview intersection of atheism and faith	46
Raspopov Evgenii, Lishchuk-Torchynska Tetiana, Yemelianova Yuliia Historical and philosophical meanings of the idea of immortality in early Christianity	52
Lymar Viacheslav Ancient and Christian anthropology: three hypotheses about the origin of the soul	61
Turenko Vitalii, Netetska Eugenia Presocratics about woman: between apology and misogyny	66
Our authors	74

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 316(44)(092):2-423
DOI: 10.17721/sophia.2021.18.1

Yurii Boreiko, Dr Hab., Assoc. Prof.
Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine
ORCID: 0000-0002-0786-8764
e-mail: boreiko.yuriy@vnu.edu.ua

Mykhailo Kulakevych, PhD Student
Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine
e-mail: 380967484229@ukr.net

SYMBOLIC VIOLENCE IN SOCIAL THEORY OF PIERRE BOURDIEU: RECEPTION IN THE RELIGIOUS SPHERE

The purpose of the article is to uncover the potential of symbolic violence in the religious sphere on the basis of an analysis of P. Bourdieu's social space concept. The achievement of the goal involves solutions for the following tasks: a) to determine the peculiarities of the rivalry of religious relations subjects for domination in the religious field; b) to find out the impact specifics of the symbolic resource depending on the religious interests and needs of individuals. The theoretical basis of the study is based on P. Bourdieu's concept of social space, which is built around the triad "field" – "capital" – "habitus". The basis of symbolic violence in the religious field is, on the one hand, the competition for monopoly on symbolic capital, on the other, the laity's demand for religious needs and the supply of capital by religious instances – individuals or instituts. Religious habitus determines the nature, form and effectiveness of strategies that may involve religious authorities to the activities distribution for the satisfaction of their own religious interests.

The scientific novelty of the results obtained is the understanding of the rivalry of agents of the religious field for the possession of symbolic capital as a struggle for recognition by other entities, as well as by laity as consumers of religious services. Social recognition is seen as a vital need of individuals, rooted in the intersubjective conditions of their activity and dependent on the approving reactions of an entourage. Within the religious field, symbolic violence unfolds depending on the individuals' or instituts' position in the structure of the religious power distribution, as well as the nature of competition for the monopoly on the production and disposal of religious capital. Religious capital acts as a tool of domination, which allows to commit symbolic violence in the religious sphere by imposing senses, meanings, norms, rules. Consequently, practices of symbolic violence function in the form of introducing into the habitus of individuals perceptions of the social world based on religious values. The rivalry of participants in the struggle for monopoly ownership of symbolic capital in the religious field of – a "church", a "prophet" and a "sorcerer" – is accompanied by the establishment of religious pluralism and a free "religions market".

Keywords: symbolic violence, religious field, capital, habitus, practices.

Formulation of the problem. Structuring of social space is happening, on the one hand, through objective social relations, on the other – through subjective perceptions of individuals about the world around them. Understanding an individual as a participant in social processes, giving personal priorities the content of social activities creates a need to study the practices that structure the social space. Inclusion of the individual in the system of social relations is happening, in particular, through the symbolic tools of everyday practices – signs, symbols, statuses, rituals.

Analysis of research and publications. Scientists concentrate their efforts on researching practices of symbolic violence which unfold in various areas of public life. Thus, M. Korsten clarifies the relationship between the conditions of development of socio-symbolic practice and recognition of individuals of its symbolic order [9]. M. Buravoy considers the concept of symbolic violence discovered by P. Bourdieu in comparison with understanding of the tools of symbolic coercion by other researchers [8]. The practices of symbolic violence as a means of penalization of opposition ideas, management of social movements is the subject of analysis of I. Gonzalez-Sanchez [10].

Scientists focus on identifying the specifics of symbolic violence practices mainly in relation to the related social phenomena. This perspective of the study does not involve identifying the nature and consequences of the impact of symbolic violence on the social institution of religion, transformation of consciousness and lifestyle of the believer. Therefore, a detailed study requires clarification of the specifics of development of the phenomenon of symbolic violence in the religious sphere, which leads to the analysis of the scientific work of P. Bourdieu.

The objective of the article is to reveal the potential of symbolic violence in the religious sphere based on the analysis of the concept of social space by P. Bourdieu. Achieving the goal involves solving the following tasks: a) to determine the characteristics of the rivalry of the subjects of religious relations for dominance in the religious field; b) to find out the specifics of the influence of a symbolic resource depending on the religious interests and needs of individuals.

Presenting the main material. P. Bourdieu reveals the system of relations in the religious sphere on the basis of the triad "field" – "capital" – "habitus", that is why there is a need to briefly consider the essence of these concepts. The concept of "field" the scientist considers a relatively autonomous subsystem of social space, the functioning of which in the form of a certain network of relations does not depend on the consciousness and will of the individual [4]. A field (economic, political, cultural, religious, etc.) has its own structure, institutions and practices, the form of interaction of agents, which are endowed with permanent dispositions, mastered during the stay in the field and considered only in the relationship of individuals. The field is a place of fight for possession of social capital as an instrument of domination. In other words, the field is a competitive market, where individuals or groups compete for a higher status.

Social capital combines resources related to belonging to a group – a family, a church, an association, a club, ie to a network of connections that an individual can not use outside the power potential of the group. Possession of a capital – economic, cultural, symbolic – is the key to achieving and retaining power. Symbolic capital includes authority, reputa-

tion, recognition, ie the resource, volume and structure of which determines the position of agents in the social field.

The ability of individuals to spontaneously navigate in the social space and respond relatively adequately to situations and events, to form skills and abilities in the process of socialization gradually leads to the structuring of ideas and the production of practices. To denote the structured experience, selected by the circumstances, embodied in ideas, expressed in practice and intended for reproduction, P. Bourdieu introduced the concept of "habitus" [2]. Thus, habitus includes the tendency to perceive, think and act in a particular situation, which are mostly unconsciously assimilated by individuals as a result of objective living conditions [5].

The religious field is characterized by competition for the production of religious capital, as well as support and sympathy of individuals. Religious capital is associated with a change in ideas and practices of lay people by suggesting religious habitus as an ascending principle of thoughts, perceptions and actions that are agreed with religious ideas about the social world. Depending on the position in the structure of distribution of religious power, as well as in the competition for a monopoly on disposal of values of salvation and legitimate implementation of religious power, capital can be used by different religious authorities – individuals or institutions [4]. As religion has a power of suggestion that is not inherent in other social institutions, P. Bourdieu connects the religious sphere with the mechanisms of domination in society, designed to legitimize and reproduce social order.

P. Bourdieu illustrates the rivalry for the production, possession and use of religious capital with the help of the concepts borrowed from M. Weber – "a church", "a prophet" and "a sorcerer". The church is a traditional hierarchical organization that unites professional ministers of the cult as bearers of legitimate symbolic power. The prophet and the sorcerer are in opposition to the church as independent agents, competing with each other and differing positions in the division of religious labor and the way of expressing their ambitions. Thus, the prophet seeks to realize his claim to the legitimate making of religious authority by creating a systematic doctrine with ethical and practical principles. The prophet uses preaching as a tool to achieve symbolic power, while the sorcerer, by providing magical services, satisfies certain requests of individuals and uses language as one of the means of performing magical actions [4]. At the same time, the fight for recognition between the church, the prophet and the sorcerer leads to establishment of religious pluralism and a competitive "market of religions".

It is obvious that the rivalry for the monopoly on religious capital is due, in particular, to the experience of injustice, which is a consequence of the subjects' awareness of dependence on objective conditions. The desire to eliminate this injustice leads to a desire to change the conditions, ie to the fight for recognition. Any religious practice that is subordinate is objectively doomed to question the monopoly on the management of the sacred sphere and to deny the legitimacy of the owner of this monopoly. Survival in the religious field, according to P. Bourdieu, is always associated with resistance to the expropriation of the means of religious production [4].

The essence of religious capital, therefore, is related to the mechanisms of establishing relations of dominance in the social environment. Since in the social system order and hierarchy are maintained mainly through indirect control through indirect cultural mechanisms, it is a monopoly on symbolic violence. Accordingly, carrying out symbolic violence by forming a vision of social reality can be performed by an authority (person or institution) that creates

symbolic capital that legitimizes and reproduces social differences, status, recognition.

In the religious sphere, habitus produces practices that differ in the manner of performance, express the way of life, meanings, values, needs, interests, a certain religious experience of individuals, their attitude to leaders [4]. Religious habitus embodies tradition, involves the use of symbols and reaction to them, generates certain views, ideas and actions that correspond to the doctrine, norms, rituals of a particular denomination. Thus, the religious habit forms in its supporters a peculiar style of thinking, behavior and form of their expression, consolidates practices, ensuring their transmission to future generations.

Everyday forms of relationships of individuals are woven into a symbolic system, so it can be argued that habitus determines the cultural and symbolic space of the social system. The potential of this space is connected with the possibility of imposing the rules of the game, the system of values, the hierarchy of values, which acquire an unappealable self-evident character, ie with the relations of domination – subordination. Recognition of the legitimacy of power involves the unconscious acceptance by individuals of dominant meanings and values, so it is a matter of structural coercion – symbolic violence, which is carried out through habitus [1]. At the same time, the symbolic environment appears as a field of confrontation of various meanings and types of perception, the object of rivalry, because meanings are the means of (re)production of power.

According to P. Bourdieu, symbolic dominance is the main social construct that (re)programs the consciousness of the individual, which is not necessarily inspired by the state, which expands the range of ways and mechanisms of manipulating consciousness [3]. Symbolic violence differs from other ways and forms of direct and indirect influence by its non-reflexive, "natural" character, which is provided by the systematic and total imposition of "correct" forms of perception, thinking and expression [6]. Thinking structures have the ability to be realized in everyday practices, so symbolic violence can be produced by those to whom it is directed.

Religion strengthens the symbolic power of a social group that mobilizes to legitimize its way of life, which occupies a certain place in the social structure and division of "religious work". This effect of legalization of religion is carried out through the sanctification of economic and political relations, promoting symbolic manipulation, the purpose of which is to achieve compliance with the expectations and objective capabilities of the individual. Lay people expect religion not only to justify their existence, which deprives them of their existential fear of chance, disease, suffering, death, but also to justify their social status and way of life [4].

Thus, religious interest, according to P. Bourdieu, is to legitimize the features that are characteristic of a certain type of conditions that characterize the position of an individual or group in the social structure. For this purpose there are applied some manipulations in the form of interpretation, selection of information, rituals, thanks to what the corresponding relation to the facts, the phenomena, events is constructed [7]. P. Bourdieu sees the relationship between religious interest, faith and symbolic power in the dialectic of personal experience and its social reflection. The influence of faith on the individual depends on the degree of its support and cultivation in the group, which is observed, in particular, on the time of religious practices, when the group produces and designs symbolic power that will influence it. Thus, the explanation of religious practices and beliefs through the religious interest of their producers or consumers contributes to understanding of the very phenomenon of faith.

Preservation of a monopoly on religious authority as a kind of symbolic power depends on the ability of the individual or institution that owns it to convince others of its legitimacy. In other words, it is necessary to hide from those who are deprived of religious credibility or access to it, that in fact any subject of the religious field can monopolize power and competence. With regard to this, if the protest of the prophets or heretics threatens the existence of the institution of the church, then in the alignment of forces in favor of the church confrontation ends with the removal of the prophet (sect) by, as a rule, symbolic violence. An alternative to taming a prophet or reformer is to show obedience, that is, to recognize the legitimacy of the church's monopoly in the religious field.

The competition of the subjects of the religious field, as well as the agreement between specialists and the laity on the satisfaction of certain interests is the basis of the dynamics of the religious sphere. Religious interest requires legitimation of the material and symbolic possibilities of a particular social group. Accordingly, the laity are satisfied with the doctrine, which offers a (quasi)system to justify their position in the social structure and creates a symbolic effect of mobilization. In this regard, P. Bourdieu notes that at all times there is almost a "miraculous" harmony between the form of religious practices and beliefs in a particular society and the specific religious interests of "clientele" [4].

This harmony is a consequence of selective reception, which involves the reintegration of doctrine into the habit of the group in accordance with its place in the social structure. The condition of reception is the schemes of perception and thinking that define its boundaries and are the product of living conditions [4]. The spread of the doctrine inevitably leads to its interpretation, which is deliberately carried out by experts or occurs unintentionally due to the laws of the spread of culture. The degree of interpretation of a creed depends on the economic, social and cultural distance between the groups of its creators, distributors and addressees. Any religious system includes two types of practices and ideas – one justifies the dominance of dominant groups, others make subordinates believe in the legitimacy of domination over them, which is explained by lack of understanding of the nature of domination and symbolic ways of expressing it.

Thus, the influence of ideas and practices grows due to a deceptive sense of unity of answers to fundamental questions. The appearance of unity is maintained through the different meanings of concepts and practices that express the opposite social experience. Thus, the content of humility for some individuals is the main lesson of life, for others – the fruit of incredible efforts in opposition to universal forms of inevitability. The effect of ambiguity resulting from the interpretation of the one Revelation is the channel through which any religion imposes its picture of the world. With the help of symbolic manipulation techniques used by the subjects of the religious field, conflicts are replaced by desires, and human destiny becomes a choice, which is observed in the example of church glorification of asceticism.

Conclusions. Thus, the study of the anthropological content of symbolic violence in the religious field based on the analysis of the main provisions of social theory by P. Bourdieu is based on the understanding of social space as a set of relatively autonomous social fields characterized by a network of relations, practices, institutions. The religious field functions as a result of the development of objective

relations between the religious interests of social groups of the laity and the ratio of religious services produced and offered by religious authorities. Individuals or institutions claim to own and manage capital depending on their position in the structure of the distribution of religious power and their position in the fight for religious capital. As the bearer of legitimate symbolic power, the "church" opposes the "prophet" and the "sorcerer", who claim its authority and compete with each other. Symbolic violence in the religious field presupposes the formation by the bearers of religious capital of ideas of individuals about the natural obviousness of objects and phenomena of the social world in accordance with the postulates of a particular creed. The degree of deployment of symbolic violence depends on the nature of competition for the possession of religious capital and the social status of individuals on whom the symbolic influence is directed.

Список використаних джерел

1. Бурдьє П. Начала. Choses dites / пер. с франц. Н. А. Шматко. Москва : Socio Logos, 1994. 285 с.
2. Бурдьє П. Практический смысл / пер. с франц., общ. ред. и послесл. Н. А. Шматко. Москва : ИЭС; Санкт-Петербург : Алетеия, 2001. 562 с.
3. Бурдьє П. Символическое пространство и символическая власть. *THESIS*. 1993. Вып. 2. С. 137–150.
4. Бурдьє П. Социальное пространство: поля и практики / сост. и общ. пер. с фр. и послесл. Н. А. Шматко. Санкт-Петербург : Алетеия, 2007. Ч. 1. 567 с.
5. Бурдьє П. Структуры, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. Вып. 2. С. 40–58.
6. Бурдьє П., Пассерон Ж.-К. Воспроизводство: элементы теории системы образования / пер. с франц. Н. А. Шматко. Москва : Просвещение, 2007. 267 с.
7. Boreiko Y. H. Event as a transformation of everyday life modus of social being // *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2018. № 14. С. 42–49.
8. Burawoy M. Symbolic Violence: Conversations with Bourdieu. Durham : Duke University Press, 2019. 240 p.
9. Corsten M. The Birth of Society from Symbolic Violence. Annual Meeting of the American Sociological Association. Montreal, 2017. URL: https://www.researchgate.net/publication/323993104_The_Birth_of_Society_from_Symbolic_Violence (дата звернення: 21.04.2021).
10. Gonzalez-Sanchez I. Symbolic Violence and the Penalization of the Protest. *Revista Internacional de Sociologia*. 2019. Vol. 77 (4). URL: <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/1040> (дата звернення: 21.04.2021).

References

1. Bourdieu P. Beginnings. Choses dites [trans. from French by N. A. Shmatko]. Moscow : Socio-Logos, 1994. 285 p.
2. Bourdieu P. Practical sense; [trans. from French by N. A. Shmatko]. St. Petersburg: Aletheia, 2001. 562 p.
3. Bourdieu P. Social space and symbolic power; *THESIS*. 1993. Issue 2. P. 137–150.
4. Bourdieu P. Social space: fields and practices; [trans. from French by N. A. Shmatko]. Part 1. St. Petersburg: Aletheia, 2007. 567 p.
5. Bourdieu P. Structures, Habitus, Practices; [trans. from French by N. A. Shmatko]. // *The Journal of Sociology and Social Anthropology*. 1998. Vol. 1. Issue 2. P. 40–58.
6. Bourdieu P., Passeron J.C., Reproduction: elements of a theory of the education system; [trans. from French by N. A. Shmatko]. Moscow: Education, 2007. 267 p.
7. Boreiko Y. H. Event as a transformation of everyday life modus of social being. // *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2018. № 14. S. 42–49.
8. Burawoy M. Symbolic Violence: Conversations with Bourdieu. Durham: Duke University Press. 2019. 240 p.
9. Corsten M. The Birth of Society from Symbolic Violence. Annual Meeting of the American Sociological Association. 2017. URL: https://www.researchgate.net/publication/323993104_The_Birth_of_Society_from_Symbolic_Violence (data zwernennia 21.04.2021).
10. Gonzalez-Sanchez, I. Symbolic Violence and the Penalization of the Protest. *Revista Internacional de Sociologia*. 2019. Vol. 77. (4). URL: <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/download/1040/1394?inline=1> (data zwernennia 21.04.2021).

Ю. Г. Борейко, д-р філос. наук, доц.
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна
М. А. Кулакевич, асп.
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна

СИМВОЛІЧНЕ НАСИЛЬСТВО У СОЦІАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ П'ЄРА БУРДЬЄ: РЕЦЕПЦІЯ В РЕЛІГІЙНІЙ СФЕРІ

Метою статті є розкриття потенціалу символічного насильства в релігійній сфері на основі аналізу концепції соціального простору П. Бурдьє. Підґрунтям символічного насильства у релігійному полі є суперництво за монополію на символічний капітал, попит мирян на релігійні потреби, пропозиція капіталу релігійними інстанціями – особами або інститутами. Релігійний габітус визначає природу, форму та ефективність стратегій, які реалізують релігійні інстанції для задоволення релігійних інтересів. Релігійний капітал виступає інструментом домінування, що дає змогу здійснювати символічне насильство у релігійній сфері шляхом нав'язування смислів, значень, норм, правил.

Ключові слова: символічне насильство, релігійне поле, капітал, габітус, практики.

Ю. Г. Борейко, д-р филос. наук, доц.
Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Луцк, Украина
М. А. Кулакевич, асп.
Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Луцк, Украина

СИМВОЛИЧЕСКОЕ НАСИЛИЕ В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ ПЬЕРА БУРДЬЕ: РЕЦЕПЦИЯ В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ

Целью статьи является раскрытие потенциала символического насилия в религиозной сфере на основе анализа концепции социального пространства П. Бурдьё. Основой символического насилия в религиозном поле является соперничество за монополию на символический капитал, спрос мирян на религиозные нужды, предложение капитала религиозными инстанциями – лицами или институтами. Религиозный габитус определяет природу, форму и эффективность стратегий, которые реализуют религиозные инстанции для удовлетворения религиозных интересов. Религиозный капитал выступает инструментом доминирования, позволяющим осуществлять символическое насилие в религиозной сфере путем навязывания смыслов, значений, норм, правил.

Ключевые слова: символическое насилие, религиозное поле, капитал, габитус, практики.

УДК 130.2:23
DOI: 10.17721/sophia.2021.18.2

Т. В. Гаврилюк, д-р філос. наук, проф.
Національна академія статистики, обліку та аудиту, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-8525-9470
e-mail: tatianagavryliyk@gmail.com

АНТРОПОЛОГІЯ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПАТРІАРХА ВАРФОЛОМІЯ І: ВІД "Я" ДО "МИ"

Виявлено напрям трансформації антропологічних уявлень у богослов'ї Вселенського Патріарха Варфоломія І. Виходячи із центральної антропологічної парадигми православ'я, ключовою ідеєю якої є обожнення людини шляхом внутрішнього духовного вдосконалення до вищого стану любові, Патріарх пропонує формування нового типу сучасної православної людини, ключовим фактором якої буде досягнення стану любові шляхом усвідомлення органічної єдності створеного Богом універсуму. Ключовими категоріями нової антропології постають питання єдності, діалогу, екологічної свідомості, миротворчості тощо на ґрунті раціонального обґрунтування необхідності вирішення глибинних проблем сучасності. Отже, в антропології спостерігається поворот від особистісного шляху спасіння до "всеправославного", тобто формування сучасного типу православної особистості, яка долає межі власного егоцентризму, фундаменталізму тощо через усвідомлення органічної її причетності до світу в цілому, її активної життєвої позиції у вирішенні екологічних та соціальних проблем, її відкритості до іншого на основі любові.

Ключові слова: Патріарх Варфоломій І, антропологія, спасіння, екологія, екологічна свідомість, діалог, любов.

Постановка проблеми. Парадоксальною рисою християнства є те, що ця релігія, являючись глибоко антропоцентричною, між тим ніколи не розглядала людину, вчення про людину, як центральну проблему богослов'я. Водночас саме антропологічні уявлення цієї релігії є конкурентними науковій та філософській антропології європейської цивілізації і в перехідні моменти історії християнські лідери звертаються до проблеми людини, осмислюючи її в тісному взаємозв'язку релігійного, наукового, філософського та соціально-культурного. Тому християнська антропологія, залишаючись незмінною у своїй сутності, підлягає, все ж таки, трансформаціям, відповідним суспільним змінам та запитам. У цих трансформаціях народжуються нові підходи до розуміння співвідношення Бог – людина – світ.

Аналіз останніх досліджень. Богослов'я Вселенського Патріарха Варфоломія І є об'єктом дослідження чисельних українських та закордонних дослідників, зокрема Ю. Чорноморця, Л. Филипович, А. Лапутько, О. Горкуші, К. Говоруна та ін.

Мета статті: виявити ознаки трансформацій в антропологічному вченні Вселенського Патріарха Варфоломія І.

Виклад основного матеріалу. Прикладом сучасної новітньої антропологічної парадигми, яка твориться, є вчення Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Риму і Вселенського Патріарха Варфоломія І. Богослов'я Патріарха є прикладом досвідної православної антропології. Це приклад богослов'я, яке народжується на шляху особистісного пошуку Бога, пошуку власного шляху служіння Богові та світові. Наголошуючи на тому, що "в наш час ми стикаємося з швидко мінливим світом, повним нових викликів та непередбачених можливостей для розвитку та прогресу", Патріарх задає питанням: "Якою повинна бути позиція християнських церков, перед сучасними викликами? Як вони можуть використовувати їхню дорогоцінну духовну та моральну спадщину, їхнє глибоке антропологічне коріння та благочинні традиції?" [2].

Проблеми православної єдності, екуменічних зв'язків з іншими конфесіями а, отже, активізація міжконфесійного діалогу та релігійної терпимості, турбота про навколишнє середовище [1, с. 22] – ось стратегічний напрям служіння, в основу якого покладено новітню онтологічно-антропологічну парадигму – єдність людини та

світу як цілісного творіння Бога. Думка Патріарха, його "переживання" реальності, як єдності Людини як виду живого на планеті Земля, найдосконалішого творіння Бога, природи та Церкви народжує нове розуміння християнства, як певної реальності, в якій людина покликана до відродження у світлі благодаті, до новітнього усвідомлення себе як істинної Людини, а не лише індивіда, який належить до тієї чи іншої етнічної чи релігійної групи, тієї чи іншої системи моральних правил чи заборон.

Означену богословську позицію професор Ю. Чорноморець називає помірним консерватизмом, вказуючи на "обережний екуменізм" Патріарха Варфоломія [9]. Водночас цілеспрямоване, тривале богословське служіння на ниві укріплення єдності православних церков з необхідністю формує паралельно із загальною позицією Церкви і нову Людину у цій Церкві. Зокрема, особистість, за Патріархом означає здатність людини до вибору життя, на противагу вибору смерті. Вибір життя вказує на усвідомлену можливість сприйняття реальності у її цілісності в різноманітті. Знати хто Ти є, звідки прийшов, тобто історію твого народу та культури та знати куди ти йдеш, бути відкритим до покаяння, до власної критичної оцінки і на основі сприйняття себе відкриватися іншому [1, с. 25].

Під час нещодавньої зустрічі з викладачами Греції та Кіпру, присвяченій 66-й річниці Стамбульського погрому 1955 р., трагічного прикладу міжрелігійного та міжкультурного протистояння, Патріарх наголосив на важливій ролі освіти у формуванні нового покоління, передачі йому вищих цінностей та принципів, у яких три складові – екологічна етика, визнання людської гідності та духовні цінності, складають наріжний камінь особистості. Зокрема, Патріарх наголошує: "Доля майбутнього людства багато в чому буде залежати від того, якою мірою освіта зможе передати новому поколінню принципи екологічної етики, розуміння різноманіття та поваги людської гідності та духовних цінностей. Ми повторюємо, що освіта без екологічної, гуманітарної та духовної спрямованості є пародією на освіту. Майбутнє за справжнім вихованням відповідальної свободи в служінні Суцному, а не Маючому, культурі акціонерів, а не культурі власності, солідарності, а не захисту прав замкнутої особистості" [3].

Під таким кутом зору Патріарх Варфоломій I акцентує увагу на вселенській сутності православ'я, яка поликана долати етнічні та національні кордони, оскільки сутність її у **служінні**. Служінні, в якому національні чи етнічні ідентичності складають одне ціле Тіло Христове і не можуть бути перепорою для єдності, але, навпаки, зливаються в єдиний потік служіння Богові та світові. Єдиним шляхом, на якому людство здатне подолати проблеми цивілізації байдужості, є побудова нової цивілізації – любові та солідарності [1, с. 12].

Власне, в означеній програмі служіння головною тезою є необхідність формування нового стану свідомості віруючої людини, в першу чергу православної, для якої проблеми істинності тієї чи іншої конфесії, або ж наявності істини в тій чи іншій конфесії, знімається усвідомленням **єдності** людського роду, покликаного до побудови нового типу цивілізації. Насамперед, безумовно, означений стан єдності необхідний православ'ю. Патріарх Варфоломій покладає місію об'єднання православного світу на Константинопольський Патріархат, який на його думку є "серцебиттям православного християнства" [1, с. 17]. Відповідно до означеної метафори Патріарх закликає до "відкриття серця", оскільки на складному шляху побудови суспільства миру та любові потребуються зусилля кожної особи, яка є віруючою, яка здатна усвідомити необхідність нових суспільних цінно-

стей, на основі яких єдино можливо буде подолати зло, насильство та несправедливість, притаманні сучасному суспільству [1, с. 29].

Буття Єдиної нероздільної апостольської церкви, яка від апостольських часів і до сьогодення є живим свідченням непорушної внутрішньої єдності православних церков, нерідко в історії підлягало спокусам конфліктів та розбрату. Вселенський Патріарх, усвідомлюючи сучасні виклики, закликає православних лідерів та вірних сформувати нове ставлення до розуміння єдності, основою якої повинна бути відкритість до діалогу на основі любові. На думку Патріарха, діалог, який базується на довірі та свободі, здатен подолати розбіжності та навести мости, крокуючи якими сучасний світ, будучи "чесним із собою", здолає формалізм та "розрізнену правду" [1, с. 82]. Зокрема, прикладом такої єдності в різноманітті може бути західна цивілізація, яку, на думку Патріарха, "неможливо більше сприймати виключно в географічних термінах або обмежувати вузькими рамками загальної історії та специфічної культури. Вона знаходиться в більш широкому контексті, втілюючи собою, перш за все, набір фундаментальних цінностей та принципів, які є спільними для чисельних націй по всьому світу – права людини, релігійна свобода, соціальна толерантність, влада закону" [6].

Втілюючи означені фундаментальні принципи, релігії світу, оскільки вони, на думку Патріарха, залишаються "центральним аспектом людського життя як на особистісному, так і на соціальному рівні", здатні активно співпрацювати заради спільного майбутнього на основі відкритого та щирого діалогу, оскільки "діалог – це найбільш ефективний засіб вирішення проблем" [2], він слугує довірі та взаємному визнанню.

Патріарх Варфоломій I цілеспрямовано формує відповідальну позицію церкви щодо майбутнього людства, наголосуючи на неймовірних можливостях сучасної цивілізації. В його богослов'ї чітко виділяються крайні полюси, між якими проходить життя сучасної цивілізації – з одного боку, він акцентує увагу, що ніколи в історії ми "не мали більших шансів для спілкування та співробітництва", з іншого – він наголошує на масштабах проблем, які постали перед людством. У соціальній доктрині Православної церкви "За життя світу" зауважується: "Ми живемо в занепадому світі, устрій якого викривлений, затемнений, поневолений смертю й гріхом, пригноблений насильством і несправедливістю" [8]. Серед характерних рис, які вказують на означений стан світу, виділяються секуляризація, сцієнтизм, індивідуалізм, екологічна криза, глобалізація, порушення прав людини, голод, насилля, несправедливість, військові конфлікти, релігійний фундаменталізм, проблеми біженців та мігрантів тощо. Як бачимо із перелічених проблем, Патріарх чітко проводить лінію цілісного сприйняття буття в усіх його формах. Зокрема, в промові перед студентами Києво-Могилянської академії з нагоди присвоєння Патріарху Варфоломію I звання почесного доктора академії, він зауважує: "Коріння екологічної кризи є духовним та моральним, і воно вписано в серце кожної людської істоти. Протягом останніх століть ця криза дедалі посилювалася через численні розділення, породжені людськими пристрастями, такими як корисливість, жадоба, себелюбство, дух хижачства, і такими їхніми наслідками на планеті, як зміна клімату, що відтепер серйозно загрожує природному довкіллю, нашому спільному "дому". Розрив зв'язку, що єднає людину з природою, є відхиленням від належного використання Божого творіння" [7]. Означена позиція продиктована антропоцентризмом його богослов'я. Різні за своїм змістом проблеми об'єднуються ним в єдину мережу проблем,

оскільки центральною фігурою щодо їхнього вирішення є людина. І усвідомлення глибини масштабу означених викликів спонукає його нагадувати людству, що воно "покликане діяти та реагувати спільно, працюючи як єдине ціле для нашої спільної присутності та майбутнього. Ніхто – ні нація, ні релігія, ні наука та технології, ні церква чи релігія не зможуть самотужки вирішити поточні проблеми" [2].

Отже, можливо вперше в історії людства, перед масштабом загроз, які постали перед ним, людство потребує згуртованості. Патріарх наголошує: "Ми потрібні один одному, нам потрібна загальна мобілізація, спільні зусилля, спільні цілі" [2]. Справедливо зауважує Анна Лапутько: "Міжрелігійна толерантність та екологічна свідомість – ось складові свідомості сучасної людини, які Патріарх Варфоломій І намагається виховати у сучасних християн" [5]. Людина призивається ним змінити себе у ставленні до світу природи та у ставленні до іншого.

Однією з характерних рис новітньої людини, на яку звертає увагу Патріарх, є **солідарність**. 2013 рік Патріарх оголошує "роком всезагальної солідарності". На його переконання "продовження економічної та соціальної кризи вказує на відсутність солідарності" [2]. Солідарність постає рисою, яка здатна створити передумови не лише для мирного співіснування людей, але в цілому для виживання людства. "Нашою метою було звернути увагу людей на бідність та нерівність, які існують у світі" [2], оскільки покликання Церкви протидіяти несправедливості та силам, які спрямовані проти людини.

Здатність сприймати людство як єдине, цілісне творіння Бога, сформувало у Патріарха Варфоломія чітку екуменічну позицію та прагнення знаходити зерна істини в різних конфесіях та культурах. Він зауважує на тому, що "без концепції свободи Лютера" людство не мало б Європейської хартії свободи віросповідань, тому так важлива для нас Реформація і, водночас, не погоджується з Гантінгтоном у тому, що православне та західне християнство є абсолютно чужими культурами [2]. На переконання Патріарха Варфоломія І, релігія не може бути основою розбіжностей. Релігія покликана привести людину до Бога, базуючись на її свободі. **Свобода** – одна з важливих рис образу та подоби Бога в людині. У поєднанні з відповідальністю вона є найбільшим скарбом, який людина має від Бога. Свобода – основа людської особистості [1, с. 46]. Саме тому значне місце в соціальному служінні Константинопольського Патріархату посідає міжконфесійний діалог. Коли релігії відстоюють цінність свободи, братерства, солідарності, вони формують у людині, кожна у свій спосіб, здатність усвідомлювати та цінувати іншого, і це має важливе антропологічне значення. Оскільки "з любові та бажання ділитися духовними багатствами своєї традиції з усіма, хто шукає лику Христового, Православна церква щиро прагне єдності з усіма християнами" [8].

У промові перед студентами "Києво-Могилянської академії" Патріарх наголошує на тому, що *"Церква змагається за те, щоб зробити відчутнішим на землі 'мир з неба'. Справжній мир здобувається не силою зброї, а лише любов'ю, яка 'не шукає свого' (1 Кор. 13:5). Єлей віри має слугувати загоєнню давніх виразок, а не розпалюванню нових вогнищ ненависті"* [7].

В цілому антропологія Патріарха Варфоломія походить із його власної, досвідної християнської позиції, яка, базуючись на вченні Церкви, Святих Отців та постановвах Соборів, апелює до людського серця. Щоб змінити світ, необхідна зміна в серці людини. Можемо стверджувати, що означене розуміння є суголосним православ'ю в цілому. Зокрема, Серафим Саровський навчав спасатись самим, і тоді навколо тебе спасуться тисячі. Але, на від-

міну від класичної православної антропології, яка найбільшою мірою виражена, як зауважено в монографії "Людина в християнській антропології XX–XXI століття" [4, с. 60–80], антропологією ісихазму, Патріарх Варфоломій намагається вивести людство із сфери містичного, особистісного пізнання Бога до рівня соціального служіння, в якому любов до Бога буде виражена любов'ю до ближнього та до творіння божого в практичній реальності та в суспільній свідомості, що є найважливішим фактором його вчення – сформувати такий стан суспільної православної свідомості, який знайде свій вираз у сучасному соціумі з абсолютно конкретною метою, побудовою суспільства мира та солідарності.

Отже, можна стверджувати, що в антропології Патріарха Варфоломія есхатологічні очікування майбутнього пришествя Царства Божого трансформуються в діяльну позицію побудови суспільства миру на основі любові. Означена позиція є суголосною, певною мірою, богослов'ю сучасного папи Римського Франциска, оскільки в його богослов'ї "знаходимо спробу поєднання теологічної трансцендентності та антропологічної іманентності (Бога наблизити до людини, а людину підняти до Бога) задля вирішення глибоких проблем секуляризованого суспільства через створення теологічних підстав для екзистенційного, морального і гуманітарного розвитку націй" [4, с. 132].

Означені підходи є міцним фундаментом міжрелігійного діалогу. Усвідомлення невичерпної глибини сутності Бога, спонукає Патріарха Варфоломія до діалогу з усіма релігіями, оскільки усі народи є дітьми Бога і забуття цього є "найгіршою формою підкорення дияволу" [1, с. 5]. Патріарх наголошує на тому, що "Міжрелігійний діалог не означає відмову від власної віри, а швидше зміну уявлення про іншого чи ставлення до нього. Відкритість до іншого не загрожує нашій ідентичності. Навпаки, вона поглиблює і збагачує її. Тому міжрелігійний діалог може допомогти зцілити і розв'язати упередження, сприяючи взаєморозумінню спільнот та мирному розв'язанню конфліктів. Упередження та дискримінація інших походять від хибного уявлення про релігію, пов'язаного з невіглаством, ізоляцією та зосередженістю на собі. Ось чому лише шляхом цілеспрямованого та відкритого діалогу можна прогнати усі страхи і підозри щодо наших братів і сестер. Діалог є центральним для миру у світі, але тільки в душі взаємної довіри та поваги. Як було справедливо сказано: "На шляху до миру немає автоматизму. Мир є більше обов'язком, ніж даністю. Він вимагає боротьби і жертв, наполегливості і терпіння, діалогу і солідарності. Немає сумніву в тому, що релігії можуть сильно сприяти миру у світі. Справжня віра розширює світогляд, вивільняє сили любові і розриває пута стерильного егоцентризму. Ось чому не є помилкою – очікувати від релігії більшого, однак є великою помилкою очікувати менше, ніж релігія може і повинна нам дати" [7].

Прикладом практичного втілення означеної позиції є продовження формування нових стосунків між Святим Престолом та Константинопольським Патріархатом, закладених папою Павлом VI та Патріархом Афінагором. Політика примирення базується на розумінні спільного коріння та історії двох Церков та євангельському прикладі апостолів Андрія та Петра, "які разом повірили в Нього (в Ісуса Христа. – Т. В. Гаврилюк), послідували за ним і, в кінцевому підсумку, розділили Його долю на хресті" [2].

Отже, антропологія Патріарха Варфоломія є виявом його чіткої екуменічної позиції. Характерними рисами сучасного православного вірянина постають: **служіння, єдність, згуртованість, солідарність, відкритість, діалог, свобода, любов**. Патріарх формує

новий вимір суспільної православної свідомості, яка, в сутності своїй спрямована до вирішення проблем сучасного суспільства, може бути взірцем для суспільної свідомості інших народів та культур, оскільки у Христі "усі одно" (Ів. 17:21). Він наголошує: "Цінний досвід людства полягає у тому, що ми можемо протистояти глобальним викликам нашого часу лише разом. Ніхто – жодна нація, держава, релігія, культура і науковий прогрес – не спроможний вирішити наявні проблеми самостійно. Ми потребуємо одне одного; ми потребуємо спільної мобілізації, спільних зусиль, спільних цілей, спільного духу. Нинішня пандемія рішуче нагадує нам про природу наших обмежень та можливостей, і понад усе – про нашу взаємозалежність. Тому ми розцінюємо сучасні складні кризи як можливості для виявлення солідарності, для діалогу та співпраці, відкритості та довіри. Існують різноманітні шляхи до нашого майбутнього, однак має бути спільний шлях, яким увесь світ йтиме солідарно. Як написано у Псалмах: "О, як же добре і як приємно, коли брати [і сестри] живуть у згоді!" (Пс. 133:1). Єдність – це благословення від Бога і кінцевий пункт призначення для нас, "Божого роду" (Діян. 17:29) [7].

Список використаних джерел

1. Chrysavgis John. Bartholomew: Apostle and Visionary. Greek Orthodox Archdiocese of America. 2016. 340 p.
2. Patriarch Bartholomew. The Role of the Churches in Today's Europe. URL: https://www.coleurope.eu/sites/default/files/uploads/event/speech_patriarch_bartholomeus.pdf
3. Οικουμενικός Πατριάρχης για τα Σεπτεμβριανά: "Είμαστε εδώ, φυλάσσουμε Θερμοπύλες" URL: <https://www.kathimerini.gr/society/561490111/oikoumenikos-patriarchis-gia-ta-septemvriana-eimaste-edo-fylassoyme-thermopyles/>
4. Гаврилюк Т.В. Людина в християнській антропології XX–XXI століття : монографія. Київ : ТОВ "НВП "Інтерсервіс", 2013. 334 с.
5. Лапутко Анна. Джерела доктрини про гідність людини у соціальному вченні Патріарха Варфоломія. *PHILOSOPHICAL SCIENCES*. URL: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/1198588.pdf>
6. Патриарх Варфоломей. Приобщение к таинству. Православие в современном мире. Москва : Эксмо, 2008. 322 с.
7. Промова Його Всесвятості Патріарха Варфоломія на урочистому прийнятті. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/promova-jogo-vsesvyatosti-vselenskogo-patriarha-varfolomiya-na-urochystomu-prynjatt/>

8. Соціальна доктрина Православної церкви "За життя світу". URL: https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoj-cerkvi_n103522

9. Черноморец Ю. Христианский консерватизм Патриарха Варфоломея и фундаментализм Патриарха Кирилла: существенные противоречия и угрозы для будущего. URL: https://risu.ua/ru/hristianskiy-konservatizm-patriarha-varfolomeya-i-fundamentalizm-patriarha-kirilla-sushchestvennyye-protivorechiya-i-ugrozy-dlya-budushchego_n44224

References

1. Chrysavgis John. Bartholomew: Apostle and Visionary. Greek Orthodox Archdiocese of America, 2016. 340 p.
2. Patriarch Bartholomew. The Role of the Churches in Today's Europe available at: https://www.coleurope.eu/sites/default/files/uploads/event/speech_patriarch_bartholomeus.pdf
3. Ikumenikos Patriarxis ya ta Septemvriana: "Imaste edo, filassume Thermopyles" (Ecumenical Patriarch for September: "We are here, we keep Thermopylae") available at: <https://www.kathimerini.gr/society/561490111/oikoumenikos-patriarchis-gia-ta-septemvriana-eimaste-edo-fylassoyme-thermopyles/>
4. Havrylyuk T.V. Ludyna v xrystyianskiy antropologii XX–XXI stolittia (Man in Christian anthropology of the XX–XXI centuries). Monografia. Kyiv: Tov. "NVP "Interservis", 2013. 334 p.
5. Laputko Anna. Dchterela doktryny pro gidnist ludyny u socialnomu vcheni Patriarxa Barfolomia (Sources of the doctrine of human dignity in the social teachings of Patriarch Bartholomew). *PHILOSOPHICAL SCIENCES* available at: <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/1198588.pdf>
6. Patriarx Barfolomei. Priobschenie k tainstvu. Pravoslavie v sovremennom mire (Participation in the sacrament. Orthodoxy in the modern world). Moskva: Ekspo, 2008. 322 p.
7. Promova Yogo Bsesviatosti Patriarxa Barfolomia na urochystomu pryiniatti. Available (Speech of His Holiness Patriarch Bartholomew at the solemn reception) at: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/promova-jogo-vsesvyatosti-vselenskogo-patriarha-varfolomiya-na-urochystomu-prynjatt/>
8. Sozialna doktryna Pravoslavnoi Zerkvy "Za tchytia svitu" (Social doctrine of the Orthodox Church "For the life of the world") available at: https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoj-cerkvi_n103522
9. Chornomorets Yu. Xrystianskii konserbatizm Patriarxa Barfolomea i fundamentalizm Patriarxa Kirilla available (Christian Conservatism of Patriarch Bartholomew and Fundamentalism of Patriarch Kirill: Significant Contradictions and Threats for the Future) at: https://risu.ua/ru/hristianskiy-konservatizm-patriarha-varfolomeya-i-fundamentalizm-patriarha-kirilla-sushchestvennyye-protivorechiya-i-ugrozy-dlya-budushchego_n44224

Надійшла до редколегії 27.08.21

T. V. Havryliuk, d-r filosof. nauk, prof.

Национальная академия статистики, учета и аудита, Киев, Украина

АНТРОПОЛОГИЯ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХА ВАФОЛОМЕЯ I: ОТ "Я" К "МЫ"

Выявлено направление трансформаций антропологических представлений в богословии Вселенского Патриарха Варфоломея I. Исходя из центральной антропологической парадигмы православия, ключевой идеей которой является обожение человека путем внутреннего духовного совершенствования к высшему состоянию любви, Патриарх предлагает формирование нового типа современного православного человека, ключевым фактором которого будет достижение состояния любви путем осознания органического единства созданного Богом универсума. Ключевыми категориями новой антропологии возникают вопросы единства, диалога, экологического сознания, миротворчества и т. д. на почве рационального обоснования необходимости решения глубинных проблем современности. Следовательно, в антропологии наблюдается поворот от личностного пути спасения к "всеправославному", то есть формирование современного типа православной личности, которая преодолевает пределы собственного эгоцентризма, фундаментализма и т. д. через осознание органической ее причастности к миру в целом, ее активной жизненной позиции в решении экологических и социальных проблем, ее открытости к другому на основании любви.

Ключевые слова: Патриарх Варфоломей I, антропология, спасение, экология, экологическое сознание, диалог, любовь.

Tetiana Havryliuk, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.

National academy of statistics, accounting and auditing (NASAA), Kyiv, Ukraine

ANTHROPOLOGY OF THE ECUMENICAL I PATRIARCH: FROM "I" TO "WE"

Manifested the direction of transformation of anthropological ideas in the theology of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I. Based on the central anthropological paradigm of Orthodoxy, the key idea of which is the deification of man through inner spiritual improvement to the highest state of love, the Patriarch proposes forming of new type of modern Orthodox person, who achieves the state of love by realizing the organic unity of the God-created universe. The key categories of the new anthropology are issues of unity, dialogue, environmental awareness, peacekeeping, etc. on the basis of a rational justification for the need to solve the deep problems of our time. Thus, in anthropology there is a turn from the personal path of salvation to "pan-Orthodox", ie the formation of a modern type of Orthodox personality that overcomes its own egocentrism, fundamentalism, etc. through awareness of its organic involvement in the world as a whole, its active life position in solving environmental and social problems, its openness to another based on love.

Keywords: Patriarch Bartholomew I, anthropology, salvation, ecology, ecological consciousness, dialogue, love.

UDC 271.2 (477)

DOI: 10.17721/sophia.2021.18.3

Andrii Kobetiak, PhD of Philosophical Sciences, Doctoral Stud.
Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine
ORCID: 0000-0001-6899-0571
e-mail: kobetiak@meta.ua

PROSPECTS OF CONSTITUTION OF THE UKRAINIAN LOCAL CHURCH

The article analyzes the process of formation of the newly created Local Ukrainian Church at the present stage. Ukrainian church life is a dynamic process. The church is constantly moving forward and must respond to societal requests and problems. It is determined that the institutional design of the Orthodox Church of Ukraine takes place in a multi-religious environment. Therefore, the article predicts that today in Ukraine, there is no reason to talk about the United Church in the future. It has been established that the proclamation of the independence of the Ukrainian Church took place as a significant event of the last decade on a church-wide scale. Today, the Orthodox Church of Ukraine is on the path of universal recognition.

The study found that over the past century, two diametrical concepts of understanding the structure of Ecumenical Orthodoxy have been formed. In particular, Fanar insisted and continues to insist on his own primacy and special status in the world church, and the reason for this is the canons of the Ecumenical Councils and the age-long tradition of Christianity of the Eastern rite. Instead, the Russian Orthodox Church declares the existence of Local Churches in the general system of Orthodoxy as a certain confederation of independent and fully autonomous entities. It has been proved that the future recognition of the newly formed Ukrainian Church by other Local Churches depends on the acceptance of the position of a certain party.

It is determined within this study that the Ukrainian church issue is a kind of watershed in terms of the main controversial issues that have troubled the Ecumenical Church in recent centuries. Therefore, it has been proved that the settlement of the Ukrainian question is of great importance not only for the Orthodox believers of Ukraine, but also for the whole Orthodoxy. This sets a precedent for the currently unrecognized churches of Macedonia and Montenegro.

The article claims that none of the Local Churches emerged in an independent status completely painlessly. Most countries that have received autocephaly in our time have been waiting for decades for world recognition of their own church. Therefore, the recognition of the Orthodox Church of Ukraine by only a part of the Local Churches is a natural process. It is established that autocephaly in modern conditions of society development and hybrid war is a vital condition for the country's survival.

It has been studied that in modern conditions the Kyiv Church has received a great credit of trust in the eyes of the Ecumenical Patriarch. Today it is necessary to unite for the future recognition of the Ukrainian status by other Local Churches. The consolidated Kyiv metropolitanate may become the largest national Orthodox church in the world, which will significantly change the balance in the structure of the Universal Orthodoxy.

Keywords: Ukrainian Church, autocephaly, metropolitan, religion, local council, society, interfaith relations.

Today, the religious sphere occupies one of the leading places in the life of the modern society. Even in a secularized society, most sociological studies confirm the high degree of trust of the population in the church and religious institutions. As for Ukraine, our people have always had a high level of religiosity, therefore religious issues are especially close and important to most its citizens. Nowadays, the religious situation is such that Orthodoxy, which is the dominant religion in the country, is divided into two main jurisdictions. The Ukrainian Orthodox Church, which is subordinate to the Moscow Patriarchate, and the Orthodox Church of Ukraine, which in early 2019 received a Tomos on autocephaly.

2021 marks the 30th anniversary of the independent Ukrainian state. In its modern history, Ukraine has never managed to maintain its statehood for so long. This is a certain age that allows to draw certain conclusions, summarize certain achievements, analyze the history, as well as predict short-term and long-term prospects. One of the most important achievements since independence is undoubtedly the acquisition of autocephalous status by the Ukrainian Church. Historically, this event has taken place quite recently, but it is crucial for the formation of a new Ukrainian civil society, the strengthening of the foundation of independence, and it is a key issue for national security. In addition, the autocephalous status of the church clearly contributes to the growth of Ukraine's authority in the international arena.

The 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 led to some thorough theological discussions. Today, only some of the Local Churches have recognized this act as a legitimate one. Moreover, the urgency 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 OC).

The relevance of the studied problem today is caused by a significant public resonance of the covered issue. Moreover, the issue of the Ukrainian Church touches on a number of problems of the Universal Orthodoxy and relations between the Local Churches, which have been troubling the church for the last century and do not have the prospect of an immediate solution. The constitution of the Ukrainian Church is directly related to the problems of the formation of a new autocephalous church; superiority in the diptych; bounds of the canonical territory; general jurisdiction and problems of the relationship between the mother church and the daughter church; Orthodox diaspora. So, the relevance of the topic for research is beyond doubt, because it is caused by significant Ukrainian and global interest in the issue of proclaiming a new Local Church, as well as a number of unresolved issues of Ecumenical Orthodoxy.

As for the scientific development of the topic, it is worth noting right away that this is a new topic for discussion at first glance. The Local Ukrainian Church was formed only in 2019, so there is no fundamental research regarding it. Most materials are presented in public speeches, statements, documents. However, the autocephalous movement in Ukraine is about a hundred years old. Domestic researchers were especially interested in the issue of the United Ukrainian Local Church after the proclamation of its independence in 1991.

On the one hand, there are hundreds of public statements, speeches and official letters from hierarchs and theologians from various Local Churches, but most of them has a polemical nature. On the other hand, public interest in the issue of the unity of Orthodox churches in the face of civilizational challenges has become much more active. Such a surge of interest in the problem of autocephaly is undoubtedly associated with the proclamation of 15 in the diptych of the autocephalous church, which is the Orthodox Church of Ukraine.

Especially valuable are the works of the researchers of Ukrainian church history and the canonical structure of the Orthodox Church I. Vlasovsky, O. Kyridon, O. Lototsy, Y. Mulyk-Lutsyk and others. Relevant today is the work of the famous fighter for the independence of the Ukrainian Church, Metropolitan Alexander (Drabinko) "Ukrainian Church: the path to autocephaly", in which the author in-depth reveals the way to implement various concepts of autocephaly of the Ukrainian Church in the twentieth century [11]. It is necessary to mention the work of V. Butynsky on the jurisdiction of Ukrainian Orthodoxy and the possibility of canonical formation of the Local Church [2] and M. Gergelyuk on the canonical and ecclesiological foundations of the autocephalous structure of churches in the Ecumenical Orthodoxy [4]. In general, the works of such philosophers, theologians and theologians as: D. Gorevoy, V. Yelensky, O. Sagan, L. Filipovych, Y. Chornomorets and others are devoted to the religious analysis of the processes of obtaining autocephaly. Of importance for this study are the work of A. Aristova on ways to resolve religious conflicts, as well as P. Saukha on religious experience and the phenomenology of religion.

The purpose of the article is to analyze the state and prospects of development of the Orthodox Church in Ukraine, its institutionalization and religious and ideological activities in Ukraine in modern historical conditions as well as in the nearest future.

Recognition of the newly created Local Orthodox Churches in the 20th century is a long process. Most of the countries that have received autocephaly already in present time have been waiting for the world recognition of their own church for decades. In addition, the canons of the church testify to the need for church independence after the state itself, the carrier of the religion, is proclaimed sovereign. In other words: an independent state should receive an independent church [9, p. 14].

The institutional formalization of the new Ukrainian Independent Church is taking place in a multi-confessional environment. Ukraine has never been a mono-confessional state, therefore, significant religious pluralism is inherent in Ukrainian society in the 21st century. This means that the OCU today is not the only Orthodox confession in Ukraine, and therefore believers will not visit its churches "out of despair and lack of alternatives." There must be healthy competition, and the OCU must show its best side. Confessional blurring, according to researchers, is the result of the transitional state of society, which manifests itself in the crisis of the traditional mechanism of reproduction of religious identity, destruction of value orientations, the presence of pluralism in society and predetermines the polyvariety of self-identifications [1, p. 832].

During the late XX – early XXI centuries, there became to be an expressive tendency towards the transformation of Orthodoxy from a single Cathedral Church, united in religion and service to Christ, to an agglomeration of individual Local churches, which prioritize the realization of their own interests, and often the political interests of states with which they are connected. At the same time, the controversy around the nature of faith or the application of church canons become only a means of realizing quite earthly, material interests.

Regarding the participation of the Ukrainian state in this important process, the scientists emphasize: "The state does not stand completely aside from the process of constituting the Local Orthodox Church in Ukraine, because in this case it is about its future".

The first step towards autocephalous status was the official appeal of the Verkhovna Rada of Ukraine to the Ecumenical Patriarch on June 16, 2016, which was accepted

for consideration by the Synod of the Patriarchate of Constantinople, and a commission was created to study it. The representative of the Ecumenical Patriarch, Archbishop Job (Getcha), who was present at the celebration of the Baptism of Rus in Kyiv on July 28, 2016, noted that the appeal of the Verkhovna Rada to his Primate was completely legitimate, and the Patriarchate of Constantinople is the Mother Church for the Kyiv Church, and it will actively seek ways to restore the unity of the Ukrainian Orthodox people [6, p. 850].

Thus, the Ukrainian Church is not only gaining independence from the Moscow Patriarchate, but will also receive recognition by other churches, taking its place in the diptych – the list of Orthodox autocephalous and autonomous churches. However, religious scholars, while examining interfaith relations in the socio-political situation in Ukraine, draw attention to the presence of dangers / risks associated with the religious sphere, which means, the threat of conflicts is quite high [15, p. 58].

The creation and recognition of the autocephalous Orthodox Church of Ukraine is natural, because it meets the apostolic rules by which the church lives. They provide for the right of every nation with its own state "to have its own first bishop." In addition, according to the canons, there should not be several parallel church organizations in one territory. So, the unification overcomes the church schism of Orthodoxy in Ukraine.

Today the fate of the Kyiv metropolitanate seems to have been decided, autocephaly has been proclaimed. Although there is a fact, so far only four out of fifteen Local Churches have officially recognized the Orthodox Church of Ukraine and its Primate with the election. Currently, this issue is difficult and there is no immediate solution. On the one hand, we can cite the statement of the professor of the University of Thessaloniki A. Vavuskos that the granting of autocephaly by the Ecumenical Patriarch does not require ratification due to historical precedent and custom, which is equated to the norms of canon law [3]. That is, there is a Tomos and we do not need anything else. We will develop our own Church and we do not need any external contacts and no one's recognition. On the other hand, Constantinople's one-man decision on Ukrainian autocephaly caused outrage among the world Orthodox community, and some churches, such as the ROC of October 15, 2018 [7] and the Serbian OC of February 28, 2019, cut off the Eucharistic communion with Fanar at all. A great church schism is brewing, and there are no prospects for its solution in the near future, except for the meeting of the Primates. The long-standing problem of confrontation between two powerful church structures arises once again. Constantinople itself, like the newly elected Metropolitan Epiphanius and Honorary Patriarch Filaret, have repeatedly declared insane pressure on the Local Churches and opposition to a positive solution of the Ukrainian church issue by the ROC [5].

An important issue today remains the further recognition of the OCU by other Local Churches. The history of the Ecumenical Church does not provide any specific answer as to the very procedure of such recognition. Various Local Churches have historically received autocephalous status in different ways, but no one has yet ratified a single mechanism for universal recognition of the new autocephalous unit. Therefore, it is worth referring to the experience of the Balkan churches, which received independent status in the XIX–XX centuries. In particular, we are talking about such Orthodox churches: Greek (1850), Serbian (1879), Romanian (1885), Polish (1924), Albanian (1937), Bulgarian (1945), as well as the OC of the Czech lands and Slovakia (1988). Their recognition has several features in common. In particular, they all emerged as a result of the formation and acquisition of independent status of their states. In

addition, a certain period of time elapsed between the granting of the Tomos and the universal recognition. Moreover, all these territories were considered the canonical territory of the Patriarchate of Constantinople. Therefore, the Ecumenical hierarchy provided the Tomos of autocephaly, and sent the corresponding letters to the hierarchs of other Local Churches with a message about the new autocephalous church [14, p. 39]. No other additional procedure was foreseen for Local Churches. Gradually, all Local Churches included the name of the Primate of the new autocephaly in the general diptych. There were no objections to the historical right of Constantinople to grant Tomoses. This logic of events absolutely corresponds to the 34th Apostolic Rule and the real political situation when a number of independent states were formed. If we look at those documents that were adopted by the Ecumenical Church on Ukrainian autocephaly, it becomes obvious that Fanar revoked the deed of transfer of the Kyivan metropolitanate in 1686 (more precisely, the right to enthrone the Kyivan metropolitan). As a result, the Kyiv metropolitanate officially returned to direct subordination to the Ecumenical Patriarch. He gave his metropolis a new status. The question about the need for its further ratification arises. It has not been yet established that any other Local Church should approve or agree with the decisions of Constantinople. So, if we take into account the abolition of the letter of reassignment of the Kyiv Metropolitanate in 1686, it looks like a purely internal question of the mother church and the daughter church. So, Ecumenical Patriarch Bartholomew abandoned the Pan-Orthodox discussion of the autocephaly of the Ukrainian Church. He justified this with practical expediency – because four Autocephalous Churches refused to participate in the All-Orthodox Council, so Constantinople decided to refrain from such meetings, as members of the meeting "will agree only that they do not agree with each other" [10].

A weighty argument that the Russian side brings in the issue of recognizing the OCU is the joint Eucharist. Of course, this is a serious factor in additional recognition, but it is not decisive and fundamental. Now the OCU may not have a full pan-Orthodox Eucharist, but this issue is not a key for its identity. One way or another, all Local Churches are involved through the Ecumenical Church with the OCU, therefore the official joint ministry is a matter of the near future [14, p. 43]. In addition, the hierarchs of different Local Churches, for example, the Czech bishop had a joint service with the bishops of the OCU, which indicates the future recognition of the OCU.

In general, the rupture of the Eucharist is a new phenomenon in the Ecumenical Church, which arose in the twentieth century. The "author" of such an action was the Moscow Patriarchate, which for the first time made such a dissolution with the clergy of the newly proclaimed Polish Orthodox Church. Later, it was the same Moscow Patriarchate who broke the Eucharist with Constantinople, due to the Estonian church crisis. In fact, the Eucharist break is a statement of the fact that there are certain differences of opinion on specific church-administrative issues. Since the emergence of such a phenomenon is relatively new, and belongs exclusively to the Moscow Patriarchate, it should not be considered a generally ecclesiastical and universally binding norm.

At the same time, in order to be a full-fledged Local Church, according to the modern world-renowned theologian I. Zizioulas, a full-fledged Eucharist must take place with all the churches. It is not enough to be Local, ie to be located in a specific area, it is necessary to be in full communication, otherwise there is a phenomenon of "imperfection of the church" [8, p. 495].

Thus, the problem of the Eucharist now remains open. Certainly, the Ukrainian church should seek to maximize recognition, and therefore the maximum communion with representatives of other churches. For a long time, the UOC-KP and the UAOC were in isolation, did not visit world shrines, and did not perform joint services with the hierarchs of other churches. This leaves not only an ecclesiological but also a purely moral imprint.

In addition to the ideas of state-strategic importance and serious influence on the formation of independent consciousness of our compatriots, the proclamation of the status of autocephaly of the Ukrainian church has another, perhaps the most important task – to cure the schism [11, p. 20]. Millions of Ukrainian believers, thousands of priests were out of communication with the world Orthodoxy. They could not freely attend and participate in services in shrines of world importance (such as Holy Land, Athos). Many of them felt somewhat inferior. The schism always divides. There are divided, as well as hostile, families, friends, work teams. One of the tasks of the new church is to unite and reconcile everyone.

There is one more unresolved problem, which is a certain analogy between the proclamation of the OCU and other Local Churches. On the one hand, we have a different case than, for example, the Albanian and Greek churches, which in the corresponding historical period have self-proclaimed themselves independent of the Constantinople Mother Church. OCU is not self-proclaimed. It was officially recognized by the Ecumenical Patriarchate. That is, officially, the Tomos has been signed. But, on the other hand, there was no such total internal disunity in the Albanian church and, especially, the Church of Greece. For many years, the Ecumenical Patriarch has repeatedly stated the need for consolidation of the Ukrainian Orthodox Church under one omophorion. For this, it was necessary to find a common language for all three Ukrainian jurisdictions. There is no such thing today. Only about 5 % of the total number of parishes transferred from the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate.

The granting of autocephaly to the Ukrainian Church is not the competence of the Pan-Orthodox Council, but primarily of the Patriarchate of Constantinople as the Mother Church of the Kyiv Church. The procedure for proclaiming autocephaly was not approved either – due to the lack of agreement between the hierarchs at the stage of preparation of the document. The Moscow Patriarchate played a significant role in this blocking process, because it is he who feels the main threat of losing its jurisdiction over the Ukrainian Orthodox. At the same time, the Ukrainian question caused some serious discussions on the sidelines of the Council [6, p. 851].

Over its two thousand year history, the Orthodox Church has repeatedly faced the problem of "the returning of heretics to the bosom of the church." This is exactly the question the young Ukrainian Independent Church is facing today. Opponents of granting the Tomos to Ukraine call one of the key arguments to be the "non-canonical" activities of Patriarch Filaret while he was under anathema and a church ban. Therefore, he could not perform the ordinances of the priesthood. That is, all the bishops of the UOC-KP at that time, and now the OCU in one way or another, have "gaps" in the ordination, because in the vast majority of cases this sacrament was headed by Filaret. That is, even after the recognition of the autocephalous status of the Ukrainian Church, opponents of autocephaly consider its clergy uncanonical, because the traditional requirements have not been met. The situation is similar with the head of the OCU, Metropolitan Epiphanius, who was ordained in 2009 by Filaret. Therefore, it is necessary to pay attention to the historical prece-

dents of the sacrament of ordination in difficult situations for the final leveling of the arguments of opponents of ukrainian autocephaly. Some bright examples of such ordinations at different times were, as follows:

1. Arians ordained St. Cyril of Jerusalem to the rank of bishop. After his return to traditional Orthodoxy, he was left in the episcopal rank, as well as all those whom he ordained by himself. No re-consecrations took place.

2. All those who accepted the decision of the Council of Chalcedon, but had previously been ordained by the Eutychian heretic Peter (Monga), were left at the appropriate levels of the priesthood without additional sacraments.

3. The Reverend Sava the Consecrated testifies that after the late Patriarch Elijah of Jerusalem, John, a Severian heretic, was elected as patriarch. However, he repented of his heresy and remained a legitimate patriarch without re-ordination.

4. The Church of Bulgaria was in a schism for almost 75 years, however, after reconciliation with the Ecumenical Church, all the clergy remained at the appropriate levels of the priesthood [14, p. 19].

So, from the history of the development of Ecumenical Orthodoxy, we see numerous cases of ecclesiastical oeconomy in relation to various heresies and their representatives. In the case of the formation of the Ukrainian Church, as a result of the recognition of Filaret's anathema as invalid, all questions regarding the ordination of hierarchs and the head of the OCU should not arise. In any case, they, according to church indulgence, can be taken into the bosom of the church in current titles, especially when the Ecumenical Patriarch took responsibility for the annulment of the anathemas on the first hierarchs of the UOC-KP and UAOC.

The issue of the "canonical" hierarchy, which has legal ordination, is indeed fundamental to the Orthodox Church. In contrast to the Protestant streams, which admit "mystical unity with the Ecumenical and Synodic Church," that is, those who believe, who follow some general rules from the outside, can be saved, Orthodoxy is quite dogmatical. Not everyone who follows the rules is a member of the Orthodox Church. A legitimate episcopate is required. Another thing is belonging to a certain patriarchate or one's own autocephalous status. In fact, it is possible not to have a direct connection with another Local Church, but it is necessary to preserve the apostolic heritage [2, p. 93].

Modern domestic researchers in the field of religious studies unequivocally agree on the need to establish a new Local Independent Church. Indeed, this is a matter of national importance. In particular, the leading specialist of domestic science L. Filipovich believes: "Now our society is just beginning to realize the need for locality. It is impossible to drive everyone into one institution by decree and force them to pray in same word, in same language, to read same texts. It is important that this be an initiative both from above and from below – from ordinary believers..." [16, p. 21].

A similar opinion is expressed by a well-known researcher of Orthodoxy, head of the Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy O. Sagan, who notes: "... the problem of constituting the Ukrainian Local OC has ceased to be a an average issue and has become a desirable path for the evolution of Orthodoxy in Ukraine. Here we are talking about a vital condition for the country's survival. The most important component of such liberation is the constitution of the Ukrainian Local Orthodox Church" [13, p. 189].

Today, Ecumenical Orthodoxy has reached a dead end in a certain way. Each of the Local Churches is closed in its own environment. Common questions and concerns are being ignored. The general crisis of the Ecumenical Church

was shown by the Great Council of Crete. It should be noted that the Ukrainian autocephaly did not create problems, but, on the contrary, showed the existing misconceptions, which were remained hidden before.

First, the Russian Orthodox Church will lose its numerical advantage in parishes and believers, which will make further attempts to implement the theory of "Moscow is the Third Rome" and its modern manifestation – the doctrine of "Russian world" impossible. Thus, the spiritual crisis of Russian Orthodoxy will not turn into an all-Orthodox crisis, the way will be opened to a conciliar approach to resolving this crisis.

Second, it will pave the way for the healing of divisions and conflicts within Ukrainian Orthodoxy, and since Ukraine is one of the largest countries in terms of the number of believers, then the harmonization of relations between the Orthodox will have a positive effect on the pan-Orthodox level.

Third, millions of Ukrainian Orthodox believers will receive an official vote in the Ecumenical Orthodoxy (in the case of full universal recognition of the OCU).

Fourth, there will be a wider opportunity for spiritual and intellectual exchange between the Ukrainian Church and other Local Churches.

So, the settlement of the Ukrainian question is of great importance not only for the Orthodox believers in Ukraine, but for the whole of Orthodoxy as well. Despite the fact that the Ukrainian believers were not directly represented at the Cretan Council, and the issue of the recognition of the Ukrainian Local Orthodox Church and the unification of Ukrainian Orthodoxy was not officially considered there, this Council became an important step towards the resolving of the Ukrainian question.

The proclamation of Tomos and a worldwide recognition, the Eucharist at the universal level, and many other common things of an ecclesiological and theological nature are indeed extremely important. This is one of the priority vectors of the work of the Primate, the department of external relations of the church and the episcopate in general. However, one of the basic directions should be the promotion of OCU within the country. Enlightenment is what traditional churches, and Orthodoxy in particular, lacks in principle. There is almost no positive information about any church accomplishments and achievements. In particular, data from sociological opinion polls show that Ukrainians received the most information about Tomos from the media – 29.7 %. Only 5.2 % of the population of Ukraine have read and do know the content of the Tomos, another 8.2 % learned about it in their religious community. At the same time, each one in four does not read and does not know the content of the document, another quarter is not interested at all [12, p. 11].

Summing up, we note the following features of the formation and development of the new Ukrainian Church. First, the institutionalization of the OCU takes place in a multi-confessional environment. The multi-confessional situation in Ukraine is a historically formed phenomenon of Ukrainian society. Therefore, today in Ukraine, there is no reason to talk about the United Church in the future. The Ukrainian autocephalous church will develop in its own way, and only from its positive development and active missionary activity, one can expect a positive dynamics of an increase in the quantitative indicator. In no way can parish conversions take place through violence or state influence, as this contradicts the Ukrainian mentality and the centuries-old freedom-loving tradition of Ukrainians. It is important that this is not artificial, since the level of manifested religiosity is growing, and the number of practicing believers, on the contrary, is decreasing.

Secondly, the Ukrainian question is a kind of watershed in terms of the main controversial issues that have troubled the Ecumenical Church in recent centuries. It should be noted that the creation of an independent Ukrainian church is an important and necessary not only for the harmonization of the spiritual life of the Orthodox in Ukraine, but also for Ecumenical Orthodoxy in general. This will help solve a number of important issues and balance the distribution of influence in the Orthodox world.

An important issue today remains the continued recognition of the OCU by other Local Churches. The history of the Ecumenical Church does not provide any specific answer as to the very procedure of such recognition. Different Local Churches have historically received autocephalous status in different ways, but no one has ratified a single mechanism for universal recognition of a new autocephalous unit.

The new Ukrainian Church is finally becoming Orthodox in its essence and pro-Ukrainian in its inner content. The main thing is that in the new church organization there should be more Christian and the church proper, while less nationalistic and hostile to dissidents. Tolerance is the only path to reconciliation and unification. Guarantee of peace in the present situation – popular Orthodoxy, an open one. For this, the hierarchy must forget about its leading ambitions and serve the Ukrainian people. The newly proclaimed and already independent Ukrainian Church has significant potential. This is a historical challenge: will it be able to unite society, will it be attractive to young people, will internal hierarchical strife and the "struggle for spheres of influence" that have not allowed us to be united and independent for centuries recede into the background?

References

1. Boreyko YU. Pravoslavna identychnist' u suchasnomu ukraïns'komu suspil'stvi // Pravoslav'ya v Ukraïni : Zbirnyk materialiv VI Mizhnarodnoyi naukovoï konferentsiyi prysvyachenoyi 1000-littu dukhovnykh zv'yazkiv Ukraïny z Afonom (1016–2016) ta 25-littu Pomisnoho Soboru Ukraïns'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy (1–3 lystopada 1991 r.). 2016. [Vyp. VI]. S. 831–837.
2. Butyn's'kyi V. Yurysdyktsiynny status ukraïns'koho pravoslav'ya i perspektyvy kanonichnoho oformlennya pomisnoyi tserkvy: relihiyeznavchi ta ekleziolohichni refleksiyi (1991–2013 rr.) : Dys. na zdobuttia nauk. stu-

penya kand. filosof. nauk. – spetsial'nist' – 09.00.11 – relihiyeznavstvo. Chernivtsi, 2014. 203 s.

3. Vavuskos A. Dolzhny ly Tomosy ob avtokefaliyakh, vydannye Vselenskym Patryarkhatom, ratyfyt'syrovat'sya pomestnymy tserkvamy? / per. Y. Bey. URL: <https://cerkvarium.org/ru/publikatsii/monitoring-smi/dolzhy-li-tomosy-ob-avtokefaliyakh-tydannya-vselenskim-patriarkhatom-ratifikirovat'sya-pomestnymi-tserkvami.html>.

4. Herheliuk M. Kanonichni ta ekleziolohichni zasady avtokefaliynoho ustroyu tserkov u strukturi Vselens'koho pravoslav'ya: istorychnyy kontekst : Dys. na zdobuttia nauk. stupenya kand. istor. nauk. – spetsial'nist' – 09.00.11 – relihiyeznavstvo. Chernivtsi, 2014. 199 s.

5. Epifaniy (Dumenko), mytropolyt. RPTS v Ukraïni ye ostannim forpostom Putina // Radio Svoboda. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2632568-rpc-v-ukraini-e-ostannim-forpostom-putina-epifaniy.html>.

6. Yeryemyeyev O. Svyatyy i velykyy Sobor Pravoslavnoyi Tserkvy ta problema stanovlennya Ukraïns'koyi Pomisnoyi Pravoslavnoyi Tserkvy // Pravoslav'ya v Ukraïni : Zbirnyk materialiv VI Mizhnarodnoyi naukovoï konferentsiyi prysvyachenoyi 1000-littu dukhovnykh zv'yazkiv Ukraïny z Afonom (1016–2016) ta 25-littu Pomisnoho Soboru Ukraïns'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy (1–3 lystopada 1991 r.). 2016. [Vyp. VI]. S. 845–853.

7. Zhurnaly zasedanyy Svyashchennoho Synoda RPTS // Zhurnal № 71. 15 oktyabrya. 2019. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283687.html>.

8. Zyzylas Y. Samoponymanye pravoslavnykh y ykh uchaste v èkumenicheskom dvizhenii: mezhpriavoslavnaya konsul'tatsiya ob otnosheniyi ko Vsemirnomu Sovetu Tserkvy Shmbezy (Shveitsariya, 19–24 yunya 1995 h.) // Pravoslav'ye v èkumenizme. 2005. S. 495.

9. Kalach D. Mizhyurysdyktsiynny dialoh u pravoslavnomu seredovyschi // Sofiya. Humanitarno-relihiyeznavchyy visnyk. № 2(11). 2018. S. 13–17.

10. Naukovtsi obhruntuvaly, shcho rishennya Vselens'koho patriarkhatu ne potrebuyut' zatverdzhennya. URL: <https://tva.ua/2019/03/11/naukovtsi-obhruntuvaly-shcho-rishennya-vselenskoho-patriarkhatu-ne-potrebuyut-zatverdzhennya>.

11. Oleksandr (Drabynko), mytropolyt. Ukraïns'ka Tserkva: shlyakh do avtokefaliyi. Do dyskusiï navkolo kanonichnoho statusu, bohosluzhbovoyi movy ta istoriyi Ukraïns'koyi Tserkvy. K. : Fond pam'yati Blazhennishoho Mytropolyta Volodymyra, DUKH I LITERA, 2018. 684 s.

12. Osoblyvosti relihiynoho i tserkovno-relihiynoho samovyznachennya hromadyan Ukraïny: tendentsiyi 2000–2020rr. (Informatsiyni materialy) Razumkov centre. K., 2020. 110 s.

13. Sahan O. N. Suspil'nyy zapyt na Pomisnu Tserkvu: problemy, perspektyvy realizatsiyi // Pravoslav'ya v Ukraïni: Zbirnyk materialiv V Mizhnarodnoyi naukovoï konferentsiyi. – K.: [Kyiv's'ka pravoslavna bohoslavs'ka akademiya], 2015. CH. 1. S. 181–189.

14. Sahan O. Usya pravda pro ukraïns'ke tserkovne pytannya. K., 2021. 48 s.

15. Fylypovych L., Tytarenko V. Problemni aspekty mizhkonfesiynnykh ta derzhavnokonfesiynnykh vidnosyn u suchasniy suspil'no-politychnyy sytuatsiyi v Ukraïni // Relihiyna svoboda. № 24. 2020. S. 55–64.

16. Fylypovych L. "V Ukraïni relihiyne bahatomanittya sformovalo kul'turu povahy do inshoho. Den' No 161–162, p'yatnytsya-subota 9–10 veresnya 2016 r. S. 20–21.

Надійшла до редколегії 11.08.21

А. Р. Кобетяк, канд. філос. наук, докторант

Державний університет "Житомирська політехніка", Житомир, Україна

ПЕРСПЕКТИВИ КОНСТИТУЦІОНУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ

Проаналізовано процес становлення новоутвореної Помісної української церкви на сучасному етапі. Визначено, що інституційне оформлення ПЦУ відбувається в умовах поліконфесійності, тому прогнозується, що сьогодні в Україні немає підстав говорити про Єдину церкву у майбутньому.

У дослідженні визначено, що українське церковне питання проходить своєрідним вододілом у розрізі основних спірних питань, що турбували Вселенську церкву останні століття. Доведено, що врегулювання українського питання має велике значення не лише для православних вірян України, але і для всього православ'я. Встановлено, що автокефалія в сучасних умовах розвитку суспільства та гібридної війни є життєво необхідною умовою виживання країни. Консолідована Київська митрополія може стати найбільшою національною православною церквою світу, що значно змінить баланс у структурі Вселенського православ'я.

Ключові слова: Українська церква, автокефалія, митрополит, релігія, помісний собор, суспільство, міжконфесійні відносини.

А. Р. Кобетяк, канд. филос. наук, докторант

Государственный университет "Житомирская политехника", Житомир, Украина

ПЕРСПЕКТИВЫ КОНСТИТУЦИОНИРОВАНИЯ УКРАИНСКОЙ ПОМЕСТНОЙ ЦЕРКВИ

Проанализирован процесс становления Поместной украинской церкви на современном этапе. Определено, что институциональное оформление ПЦУ происходит в условиях поликонфессиональности, поэтому прогнозируется, что сегодня в Украине нет оснований говорить о Единой церкви в будущем.

В исследовании определено, что украинский церковный вопрос проходит своеобразным водоразделом в разрезе основных спорных вопросов, которые беспокоили Вселенскую церковь последние столетия. Доказано, что урегулирование украинского вопроса имеет большое значение не только для православных верующих Украины, но и для всего православия. Установлено, что автокефалия в современных условиях развития общества и гибридной войны является жизненно необходимым условием выживания страны. Консолидированная Киевская митрополия может стать крупнейшей национальной православной церковью мира, что значительно изменит баланс в структуре Вселенского православия.

Ключевые слова: Украинская церковь, автокефалия, митрополит, религия, поместный собор, общество, межконфессиональные отношения.

УДК 260.1:261.6
DOI: 10.17721/sophia.2021.18.4

А. В. Коваленко, канд. мед. наук, канд. богослов. наук
Запоріжжя, Україна
ORCID: 0000-0001-7236-467X
e-mail: arhierey.zp@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ В РАННЬОХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРІОД

Присвячено аналізу ключових аспектів формування Церкви в період раннього християнства. Показано еволюцію змістовного наповнення слова "церква" від давньогрецького його розуміння як народного зібрання до християнського розуміння як Тіла Христового. Доводиться, що організаційна структура Церкви формувалась під дією історичних, соціальних, політичних та економічних чинників. Показується, що ранньохристиянська Церква формувалась в умовах жорстких зовнішніх та запеклих внутрішніх суперечок. Уже в період раннього християнства Церква здійснює поворот від самоізоляції до комунікації із соціумом, а християнські онтологічні уявлення знаходять своє втілення в різних сферах буття – соціальному, політичному, економічному тощо. Важливу роль відіграв ранній період становлення Церкви в антропологічному аспекті. Християнські антропологічні уявлення формували нові змісти суспільної свідомості, новий тип людини, в якій поєднується божественне та земне, вічне та тлінне і дух якої виходить далеко за горизонти всіх можливих філософських чи світоглядних уявлень. Розуміння людини як образу та подоби Бога слугувало утвердженню гідності людини та нових морально-етичних орієнтирів в усіх сферах її буття.

Ключові слова: ранньозавітна Церква, народне зібрання, Церква, образ і подоба Бога, цезаропапизм, папізм.

Постановка проблеми. В історії західної цивілізації раннє християнство займає особливе місце. Зародившись як одна з течій іудаїзму, воно вийшло за межі обмеження національними кордонами і за 300 років перетворилось на державну релігію Римської імперії та стало потужним чинником формування не лише релігійного, але і соціокультурного образу середньовіччя. Поставивши крапку в античному космоцентризмі, християнство водночас трансформувало у своєму вченні чисельні взірці античної культурної та філософської традиції та сформувало новий духовний та соціокультурний образ і сучасного світу. Метою статті є прослідкувати взаємозв'язок філософських, релігійних, соціальних, політичних та економічних чинників у процесі формування християнства, еволюції його розуміння як Церкви, Тіла Христового в перші століття його історії. Відповідно до ступеня впливу та ролі, які відіграло раннє християнство в період його становлення, дослідження цього періоду не втрачає актуальності й до сьогодні.

Виклад основного матеріалу. Розвиток Церкви у післяновозавітний період набув чимало зовнішніх імпульсів, серед яких, безумовно, були і політичні, економічні та соціокультурні чинники. Однак сокровенним ядром Церкви в богословському її осмисленні, не будемо про це забувати, як її буття, так і її розвитку, є Христос, як сказано у Одкровенні (21: 2–3): "І я, Іоан, побачив святе місто Єрусалим, новий, що сходить від Бога з неба, приготований, як наречена, прикрашена для чоловіка свого. І почув я гучний голос з неба, який говорив: ось, скинія Бога з людьми, і Він буде жити з ними; вони будуть Його народом, і Сам Бог з ними буде Богом їхнім". Церква, створена на небесах та керується Духом Святим тут на землі (Еф. 2:2). І тут її гонитва, становлення, піднесення та падіння є необхідною умовою Промислу Господнього щодо її людської складової, яка ніколи не була та не є досконалою та потребує кропіткої духовної роботи, як тому вчить і апостол Петро: "І самі, немов те каміння живе, будуйтеся в дім духовий, на священство святе, щоб приносити жертви духовні, приємні для Бога через Ісуса Христа" (1 Петра 2:5). Отже, врахування та розкриття політичних, економічних, соціокультурних умов становлення Церкви богословами розглядається виключно в контексті Промислу Господнього щодо духовного її життя та жодним чином не в контексті уявлень про те, що Церква, підлягаючи соціальним впливам, є лише одним із соціальних організацій, тісно впли-

вних в історичний перебіг розвитку людського суспільства.

Наповнення новим змістом парадигмального ядра давньогрецького слова "ἐκκλησία" (народне зібрання) в християнське його розуміння (церква) відбувалася поступово. Лише народившись, новозавітна Церква відчувала на собі руйнівні впливи як зовнішнього, так і внутрішнього характеру. Переслідування християн протягом перших століть супроводжувались нерідко великою жорстокістю та ставленням до них, як до шкідливого зібрання людей. Таким чином, у суспільній свідомості ця ἐκκλησία (народне зібрання) являла собою таємні збори людей, які виступали проти існуючого ладу, відмовлялися святкувати традиційні народні свята, піддавали критиці традиції, займалися магією тощо [2; 5; 10]. Відповідно до такого народного розуміння новонародженої релігії, християни звинувачувались у всіх бідах, про що читаємо в численних історичних текстах. Зокрема, Тертуліан зауважує: "Якщо Тибр увійшов у стіни, якщо Ніл не розлився на полях, якщо небо не дало дощу, якщо відбувся землетрус, якщо трапився голод чи епідемія; то зразу ж кричать: християн до левів" [18]. Попри таке неоднозначне ставлення населення до християн, офіційна державна політика щодо них була на початку доволі поміркованою і в контексті покарання зводилась до примусу зректися віри. Водночас після рескрипту Траяна запровадились більш жорстокі заходи, відповідно до яких християн, які зречуться своєї віри, потрібно було відпустити, інших, які не зрікались, – піддавали жорстоким катуванням та смерті. В часи правління Марка Аврелія християн, які були римськими громадянами піддавали страті від меча, інших – звірями.

Означене ставлення до християнських громад унаочнює існуючу за всіх часів та народів парадоксальність сприйняття дійсності суспільною свідомістю, характерною рисою якої є домінування загальноприйнятих уявлень та переконань над фактами, які відповідають дійсності, але не "вписуються", мовою Томаса Куна, в домінуючу парадигму. З перших кроків існування християнська спільнота базувала своє життя на основоположних принципах вчення Христа. Зокрема, характерними її рисами були турбота та співчуття до бідних і безправних, ображених, ув'язнених, голодних, струджених і обтяжених. Вчення громади було суголосне Христу як у його любові до ближніх, так і в безкомпромісному засудженні неправди, байдужості, пригноблення. Безумовно, це формувало нову "внутрішню" людину, яка була не

відома античній ментальності, загубленій у вирі різноманітних філософських вчень, які, хоча і піднялись до усвідомлення плинності людського життя, але, не маючи уявлень про остаточну істинну мету існування людини, не могли запропонувати нової антропології і лише балансували між розумінням щастя Епікуром, яке, на його думку, можливе лише за умови отримання насолоди від життя шляхом зречення будь-яких притаманних людині страхів та закликів кінків до зречення від усього матеріального "в ім'я" мінімалізму. Таким чином, у перших християнських громадах пропонувалась відповідь на запити людського духу щодо сенсу життя людини та її сутності, які були притаманні суспільній свідомості того періоду. Можемо сміливо стверджувати, що нове розуміння людини як духовної істоти було на часі в тогочасному суспільстві. Але утвердження нової парадигми було можливе лише в християнській спільноті, яка мала силу Духа Святого, на відміну від інших світоглядних концепцій, на практичне утвердження християнських істин у житті кожної людини, що і наражало християн на небезпеку та на жорстоке а, подекуди, і каторжне несприйняття.

Попри зовнішні випробування на міцність віри, ново-завітна Церква піддавалася і внутрішнім спокусам. Із першого послання Климента римського до коринфських християн дізнаємося, що із середини Церква руйнувалась внутрішніми чварами щодо церковного порядку. Винуватцями коринфських негараздів, згідно з текстом, "були деякі зухвалі і розумні люди", одна або дві особи, які збудили громаду і стали ватажками обурення і поділу. Їхньою моральною рисою є "гордість, звеличення мудрістю, яка блищала на словах, але була чужа до добрих справ". Правда вони разом з тим були або принаймні до них приєдналися "люди, що видавалися зовнішньою чистотою життя і особливо святістю поплоті, але вони не були пройняті правдивою любов'ю, яка діє зі смиренням і шукає загальної користі, а не своєї. Пишаючись своїми перевагами в розумінні і зовнішньою чистотою життя, вони через заздрощі та помилкове розуміння християнської свободи повстали проти певного порядку богослужіння і законно поставленої влади церковної. Склавши сильну партію, вони простягли свою зухвалість до того, що звели з церковних посад деяких шановних предстоятелів Церкви, поставлених самими апостолами або їхніми спадкоємцями" [15].

Попри означені внутрішні та зовнішні суперечливі фактори впливу, християнські громади міцнішали та збільшувались, що й зумовило необхідність формування певної організаційної структури. Це абсолютно законно, оскільки без "правильної налагодженої організації суспільства не може правильно та успішно розвиватись" [17]. Типове життя громад було таким, що кожен член її міг проповідувати, зцілювати, вчити. Основні правила проведення зібрань та богослужінь кристалізувались на ґрунті тогочасного строкатого релігійного середовища [1, с. 1–16]. Людей, які виконували культові обряди, називали пророками, а людей похилого віку – пресвітерами, до їхньої думки, за традицією, дослухалися і їх шанували. Виділялись також люди, які прислужували за спільною трапезою і їх називали дияконами. Життя перших християнських громад нагадувало велику родину, яка мала не лише спільні світоглядні уявлення та духовні цінності, але й спільне майно. Лише з часом та із збільшенням громад поступово необхідність у спільному майні зникає, але залишається спільна каса та виникає потреба у новій формі служіння – збереження спільної каси та казни. Людей, які їх зберігали, називали єпископами. Варто зауважити, що в період становлення організаційної структури християнських

громад найбільший авторитет та владу в них мали пресвітери, пророки та апостоли. Єпископи та пресвітери, згідно з чисельними прикладами з діянь апостолів, мали рівну повагу та рівне становище. Молода християнська церква функціонувала в умовах скоріше колективного управління, ніж одноосібного. Лише з кінця I ст. до середини II ст. формується нова ієрархічна структура, в якій головну роль починають відігравати пресвітери та єпископи і закріплюється уявлення про те, що авторитет їхній походить від апостолів [14].

З другої половини II ст. абсолютним авторитетом християнської громади стає єпископ, який обирається членами громади, в якій на той час уже почалися процеси розділення на клир (духівництво) та мирян [6]. Із самого початку критерієм вибору єпископа було його духовні, інтелектуальні та моральні якості. Зокрема, майже кожен із них відрізнявся чистотою християнського життя, був моральним авторитетом та сильним лідером, що допомагало їм спрямовувати паству до її справжнього джерела в умовах чисельних єретичних рухів. На означених якостях наголошували і апостоли, зокрема у 1 посланні до Тимофія читаємо: "Вірне це слово: коли хто єпископства хоче, доброго діла він прагне. А єпископ має бути бездоганний, муж однієї дружини, тверезий, невинний, чесний, гостинний до приходнів, здібний навчати, не п'яниця, не заводяка, але тихий, несварливий, не сріблолобець, щоб добре рядив власним домом, що має дітей у слухняності з повною чесністю, бо хто власним домом рядити не вміє, як він зможе пильнувати про Божу Церкву? Не новонавернений, щоб він не запишався, і не впав у ворожий осуд. Треба, щоб мав він і добре засвідчення від чужинців, щоб не впасти в догану та в сітку диявольську. Так само диякони мають бути поважні, не двомовці, не багато віддані вини, не соромнозахланні, такі, що мають таємницю віри при чистім сумлінні. Отже, і вони нехай будуть випробовуватись, а потому хай служать, якщо будуть бездоганні. (1 Тимофію 3:1–10). Із означеного можемо зробити висновок не лише про вимоги до людей, які покликані були до керівництва Церквою, але про загальне поступове формування нової "внутрішньої" людини. Слідом за формуванням відданості Христу, віри у Христа та віри Христу, формувалась у межах широкого загалу населення, а не лише освічених людей і людина шляхетна, докорінно відмінна від сучасників в її духовному та моральному вимірах.

У такий спосіб, відповідно до Промислу Господнього, в умовах нових соціально-культурних обставин, політичних чинників, певних стереотипів суспільної свідомості, внутрішніх процесів, відбувалось поступове становлення нової організаційної структури і давньогрецьке розуміння слова "ἐκκλησία" (народне зібрання) почало набувати новітніх рис християнського його розуміння як "нової форми людського співіснування, нового буття людини як в індивідуальному, так і в суспільному контексті, яке поєднує Небо та Землю, Бога та людей, та являє собою Боголюдський організм і є Церквою" [13]. У другій половині II ст. християнство із незалежних, а іноді і конкуруючих між собою громад, формується в широку мережу взаємопов'язаних церков на чолі з єпископами. Основною структурною одиницею нової релігійної мережі були громади, сконцентровані в містах. Сільська ментальність продовжувала тягнати до дохристиянських вірувань, тому малочисельні сільські громади підпорядковувались місту [12, с. 19]. Траплялись водночас приклади і ширших за місто територіальних впливів єпископів. Зокрема, як відомо, Ігнатія Антіохійського, який очолював церкву впродовж 40 років у складний період переслідування

християн, також йменували Сирійським, оскільки вплив його віри та діянь поширювався на всю Сирію.

Варто зауважити, що попри існування чисельних церковних громад формувалось і уявлення про Церкву як єдино істинну та святу, відповідно до вчення Господа Ісуса Христа: "щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я у Тобі, щоб одно були в Нас і вони, щоб увірував світ, що Мене Ти послав" (Івана 17:21). Та відповідно до апостола Павла, який вчив: "Одне тіло, один дух, як і були ви покликані в одній надії вашого покликання. Один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог і Отець усіх, що Він над усіма, і через усіх, і в усіх" (До Ефесян 4:4–6). Процес формування такого новітнього взірця єдності у вірі людей різних національностей, розділених державними кордонами, безумовно був складний, особливо враховуючи ту обставину, що християнська церква, в дійсності, ніколи не була гомогенним організмом. Сповідуючи одне вчення, утверджуючи віру в Єдиного Господа, ведучи суперечки про природу Ісуса Христа, християни вчилися усвідомлювати себе братами та сестрами, єдиною святою Церквою.

Описаний вище процес супроводжувався також соціальними та ідеологічними змінами. Важливу роль у соціальному контексті відігравала поява серед християн заможних верств населення. З їхньою появою збільшується власність громад, як результат – зміцнюється влада та авторитет єпископів, які, як уже зауважувалось, за неї відповідали. Саме в цих процесах формується уявлення і про помісну церкву, кордони якої поширюються до меж кордонів держав. Зміцнення влади єпископів спричинило й ідеологічні зміни, оскільки з цього моменту відбувається остаточне закріплення уявлень про безперервний зв'язок єпископської влади з апостолами та через них з Ісусом Христом. Зокрема, св. Ігнатій, єпископ Антіохійський, акцентує увагу на визначальній ролі єпископів у духовному становленні церкви, зауважуючи на тому, що там, де "буде єпископ, там повинен бути і народ, так само як, де Ісус Христос, там і кафеолічна церква" [16]. В такий спосіб з появою єпископату до кінця II ст. завершився перший період становлення та розвитку християнської Церкви.

Остаточне ж закріплення в суспільній свідомості новітнього розуміння Церкви відбувається на рубежі III та IV ст., після "події, яка кардинально змінила зовнішнє положення церкви" [12, с. 23]. Водночас слід зауважити на тому, що і внутрішньо до початку IV ст. організаційна структура церкви уже мала вигляд монархічного єпископату з широким рядом церковних посад: читців, архidiaконів, іподияконів тощо. Тобто на період становлення нової парадигми державно-церковних відносин, спричиненої прийняттям християнства імператором Костянтином I, Церкві уже мала чітку організаційну структуру, докорінно відмінну від апостольської форми християнства. Імператору ж Костянтину судилося бути обраною Богом людиною не лише для утвердження християнства державною релігією, але й для започаткування Візантійської християнської імперії. Як відомо, Господь явив імператору на небі сяюче знамення хреста з написом "Цим перемагай" (τοῦτο νικά) [7], що і відіграло ключову роль в історії християнства. Виходячи не лише з політичних чи економічних міркувань, але й із релігійних, імператор переносить столицю Римської імперії з Італії до грецького міста Візантія, яке згодом перейменовує на Константинополь. Вслід за підписанням у 313 р. Міланського едикту про віротерпимість, уже в новій столиці він своєю постановою забороняє здійснювати будь-які язичницькі обряди.

Велика роль у обґрунтуванні сутнісного змісту християнської віри знову ж таки належить Костянтину, який в 325 р. скликав перший Вселенський християнський собор у місті Нікея. Це був триумфальний поча-

ток нових відносин між церквою та державою. Кесарійський єпископ Євсевій залишив свідоцтво надзвичайної атмосфери собору, коли за обідом "одні розмістились за столом поруч із своїм імператором, інші прилягли з іншого боку. Можна було прийняти цю картину за образ Царства Небесного, причому явлений скоріше уві сні, ніж в дійсності" [8].

Легалізація церкви слугувала початку формування нової парадигми державно-церковних відносин, розумінню її як теополітичного утворення, "яке охоплювало політичні структури Римської імперії та всесвітню християнську спільноту" [4, с. 63]. Утвердження нової парадигми було тривалим процесом, з IV по VIII ст., який супроводжувався гарячими доктринальними суперечками і його значення складно переоцінити, оскільки саме в цей період були сформовані доленосні для всього світу основоположні християнські доктрини.

Безумовно, відправною точкою цих процесів можемо вважати Міланський едикт 313 р., слідом за яким Церква отримала великі привілеї. Як відомо, Церква була звільнена від податків на нерухоме майно, їй було надане право відпускати рабів на волю, хоча і за згодою хазяїна, Церкві була надана судова влада, а розпорядження Костянтина про те, що данина з оподаткованої частини землі кожного міста буде віддаватись місцевим церквам, слугувало формуванню економічної стабільності Церкви [11, с. 24–44]. Також із цього часу при церквах почали з'являтися і перші благодійницькі установи – лікарні, притулки тощо. Деякі з них могли отримати і незалежність (ставропігію). Поступово відбувалася адаптація церковних структур до державної, в чому був зацікавлений і імператор, оскільки після 325 р. його кесарська влада доволі відчутно підтримувалась впливовою церковною організацією.

Нове суспільне ставлення до Церкви утверджувало її позиції, піднімало її авторитет, слугувало її кількісному зростанню. В мережу цих позитивних процесів були вплетені і внутрішні суперечки, які, як згодом покаже історія, ніколи її не покидали. Але цей період був особливо врожайним на вчення, які суперечили текстам Святого Письма і потім були засуджені Вселенськими Соборами та Святими Отцями. Окрім чотирьох першоєресей – варварство, скіфство, іудейство та еллінізм – Іоанн Дамаскін у його трактаті "Про ересі" нарахує ще 103 єретичні вчення [9]. Ось в таких умовах світоглядного плюралізму утверджувалось християнське віровчення. Найбільший розбрат створювало вчення Арія, який, узгоджуючи вчення про Трійцю з єдністю Бога, заперечував Божественність Ісуса Христа. Крапку в цьому процесі було поставлено на Першому Вселенському соборі 325 р. в Нікеї, який анафемував вчення Арія і на якому було прийнято Символ Віри.

У вирі означених подій сформувались дві перші форми відносин церкви та держави – папізм та цезаропапізм. Форма цезаропапізму влаштувала імператора Костянтина, на думку якого, християнство повинне було мати статус державного інституту, підпорядковуватись владі імператора та слугувати їй. Із праці "Життя Костянтина" [7] Євсевія Кесарійського бачимо, що влада імператора сприймалась як Господнє благословення за правильне та праведне життя. Зокрема, Євсевій зауважує: "Він (Костянтин) сповідував себе слугою Всецаря; за це Бог недовзі відплатив йому, поставив його господарем, владикою та переможцем, яких між автократами від віку не було" [7].

Надання пріоритету означеній формі державно-церковних стосунків було цілком закономірним та зрозумілим. В умовах внутрішньо-церковних суперечок держава нерідко виступала в них стримувальним важелем. Відомі приклади, коли єпископи звертались до імператора за допомогою в кризових, суперечливих

ситуаціях внутрішньоцерковного спілкування. В період становлення Церкви, допомога держави була необхідною для всіх церков та в усіх контекстах: політичному, економічному, суспільному.

Одночасно, в цей же період, формується і протилежне розуміння взаємин Церкви та держави – папізм. Не отримуючи задовільних рішень імператора, деякі єпископи висували заклики на відокремлення Церкви від держави. Означена ідея не могла бути реалізованою за правління Костянтина, оскільки його рішення надати християнству офіційної релігії базувалося на чіткому розумінні ролі цієї Церкви в його державі і йому потрібна була державна релігія, яка б виконувала чітко визначені функції. Означені два типи відносин Церкви та держави набудуть в історії свій розвиток.

Висновки. Таким чином, після новозавітний період мав визначальне значення в процесі формування основних форм буття Церкви а, отже, і визначальну роль у духовному, соціально-культурному та антропологічному аспектах розвитку європейської цивілізації. Зокрема, в цей період Церква переростає із форми народного зібрання у сформовану духовно-соціальну структуру з чіткою ієрархією та новою формою співбуття людей, яка розуміється в духовному контексті як Тіло Христове. По-друге, Церква, від тоді і назавжди, стає активним членом духовно-соціального життя суспільства, задаючи напрям розвитку більшій частині людства, а християнські онтологічні уявлення знаходять своє втілення в різних сферах буття: соціальному, політичному, економічному тощо. По-третє, Церква формує новий тип людини, в якій поєднується божественне та земне, вічне та тлінне і дух якої виходить далеко за горизонти всіх можливих філософських чи світоглядних уявлень. Розуміння людини як образу та подоби Бога слугувало утвердженню гідності людини та нових морально-етичних орієнтирів.

Список використаних джерел

1. Alikin A. Valeriy. The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries. Brill, 2010.
2. Clark G. Christianity and Roman Society. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
3. Frend W. H. C. Persecutions: genesis and legacy // The Cambridge History of Christianity. Cambridge : Cambridge University Press, 2008. Т. I.
4. Архімандрит Кирило (Говорун). Мета-еклезіологія: хроніки самосвідомлення Церкви. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018.
5. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Санкт-Петербург, 1910. Т. II.
6. Гергей Е. История папства. Москва : Республика, 1996. URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/441551/>
7. Евсевий Кесарийский (Памфил). Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни блаженного василевса Константина. Кн. первая. Гл. 28. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/1_3
8. Евсевий Кесарийский (Памфил). Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской о жизни блаженного василевса Константина. Кн. третья. Гл. 15. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/1_3

А. В. Коваленко, канд. мед. наук, канд. богослов. наук, Запорожье, Украина

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ В РАННЕХРИСТИАНСКИЙ ПЕРИОД

Посвящено анализу ключевых аспектов формирования Церкви в период раннего христианства. Показана эволюция содержательного наполнения слова "церковь" от древнегреческого его понимания как народного собрания к христианскому пониманию как Тела Христова. Доказывается, что организационная структура Церкви формировалась под действием исторических, социальных, политических и экономических факторов. Показывается, что раннехристианская Церковь формировалась в условиях жестких внешних и ожесточенных внутренних споров. Уже в период раннего христианства Церковь осуществляет поворот от самоизоляции к коммуникации с социумом, а христианские онтологические представления находят свое воплощение в различных сферах бытия: социальном, политическом, экономическом и тому подобное. Важную роль сыграл ранний период становления Церкви в антропологическом аспекте. Христианские антропологические представления формировали новые смыслы общественного сознания, новый тип человека, в котором сочетается божественное и земное, вечное и тленное и дух которого выходит далеко за горизонты всех возможных философских или мировоззренческих представлений. Понимание человека как образа и подобия Бога служило утверждению достоинства человека и новых морально-этических ориентиров во всех сферах его бытия.

Ключевые слова: раннехристианская церковь, народное собрание, Церковь, образ и подобие Бога, цезаропапизм, папизм.

9. Иоанн Дамаскин, прп. О ересях. URL: http://www.odinblago.ru/damaskin_tvorenia1/7

10. Иосий Флавий. Иудейская война. Минск : Беларусь, 1991.
11. Казаков М.М. Христианская церковь и Римская империя в IV веке / Ивонин Ю.Е., Казаков М.М., Керов В.Л., Курбатов Г.Л., Федосик В.А. Очерки истории христианской церкви в Европе (Античность, средние века, Реформация). Смоленск, 1999.
12. Каллист (Уер) Диоклийский Епископ. Православная церковь. Москва, 2001.
13. Лука (Коваленко) Митрополит Запорізький. Церква в образах Старого та Нового Завітів. Труды Київської духовної академії. 2020.
14. Общая история церкви. Т. 1. От зарождения Церкви к Реформации: I–XV века. Кн. 1. Богословское и организационное становление Церкви: I–III века. Москва : Наука, 2017.
15. Первое послание Климента Римского к Коринфянам URL: http://khazarzar.skeptik.net/books/clem_rom/clem_r_1.htm
16. Посл. К магнезийцам, VI, I. Раннехристианские церковные писатели. Москва, СП "Интербук", 1990.
17. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. URL: <https://history.wikireading.ru/289313>
18. Тертуллиан. Апология или Защищение христиан против язычников, гл. 40. URL: http://www.odinblago.ru/tertulian_1/2

References

1. Alikin A. Valeriy. The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries. Brill, 2010.
2. Clark G. Christianity and Roman Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
3. Frend W. H. C. Persecutions: genesis and legacy // The Cambridge History of Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. T. I.
4. Arhimandryt Kyrylo (Hovorun). Meta-eklesiologia: khroniky samousvidomlennya Cerkvy. Kyiv: DYX I LITERA, 2018. [In Ukrainian]
5. Bolotov V.V. Lekcii po istorii drevney cerkvi. Sankt Peterburg, 1910. T.II. [In Russian]
6. Gergey E. Istoria papstva. Moskva: Respublika, 1996. URL : <https://sedmitza.ru/lib/text/441551/> [In Russian]
7. Evsevij Kessariyskiy (Pamfil). Chetyre knigi Evsebia Pamfila, episkopa Kesarii Palestinskoy o schizni blaschennogo vasilevsa Konstantina. Kniga pervaya. Glava 28. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/1_3 [In Russian]
8. Evsevij Kessariyskiy (Pamfil). Chetyre knigi Evsebia Pamfila, episkopa Kesarii Palestinskoy o schizni blaschennogo vasilevsa Konstantina. Kniga tretia. Glava 15. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/1_3 [In Russian]
9. Ioann Damaskin, prp. O eresiah. URL: http://www.odinblago.ru/damaskin_tvorenia1/7 [In Russian]
10. Iosiy Flaviy. Iudeiskaya vojna. Minsk: Belarus, 1991 [In Russian]
11. Kazakov M.M. Khristianskaya cerkov I Rimskaya imperia v IV veke / Ocherki istorii khristianskoy cerkvi v Evrope (Antichnost, srednie veka, Reformacia). Smolensk, 1999. [In Russian]
12. Kallist (Uer) Dioliyskiy Episkop. Pravoslavnaya cerkov. Moskva, 2001. [In Russian]
13. Luka (Kovalenko) Mitropolit Zaporozkiy. Cerkva v obrazah Starogo ta Novogo Zapovitiv. Trudy Kyivskoi dykhovnoi akademii, 2020. [In Ukrainian]
14. Obschaya istoria cerkvi. T.1. Ot zaroschdenia Cerkvi k Reformacii: I–XV veka. Kn. 1. Bogoslovskoe I organizacionnoe stanovlenie Cerkvi: I–III veka. Moskva: Nauka, 2017. [In Russian]
15. Pervoe Poslanie Klimenta Rimskogo k Korinfiyanam. URL: http://khazarzar.skeptik.net/books/clem_rom/clem_r_1.htm [In Russian]
16. Posl. K magneziyacam, VI, I. Pannexhristianskie cerkovnyye pisateli. Moskva, SP, "Interbuk", 1990. [In Russian]
17. Posnov M.E. Istoria Khristianskoy Cerkvi. URL: <https://history.wikireading.ru/289313> [In Russian]
18. Tertullian. Apologia ili Zashchiszenie khristian protiv yazychnikov, gl. 40. URL: http://www.odinblago.ru/tertulian_1/2 [In Russian]

Надійшла до редколегії 11.08.21

Andriy Kovalenko, PhD of Medical Sciences, PhD of Theological Sciences,
Zaporizhzhia, Ukraine

FEATURES OF THE FORMATION OF THE CHRISTIAN CHURCH IN THE EARLY CHRISTIAN PERIOD

The article is devoted to the analysis of key aspects of the formation of the Church in the period of early Christianity. The evolution of the meaning of the word "church" from the ancient Greek understanding of it as a popular assembly to the Christian understanding as the Body of Christ is shown. It is proved that the organizational structure of the Church was formed under the influence of historical, social, political and economic factors. It is shown that the early Christian Church was formed in the conditions of fierce external and fierce internal disputes. Already in the period of early Christianity, the Church made a turn from self-isolation to communication with society, and Christian ontological ideas are embodied in various spheres of life – social, political, economic, and so on. An important role was played by the early period of the Church's formation in the anthropological aspect. Christian anthropological ideas formed new meanings of social consciousness, a new type of man, which combines the divine and earthly, eternal and perishable, and whose spirit goes far beyond the horizons of all possible philosophical or ideological ideas. The understanding of man as the image and likeness of God served to affirm human dignity and new moral and ethical guidelines in all spheres of his existence.

Keywords: Early Christian Church, people's assembly, Church, image and likeness of God, Caesaropapism, papism.

UDC 7.046.3

DOI: 10.17721/sophia.2021.18.5

Kateryna Kozar, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
ORCID: 0000-0001-6338-9365
e-mail: kozar.katerina@gmail.com

BIBLICAL WOMEN'S IMAGES AS SOCIO-CULTURAL MODELS OF BEHAVIOR IN THE WESTERN EUROPEAN MIDDLE AGES

The article examines the biblical tradition of understanding women and their place in public relations. It is claimed that in the most detailed study of the biblical tradition, it does not carry the destructive power that was later given to it by theologians and philosophers. Researchers point out that every woman mentioned in the Scriptures is not accidental and symbolic. It is a model of God's action, the personification of the Kingdom of God. The theological tradition insists on equality between God's creations, but it is noted that it is possible only in the case of spiritual union with God. The possibility of women's realization in the world was limited to motherhood or monasticism. It is described that the glorification of humility before the will of the Lord was a sociocultural, religiously determined model of a woman's submission to an infinite number of rules created by moralists and preachers. The stories of three biblical women who had the most significant influence on the formation of medieval ideas about women in society are analyzed. That is, we are talking about the images of Eve and the Virgin Mary, which belong to the symbolic space of the ideal and were interconnected and balanced through the image of Mary Magdalene, which belongs to the real space of everyday life. The article argues that the image of Eve in contact with the devil and the image of Mary who destroyed the devil are two sides of the same coin. Thus, this ambivalence of female nature is a certain invariant that is inherent in androcentric culture as such.

Keywords: christianity, bible, church, woman, Eve, Virgin Mary, Mary Magdalene, femininity.

This article combines several issues related to the understanding of women, their socio-functional purpose in medieval religious society, and is shown in a large number of works of theology, philosophy, both representatives of this era and the present. In this way, the formulation of the question of how the practices of the social, cultural, and religious establishment of women are formed on the basis of existing notions of femininity is actualized. Which are due to the objective need of culture and religion for certain specific female functions within the Western European Christian tradition. Understanding the nature and purpose of women, medieval thinkers have traditionally considered the system of the opposition of Eve and Mary. It is important to prove that it is the polar models of women's perception in the medieval religious tradition that become the fulcrums for describing femininity because within the ideal and anti-ideal of femininity there are their own standard variants of ideas about women.

The texts of the books of the Old and New Testaments are involved in the study of women's images of the Bible, which significantly influenced the formation of ideas about women in the theocentric culture of the Middle Ages. In historical and philosophical retrospect, research on women and their role in the church is represented by the works of Christian theologians, in particular: the Apostle Paul, Tertullian, Augustine Aurelius, Ambrose of Milan, Thomas Aquinas. Serhiy Zherebkin's work is devoted to the study of women's nature and the purpose of women in the works of the Church Fathers and scholastics, and Valentina Uspenska's work analyzes the attempt at theoretical rehabilitation of women, begun by Kristina Pizanska.

The role of biblical heroines in the formation of medieval ideas about women is explored in the work of Andrea Milano. Edith Dean's work provides biographical material about three hundred biblical heroines, and Catherine Jansen dedicates her research to Mary Magdalene. Anna Kasatkina writes about changes in the status of a prostitute during the late Middle Ages. Comprehensive studies of the role of women in the religious culture of the Western European Middle Ages were conducted by Daria Bukatova, Tatiana Ryabova, Lyudmila Bashinskaya, Anne-Marie Pelletier. The history of women's religious ministry in medieval Western Europe is explored in the works of Elizabeth Ber-Siegel. Simone de Beauvoir's historical and philosophical research covers the whole complex of problems related to women. The work also used the work of Jean Delumo, in which he gives a general description of the history and development of understanding of women, in particular, the interest of the Christian tradition in the implementation of anti-feminist sentiments in society.

Thus, the above-mentioned literary sources give us a concretized, clearly formed view of certain aspects of the issues raised by us. In addition, the necessary understanding of this problem at a new theoretical level is presented. The method of the article shows how biblical female images influenced the formation of socio-cultural models of behavior of women who had no influence and functioned during the Middle Ages but continued to exist in the following years in the Christian tradition.

Those who were convinced of the physical, intellectual, and moral imperfections of women also turned to the problems of human creation. First of all, note that woman was not created by God at the same time as man, but after him,

from his ribs, and for him. Second, the story of man's creation does not mention whether God breathed into Eve, the living soul. Later, the apostle Paul, to justify the subordinate position of women, refers to the order of "creation" and fall of man: "Adam was created first, and Eve after. And Adam was not deceived, but being deceived, the woman fell into transgression" [1 Tim. 2: 13–14] "[1].

J. Le Groff, according to the traditional theological interpretation, recalls that Adam and Eve sought in the apple a share of divine knowledge. However, for folk culture it turned out to be easier to interpret the eating of an apple by the ancestors as a symbolic sexual contact, rather than a symbol of the attraction to knowledge. Thus, it was quite advantageous to interpret original sin as the victory of the flesh, which was identified with the female origin over the spiritual (respectively, male). Proof of this was seen in the character sentence of the first people they lost their immortality and foreheads sweat now forced to take care of daily bread, and it is the woman received additional punishment – suffering in childbearing. Therefore, it is not surprising that until the XIII century Eve was considered the main culprit of the fall, and attacks on her intensified in the XI–XII centuries.

However, in the thirteenth century, part of the guilt was rightly removed, because according to the teachings of Aristotle, which were successfully mastered by the scholastics, a woman could not be the cause or initiator of anything, including the Fall. However, for example, John Scott Eriugena in his treatise "On the Division of Nature" still saw the cause of the fall in Eve, appealing to the relationship of the sensual (woman) and the intelligent (man). That is, husband and wife are two sides of one common human essence.

Thus, following Eriugena, Eve is an emotional part of Adam's nature, which, in turn, separated from his masculine, intelligent nature in creation. And the fact that Eve was created during Adam's sleep, that is, indicates that it was a "dream of the mind", which deviated towards the senses, and therefore towards danger. Accordingly, the cause of the fall is the victory of "female sensuality" over "male rationality", which provokes the emergence of the following negative connotations regarding the understanding of women and all women. A woman becomes a danger, and the main danger for medieval man is to deviate from the path offered by God and fall into the trap of the devil [4].

We see that the opposition of the feminine and the masculine in the medieval religious tradition is part of the general binary perception of the world. It is because of this that the biblical image of Eve becomes a universally recognized image symbol. Therefore, each woman was compared and even identified with her great-grandmother. Such an archetypal image stands out and is clearly opposed to others. Therefore, if a medieval man encountered and permeated the archetypal image, then obviously there was a certain emotional resonance. And this, in turn, provokes the flooding of consciousness with the appropriate symbols associated with this archetype.

Thus, it becomes clear the systematic accusation of pride, frivolity, intemperance, and ignorance of all who were born of her. This assimilation has led to a distorted understanding of each woman's personal responsibility for the Fall. At the same time, the often negative attitude to the female principle stems from Eve's "sinful" desire for knowledge, which was called the divine mystery and was later forbidden to know. In addition, the above factors contribute to the reduction of female nature to sexuality. "Patriarchal religion and ethics combine woman and sex into one, as if the whole burden of responsibility and shame, adhering to the patriarchal notion that accompanies sex, rests solely on a woman's conscience. That is,

sex is perceived as impure, sinful, and exhausting identity is human, not sexual" [3, p. 8].

Thus, with the help of patriarchal interpretation of the myth of the Fall, the positive perception of women's myths about the Mother Goddess is automatically canceled, and the woman is reduced to a subordinate position, becoming, according to Luther, a "devil's whore" [4, p. 33–37].

However, if in the old days evil began with Eve, then in the new times good began with Mary. Even more innovative was the understanding that the ecclesia, the Church that enters into a mystical marriage with the Heavenly Bridegroom (Christ), is also feminine. "It doesn't matter if we call her the Church or the Virgin Mary: Mary and the Church are one and the same, one and the same miracle. Mary carrying the divine child is the first Church. She is a woman whom God created in His love, and the Church is a humanity that He loved and sanctified in Christ. This perfect Wife is a complete receptivity to the Spirit, humility itself, a land that receives the seeds desired by God for the sake of giving birth to the world of saving power and the defeat of the enemy. It is the "channel" of His grace ... "[5, p. 68]. Here I would like to note at once that thanks to the "model" of Mary in the New Testament, the system of the world in which a woman was defined as "vicious" was finally destroyed. The image of the "Mother of Jesus", as she is called exclusively by John, permeates all Christian traditions.

That is if Jesus is really the "son of Mary" and if Mary is really the "mother of Jesus," it means that the destiny to which Eve seems to have doomed her daughters is forever abolished. Pierre Dumoulin further expands the idea of the mission of the Mother, which is embedded in her image: "At the foot of the Cross, her motherhood finds its highest manifestation: She becomes the Mother of every disciple, the Mother of the Church" [5, p. 78]. Applying the biblical scheme to Luke's account, according to which the choice is conditioned by the inner vocation to this mission, we can add that the mission of the Virgin Mary is her motherhood. This motherhood originates in her vocation, and it is nothing but the fruit of her blessed election. Even before the beginning of the world, God "defined" it. John is pleased to emphasize this universal motherhood through play with proper pronouns: "At the Cross of Jesus stood His Mother ... Jesus, seeing the Mother, ... said to the mother: A woman is your son. Then saith he to the disciple, Behold thy mother! And from that moment the disciple took her to himself [John 19: 25–27] "[1].

In literature, Mary is often called the "new Eve", but this is rather because of the crucial meaning inherent in her. It is not for nothing that a large number of hymns glorifying the Mother of God were composed in the Middle Ages: "Salve Regina", "Regina caeli", "Alma Redemptoris Mater". After all, Mary turned out to be the ideal Wife, who enters into the mystical Union and is crowned by Christ. The following is proclaimed: "She is the only one of all women whom the Lord liked" [8, p. 75]. In fact, such words become an effective aspect in understanding the femininity and model of the Virgin Mary in the Christian religious tradition. This made possible a simple, popular understanding of the Virgin Mary as the only worthy woman recognized by God himself while identifying all other women as unworthy of his attention.

However, for a broad cultural and religious understanding, it is the key image of Mary that has eliminated any reason to think that every woman by nature conceals death for her husband while being the main and eternal cause of sin. From the point of view of the history revealed to us by the Holy Scriptures, Mary is the personification of the humanity with which she was originally conceived and creat-

ed. Moreover, this humanity is united with the Creator by obedience and fidelity, the main Christian virtues.

Researcher Anne-Marie Pelletier argues that "by tracing the Old Testament roots of Mary, we discover that obedience is not the result of female passivity itself, as Christian theologians like to say. We are convinced that "to keep the memory of the events, words, and commandments of God in our hearts [Luke 2:19] is nothing but the task and mission of all Israel. Similarly, the definition of Mary as a "servant" corresponds exactly to the image of Israel as a servant of the Highest" [8, p. 32].

At the same time, A. Milano notes that if in many cultures and religions a woman is willingly associated with the earth, then Genesis connects her with life. After all, "her name by nature – Eve," alive "," mother of all living things [Gen.: 20] "[1]. It is thanks to this that the maternal basis for the birth of each person is established forever. And although after the fall a woman gives birth in torment, in the end, she triumphs over death.

That is, it gives grounds to claim that the image of the Virgin Mary embodies the soteriological mission of a woman. In the Gospels, if read with an "open heart", "attentively and compassionately", the image of the Virgin Mary does not appear as an "idea" of a woman, "eternal femininity", a fragile and at the same time strong mythological woman, authoritative and pliable, who respects her husband. She embodies the ideal of femininity.

In the above-mentioned works of Hildegarda of Bingen you can also find quite revealing views of the Virgin Mary, namely: "Only from your womb, O morning dawn, the sun rose, which erased Eve's sin and brought a blessing that Eve did not have...." [2, p. 99]. That is, we understand that the Virgin Mary appears as "a healer ... who healed the bitter, deadly wounds that Eve caused to creation,... returned what Eve took away in her pride", and Eve – as one who "spoiled creation" of the God "[11, p. 88–91]. That is, Eve acts within the Christian religious tradition as an anti-ideal of femininity.

There is an existing ambivalence of views, which highlights two different models of femininity, but is equally necessary for human existence, for Christian history. The deep symbolism of medieval culture itself draws researchers' attention to the fact that man, not just woman, needs to reconnect with God. Although "female weakness" created the world, it is rooted in the universe, it is necessary. This means that reconnection is possible only by following and revealing the symbols encoded in the real world. One of such symbols of wise knowledge is the Virgin Mary. Hildegarda writes that it was from the womb of the Virgin Mary that another life arose, different from the one that Adam deprived his children. That is, Mary becomes a new life, the personification of salvation.

Moreover, Hildegarda of Bingen also held the view that the image of the Virgin Mary is a prototype of the creation of the Church. After all, it acts as the center of maternal love of God, which researcher Barbara Newman calls the feminine aspect of God. Following these thoughts, we can come to the following: a woman can act as a symbol that fully expresses what is earthly and what is heavenly. It is through these two elements that a woman can create a house of wisdom, which is expressed in the projection of salvation and eternal life. We see the tradition of portraying women as the Church, particularly in Hildegarda of Bingen, as a continuation of the patristic tradition that follows from "Pastor Herma."

In addition, the Virgin Mary in medieval society was the image of the ideal woman, was the center of all virtues:

Humility, Love, Fear of God, Obedience, Faith, Hope, Chastity, Innocence, Neglect of the world, Heavenly Love, Discipline, Modesty, Mercy, Mercy Moderation, Patience. Medieval authors emphasized the uniqueness of the Mother of God, and therefore the rehabilitation of female nature could not be complete.

Accordingly, motherhood as a special mission of a woman (the Virgin Mary) became the atonement for Eve's original sin. However, this atonement was only conditional, because the image of the Virgin Mary did not completely displace the image of Eve, but rather only balances it [6, p. 38]. And the path that was offered to "earthly women" to save them, as a rule, was extremely impossible to implement. Therefore, the Virgin Mary remained an unattainable ideal for medieval society, rather than a practical embodiment of the possibility of approaching the Lord. D. Bukatova notes that this became especially obvious in the XI–XII centuries, when the spread of the cult of the Virgin Mary, which took place against the background of misogynistic processes in society, made the path of female nature to the female ideal insurmountable.

However, here we are faced with serious objections, which are inextricably linked with the image and cult of the Virgin Mary. According to K. Potekhina, this female model only strengthened the patriarchal structures of oppression of women and is "a religious projection of the male unmarried priestly hierarchy; projection, which ideologically legitimized the domination of men in society" [9, p. 303–307].

The image of the socio-cultural model of the Virgin Mary did not constitute an alternative in the form of a strong female figure, capable of becoming for all women hope for intellectual progress, independent identity, full sexual realization. On the contrary, this biblical model of woman, on the one hand, idealizes innocence as opposed to sexuality; on the other hand, it unilaterally identifies the ideal of femininity with motherhood, and from a religious standpoint praises obedience, humility, passivity, and submission as the main virtues of a woman. "This Mary cannot become an example for women that inspire the liberation struggle, neither as a human being of female nature (she is dependent) nor as an adored Madonna (but not entirely divine)" [9, p. 303–307].

However, there was another equally important biblical model of women, which significantly softens the already existing paradigm of the ambivalence of images of women in Christianity. We are talking about the image of Mary Magdalene, highly revered by the Western Church. It is worth noting that the generalized image of this woman arose as a result of the identification of three evangelical heroines:

1) the nameless sinner, who in the house of Simon the Pharisee washed Jesus' feet with tears and wiped them with her hair, anointed with fragrant peace [Luke. 7: 37–50]; 2) Mary of Bethany, sister of Martha and Lazarus, who was resurrected by Jesus at her request [John. 11: 1–45; 12: 1–8]; 3) a woman healed by Christ from the obsession with the seven demons, who became his disciple by the name of Mary Magdalene [Mk. 16: 9; Luke 8: 2].

On the one hand, Magdalene's name is reduced to the name of a settlement not mentioned in the New Testament. However, often the root of this word is derived from the root of the word meaning "tower". In this regard, it should be noted that in the medieval religious tradition, the tower symbolizes the church. The tower is impregnable, it is associated with military power, which is one of the features of the archetypal image of Mary Magdalene. That is, next to the Virgin Mary, Mary Magdalene embodies the image of a mother figure who protects and de-

fends her children. The presence of such a character trait in the Mother Church, which is constantly in opposition to internal and external dangers, coincides with the image of the Virgin Mary. That is, paradoxically, the images of both the Mother of the Savior and the "great sinner" are combined with some symbolic connotations.

M. Boxler writes that the image of the sinner was influenced by the association of the "seven demons" in this episode, with seven deadly sins, including adultery. Since her sins are sexual in nature, following the logic of medieval thinkers, it would be fair to apply them to the category of specific female sins. For example, in the episode of stoning a woman who was "caught in treason", her guilt is called directly [V. 8: 4–7]. Another Gospel story of a woman who anointed the feet of Jesus Christ with precious peace says that "many of her sins are forgiven because she loved very much, and he who is forgiven little loves little [Luke. 7:47] "[1]. None of the Gospels mentions Mary Magdalene's name as a "sinner," "adulteress," or "harlot."

No less important is the fact that there is another side of Mary Magdalene. The Gospels also know her as a devoted follower of Christ [Mk. 15: 40–41; Luke 8: 3], a witness to His death on the cross [Matthew 27:61], as a myrrh-bearer. It is worth noting that for the first time Pope Gregory the Great identified three different evangelical images of women into one. This happened on September 21, 591, when he proclaimed in the Basilica of St. Clement in Rome: "We believe that this woman [Mary Magdalene], whom Luke calls the sinner, whom John calls Mary Magdalene, is the same Mary, with which, as stated in Mark, was cast out seven demons" [6, p. 40].

Thus, until the VI century. This compilation image of Mary Magdalene is finally consolidated in religious literature, as J. Dalaren writes. Although there was a different opinion about the three "collective" female images in the New Testament, the philologist, and theologian Jacques Lefebvre could not prove that the Gospels refer to three different women.

Over time, other connotations begin to be added to this image. In the IX century. in southern Italy, there is a hagiographic exposition of the history of Mary Magdalene "Vita eremitica" in Latin. It is here, to the above-mentioned compilation image of Mary Magdalene, that the features of St. Mary of Egypt join. In particular, the motives of stories that Mary Magdalene, after the death and resurrection of Christ, is far from home, in the image of a woman who constantly atones for her sins, exhausts herself with prayer and hunger [6, p. 42].

So we see that the first woman caused the fall, and the other, Mary Magdalene, announced the resurrection of Jesus Christ and thus the nearness of salvation for all mankind. The image of Mary Magdalene arose from the abyss between two diametrically opposed symbols. Never has her memory been revered as zealous as in the eleventh and twelfth centuries. Although the story of Magdalene goes back to the Gospels, as we talked about earlier, suddenly the need for her presence in the Middle Ages is exacerbated, as mentioned by A. Supriyanovych.

It is important to note that researchers expose the following interpretations. The story of Mary Magdalene was one of the favorite "tales" of the Middle Ages. It is worth noting that the archetypes of characters and plots, which are embodied in epics, legends, and other folk art, are very deep in the collective unconscious. Hence, they must be projected on the surrounding reality, and therefore strongly influence the perception of real things. Undoubtedly, such an archetypal scheme directly influenced

the way Mary Magdalene appeared in the Christian tradition and what place and the role she is given today [7, p. 218]. Accordingly, she gave a small but real hope associated with confession, repentance, and penance; the hope that opened the middle ground between eternal life and eternal damnation. This third way is related to the emergence of ideas about Purgatory as the third place of the afterlife, between hell and heaven

However, the fact remains indisputable that real, earthly women who could follow the image of Mary Magdalene had to atone for their guilt twice: the first time – to pay for the misfortune of being born a sinner; the second time – for the misfortune of being born a woman. T. Ryabova points out that the history of veneration of Mary Magdalene is quite long, and the area of popularity is not only limited to France but also covers Germany and Italy. Moreover, in Italian iconography, there was even a tendency to mix images of St. Francis and Mary Magdalene – one of the few iconographic examples where gender differences are erased. In painting and sculpture of the XV century. loose, red hair of a sinner woman becomes a recognizable symbol [6, p. 342].

Thus, through repentance, redemption, and humility of sinful flesh, Mary Magdalene almost reached heights comparable only to those available to the Virgin Mary. In addition, the whole of "women's history" traces the idea of women's activity, which, in essence, is the opposition of Eve's "curiosity" to the forbidden fruit in comparison with Mary Magdalene's zealous desire to atone for her sins. That is, in this context, begins the biblical "legitimization" of women's activity, its godly orientation. Therefore, it was this female image that justified the practical inclusion of women in society, provided they serve only in the prescribed manner. It was, of course, aimed at realizing the functions and tasks dictated by the church and the state in medieval society. All these socio-cultural models prove to be an image of how women could be included in the social order of the Western European Middle Ages.

The woman who did not forget about Eve's many shortcomings, but was aware of and accepted her place in the "earthly" hierarchy, was revered. That is why, under the control of the Church, the state, and her husband, a woman had to, like Mary Magdalene, endlessly repent and appease her sinful nature, but show a desire for a God-pleasing way of life, focusing on the virtues of the Virgin Mary.

Thus, within the framework of Christian Western European medieval culture, the characteristic religiously conditioned features of perception of the world were determined, which determined the place of women in religious society. First of all, we are talking about her subordinate position in the social hierarchy, which was unchanged and largely due to the presence of biblical characters: Eve, the Virgin Mary, and Mary Magdalene. Second, Eve and the Virgin Mary are ambivalent images that are opposite in their value loads.

In turn, the image of Mary Magdalene turned out to be necessary, which fully balances the images of the great-grandmother and the Mother of God and at the same time reveals a rather realistic socio-cultural female model. That is, Eve served as a reminder of many female vices. And Mary Magdalene was a model of a woman who could be admitted to "inclusion" in Western European medieval society, and corresponded to the existing ideas about women while claiming an active path to the "female ideal" of the Virgin Mary. That is, it was possible to shed light on how biblical images of women were able to influence the formation and emergence of socio-cultural models of women's behavior in medieval religious society and how effective they will be for future centuries.

Also, thanks to this, it was possible to trace the existing ambivalence in the perception of the sensory, irrational, and corporeal. That is, what was actually identified with a woman. This is what influenced the formation of the problem of female nature and its constant rethinking in the intellectual and spiritual tradition of Christianity. The general misogynistic orientation of the entire cultural and social space of medieval society led to a somewhat discriminatory nature of the inclusion of women in religious and social space.

However, the need for its inclusion was obvious: a woman could perform those socially significant functions in religious and cultural life that could not be delegated to men. Therefore, the boundaries of its existence were clearly defined, unquestionably related to the existing ideas about it, implemented exclusively within the activities and social institutions dictated by the church and the state. All this "dominant ideology" was largely based on biblical episodes, which were broadcast as a justification for misogyny.

Список використаних джерел

1. Біблія: Святе Письмо / пер. І. Огієнка. Випр. вид. Київ: Асоціація "Духовне відродження" / Дорога Правди: Книгоноша, 2015. 1226 с.
2. Бингенская Хильдегарда. Гимны // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. Москва: Наука, 1972. 532 с.
3. Бовуар де С. Второй пол. Москва: Прогресс, 1997. 832 с.
4. Ворошилова О. Н. Образ женщины в религиях // Научно-методический электронный журнал "Концепт". 2017. Т. 23. С. 33–37.
5. Дюмулен П. Есфирь, Иудифь, Руфь: Миссия женщины. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2000. 80 с.
6. История женщин на Западе: в 5 т. Т. I: От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро; под ред. П. Шмитт Пантель; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарёва. Санкт-Петербург, 2005.
7. Касаткина А. Л. Башня непорочности и дорога преображения: спор Жака Лефевра и Джона Фишера о Марии Магдалине // Вестник РГГУ. 2008. № 12. С. 210–230.

К. В. Козар, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

БІБЛІЙНІ ЖІНОЧІ ОБРАЗИ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНІ МОДЕЛІ ПОВЕДІНКИ В ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

Розглянуто біблійну традицію розуміння жінки та її місця в контексті суспільних відносин. Стверджується, що при максимально детальному вивченні біблійної традиції, вона не несе тієї деструктивної сили, яку надали їй згодом богослови та філософи. Дослідники звертають увагу на те, що кожна жінка, котра згадується у Святому Письмі, – невиладкова і символічна. Вона – модель дії Бога, уособлення Царства Божого. Богословська традиція наполягає на рівності між творіннями Божими, але при цьому відзначається, що вона можлива лише у випадку духовного злиття з Богом. Можливість жіночої реалізації у світі обмежувалася материнством або чернечством. Описується те, що возвеличення смиренності перед волею Господа являло собою соціокультурну, релігійно зумовлену модель підпорядкування жінки нескінченній кількості правил, що створювалися моралістами та проповідниками. Аналізуються історії трьох біблійних жінок, що справили найбільш істотний вплив на формування середньовічних уявлень про жінку у соціумі. Тобто йдеться про образи Єви й Діви Марії, що належать до символічного простору ідеального як взаємопов'язані та врівноважені через образ Марії Магдалини, що належить до реального простору повсякденності. Стверджується, що образ Єви, яка вступила в зв'язок з дияволом, і образ Марії, яка погубила диявола, – дві сторони однієї медалі. Таким чином, ця амбівалентність жіночої природи є певним інваріантом, який притаманний андроцентричній культурі як такій.

Ключові слова: християнство, Біблія, церква, жінка, Єва, Діва Марія, Марія Магдалина, фемінізм.

Е. В. Козар, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченка, Киев, Украина

БИБЛЕЙСКИЕ ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ КАК СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ МОДЕЛИ ПОВЕДЕНИЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Рассмотрена библейская традиция понимания женщины и ее места среди общественных отношений. Утверждается, что при максимально детальном изучении библейской традиции, она не несет той деструктивной силы, которую предоставили ей впоследствии богословы и философы. Исследователи обращают внимание на то, что каждая женщина, которая упоминается в Священном Писании, – не случайна и символична. Она – модель действия Бога, олицетворение Царства Божьего. Богословская традиция настаивает на равенстве между творениями Божиими, но при этом отмечается, что она возможна только в случае духовного слияния с Богом. Возможность женской реализации в мире ограничивалась материнством или монашеством. Описывается то, что восхваление смирения перед волей Господа представляло собой социокультурную, религиозно обусловленную модель подчинения женщины бесконечному количеству правил, которые создавали моралисты и проповедники. Анализируются истории трех библейских женщин, которые произвели наиболее существенное влияние на формирование средневековых представлений о женщине в социуме. То есть речь идет об образах Евы и Девы Марии, относящихся к символическому пространству идеального и оказывались взаимосвязаны и уравновешены через образ Марии Магдалины, принадлежащего к реальному пространству повседневности. Утверждается, что образ Евы, которая вступила в связь с дьяволом, и образ Марии, погубившей дьявола, – две стороны одной медали. Таким образом, эта амбивалентность женской природы является определенным инвариантом, который присущ андроцентричной культуре как таковой.

Ключевые слова: христианство, Библия, церковь, женщина, Ева, Дева Мария, Мария Магдалина, феминность.

8. Постернак А. В. Служение женщин в раннехристианской церкви // Античность и Средневековье Европы. Пермь: Пермский университет, 1996. С. 70–78.

9. Репина Л. П. "Женская история": проблемы теории и метода // Средние века. 1994. Вып. 57. С. 103–109.

References

1. *Bibliya: Svyate Pismo* (Bible: Scripture) / per. I. Ogiyenka. Vopr. vid. Kyiv: Asociaciya "Duhovne vidrozhennya" / Doroga Pravdi: Knigonosha, 2015. 1226 s.
2. Bingenskaya Hildegarda. *Gimny* (Hymns) Pamyatniki srednevekovoy latinskoj literatury X–XII vekov. Moskva: Nauka, 1972. 532 s.
3. Bovuar de S. *Vtoroj pol* (The Second Sex). Moskva: Progress, 1997. 832 s.
4. Voroshilova O. N. *Obraz zhenshiny v religiyah* (The image of a woman in religions). Nauchno-metodicheskij elektronnyj zhurnal "Koncept". T. 23–2017. –S. 33–37.
5. Dyumulen P. Esfir, Iudif, Ruf: *Missiya zhenshiny* (Woman's mission). Saint Petersburg: Izdatelstvo sv. Petra, 2000. 80 s.
6. *Istoriya zhenshin na Zapade: v 5 t. T. I: Ot drevnih bogin do hristianskih svyatyh* (The history of women in the West: in 5 volumes. T. I: From ancient goddesses to Christian saints). pod obsh. red. Zh. Dyubi i M. Perro; pod red. P. Shmitt Pantel; per. s angl.; nauch. red. perevoda N. L. Pushkareva. Saint Petersburg, 2005.
7. Kasatkina A. L. *Bashnya neporochnosti i doroga preobrazheniya: spor Zhaka Lefevra i Dzhona Fishera o Marii Magdaline* (The Tower of Purity and the Road of Transfiguration: The Dispute between Jacques Lefebvre and John Fischer over Mary Magdalene). Vestnik RGGU. 2008. № 12. S. 210–230.
8. Posternak A. V. *Sluzhenie zhenshin v rannehristianskoj cerkvi* (The ministry of women in the early Christian church). Antichnost i Srednevekovye Evropy. Perm: Permskij universitet, 1996. S. 70–78.
9. Repina L. P. *"Zhenskaya istoriya": problemy teorii i metoda* ("Women's History": Problems of Theory and Method). Srednie veka. 1994. Vyp. 57. S. 103–109.

Надійшла до редколегії 07.07.21

УДК 271.4(477):364-3"1991/2021"
DOI: 10.17721/sophia.2021.18.6

Т. В. Кожушко, викладач
Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини, Умань, Україна
ORCID: 0000-0001-7774-0347
e-mail: koshushkot@gmail.com

СОЦІАЛЬНА ЗНАЧУЩА ДІЯЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД УГКЦ В УКРАЇНІ ПЕРІОДУ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

Присвячено питанням соціально значущої діяльності, здійсненої релігійними громадами, що належать Українській греко-католицькій церкві на території України періоду незалежності.

У ході дослідження, користуючись офіційними вебпорталами та іншими публічно висвітленими ресурсами, було здійснено аналіз фактичного матеріалу та піддано філософсько-релігієзнавчій рефлексії теоретичні узагальнення, що дозволило визначити: по-перше, інтенсивність соціальної діяльності, проведеної релігійними громадами Католицької церкви в Україні періоду незалежності, зумовлена зовнішніми процесами демократизації та загального духовного оновлення суспільства; по-друге, окремо підкреслено інтегруючі інтенції, що декларують співпрацю католиків з громадськими структурами, постулюючи думку про те, що діяльність – це свого роду служіння, яке приводить до певного взаємопроникнення християнських цінностей у суспільство, створюючи особливий діалог між вірянами і людьми світського світосприйняття; по-третє, відзначено функціональну компетентність та злагоджену структурованість роботи католицьких релігійних громад, також наведено реальні приклади пріоритетності релігійної свободи та міжконфесійної терпимості; по-четверте, висвітлено багатовекторність здійснюваної роботи під час реалізації різноманітних соціальних проєктів адресного спрямування у суспільній сфері; по-п'яте, з'ясовано, що здебільшого діяльність представників католицьких релігійних громад у соціальному секторі спирається на визначені стратегії роботи, що апелюють до теоретичних постулатів, соціально орієнтованих документів Католицької церкви та відповідно закріплені в спеціальних рекомендаціях настановчого характеру.

Статтю побудовано на загальних положеннях, задекларованих офіційною позицією Католицької церкви з питань соціальної політики, також окреслено напрями, в яких релігійні громади УГКЦ розвивають соціальну діяльність на території України періоду незалежності.

Ключові слова: Україна періоду незалежності, Українська греко-католицька церква, соціальна діяльність, релігійні громади.

Постановка проблеми. Зростаюча присутність інституту церкви в Україні періоду незалежності у соціальному контенті викликає неабиякий науковий інтерес. Це засвідчують численні теоретичні розвідки соціологів, політологів, релігієзнавців, філософів, богословів, юристів, економістів, журналістів та ін. Дана тенденція підкреслює, з одного боку, важливість та значущість церкви в соціокультурних реаліях сьогодення, з іншого – озвучує нагальну потребу суспільства в характерному функціонуванні зазначеного інституту.

Повертаючись у сьогодення, варто наголосити, що майже три десятиліття інтеграції Католицької церкви в контексті соціотворення незалежної України дозволяють стверджувати про конструктивний багатовекторний, адресний характер здійснюваної роботи в соціальній сфері в досить перекональному масштабі, а саме відзначимо зростаючу кількість новаційних програм, проєктів та ідей, які і створюють особливу комунікацію церкви та суспільства, популяризуючи християнську мудрість.

Отже, з огляду на динаміку та обсяг здійснюваної роботи, вважаємо доцільним наукове висвітлення соціальної діяльності як прояву соціального служіння, здійснюваного Українською греко-католицькою церквою (далі – УГКЦ) в Україні періоду незалежності. В нашому дослідженні буде приділена увага саме аналізу зазначеної вище діяльності, проведеної безпосередньо представниками релігійних громад, що підпорядковані відповідно УГКЦ в Україні періоду незалежності, враховуючи існуючі духовно-культурні особливості вітчизняного соціального контенту.

Метою розвідки є аналіз засад, змісту та значення здійсненої соціальної діяльності представниками релігійних громад УГКЦ в Україні в процесі оновлення вітчизняного суспільства періоду незалежності. Виходячи з вищепоставленої мети, слід виокремити такі завдання: визначити поняття "соціальна діяльність"; виявити специфіку філософського тлумачення соціальної діяльності як прояву соціального служіння; висвітлити теоретичні основи соціальної діяльності; проаналізувати фактичний матеріал та з'ясувати зміст і значення соціаль-

ної діяльності, здійсненої релігійними громадами УГКЦ на території України періоду незалежності.

Ступінь розробки теми. Відзначимо чималий обсяг праць у гуманітаристиці, присвячених рефлексії доктринальної основи Католицької соціальної теорії, так сучасність володіє дослідженнями А. Бадджо, С. Бернала, П. де Лоб'є, Л. Падовезе, вітчизняну палітру представляють праці В. Єленського, М. Заковича, С. Здіюрука, М. Кирюшка, С. Кияка, О. Недавної, Н. Стоколос, Л. Филипович, В. Фомиченка, Г. Хоружного, О. Шепетька, П. Яроцького. Публічні міркування молодих науковців О. Альошиної, О. Волинець, С. Лодивірової, І. Онищука, Р. Пасічного, А. Романків, В. Сергійко, О. Яроцької приваблюють дискусійно. Питання взаємин громадянських інституцій та інституту Католицької церкви та в процесі вітчизняного державотворення розглядали М. Бабій, С. Кияк, А. Колодний, В. Климов, С. Здіюрук, О. Саган, В. Єленський, Л. Филипович, В. Шевченко, П. Яроцький. Практику соціальної роботи, здійсненої інститутом Католицької церкви, вивчають Л. Виговський, Н. Гаврілова, В. Любчук, К. Новікова, конфесійно висвітлюють проблему у своїх виступах та доповідях священник УГКЦ отець А. Нагірняк, Р. Сиротич.

Виклад основного матеріалу. Серед пріоритетів України періоду початків незалежності підкреслимо потенції, спрямовані на розбудову демократичної держави та розвиток громадянського суспільства "...що вважається найважливішим компонентом будь-якої демократичної системи, який сам по собі має велику цінність" [18], засадничою основою якого постає, на наш погляд, світоглядна переорієнтація, яка передбачає усвідомлення цінності духовного, культурного, морально-етичного оновлення суспільства загалом. Водночас, зважаючи на пострадянський шлейф, політичну незрілість, економічну нестабільність, духовно-культурну абстрактність, зазначені вище процеси охопили, на жаль, десятиліття, натомість оптимізувавши функціонування ряду інституцій, що вартують духовний простір, суттєвою складовою якого є релігія. Традиційно на те-

риторії, що охоплює сьогодні Україна, саме релігія поставала вагомою складовою духовності, тому на обрії розбудови незалежності вказаному аспекту було приділено особливу увагу. А саме, приймаючи закон "Про свободу совісті та релігійні організації" [11, с. 283], тогочасний уряд заявив про готовність відродження релігійної складової в системі моральних імперативів новоствореної держави. Зважаючи, що духовний потенціал населення, який, у свою чергу, відзначається дослідниками як досить високий та здатний розвиватись, підкреслимо, той факт, що в період розбудови української державності в повний голос прозвучала вимога громадян щодо реалізації власних духовних потреб та спілкуванні з однодумцями. Як наслідок – в Україні релігія переживає яскраво виражений ренесанс, статистика виникнення релігійних громад вражаючи, віросповідний спектр розширюється, а релігієзнавці даний період іменують не інакше як "релігійний бум". Зауважимо, що саме толерантність як визначальна ментальна ознака більшості мешканців України створила екзистенцію полірелігійності та поліконфесійності, які виявилися суттєвим маркером релігійної мережі сучасної України.

Отже, суспільство в зазначений період постає відкритим та готовим до функціонування церкви як специфічної релігійної інституції "...суспільна потреба в Церкві в Україні постійно зростає і вже виходить за межі суто релігійного поля" [19, с. 25]. З потенцією до оновлення "...церква стає інститутом громадянського суспільства тільки тоді, коли перестає бути Церквою у веберівському значенні цього терміна: коли вона зрікається своїх монополістичних претензій та визнає релігійну свободу і свободу сумління як універсальні й непорушні людські права" [7, с. 209]. Тож погоджуємось з думкою про те, що церква постає невід'ємним вагомим учасником буттєвих реалій молодшої держави, а соціологічні показники свідчать про зростання прихильників вказаної інституції. Зазначену тенденцію констатують і дослідники: "Церква має в українському суспільстві найвищий серед усіх інших суспільних інституцій ступінь довіри" [19, с. 25]. Загалом зазначені вище процеси соціокультурної трансформації вітчизняного суспільства забезпечили стрімкий розвиток інституту церкви в усіх аспектах: від зовнішньої структуризації до пошуку власної ідентичності.

Апелюючи до статистичних даних Центрального органу України у справах релігій (на той час Рада у справах релігій), найбільше в Україні прихильників саме християнства у його конфесійному розмаїтті, де Католицька церква займає особливу нішу. На момент проголошення незалежності в Україні діяли Римо-католицька церква (РКЦ) та Українська греко-католицька церква (УГКЦ), які засвідчують неабияку активність в соціотворенні. А саме, реалізуючи велику кількість соціальних проєктів різноаспектного характеру, водночас демонструючи високий ступінь організаційної та змістовної складової "...соціальна діяльність проявляється практично у всіх сферах життя людини та суспільства" [1, с. 27], підкреслюючи якісну перманентність "...саме активізація діяльності християнської церкви у сфері соціального служіння є важливим показником її оновлення, сприйняття і реагування на виклики громадянського суспільства" [14, с. 5], разом з тим наголошуючи на сакральній глибині віри, як мотиваційного джерела "всі аспекти людського життя включені в перспективу віри, яка надає їм нового, глибшого, а разом з тим і більш людського характеру" [2]. Зазначені чинники обґрунтовують ідею відповідального діяння як служіння, декларуючи останнє як особливий прояв віри. "Віра – віддає належне вчинкам, а справи, у свою чергу, закрі-

плюють його, спонукають до дій і тим самим відкривають шлях заради досконалості людини"[30].

За влучним висловленням сучасного вченого В. Єленського, епоха "католицького піднесення" розпочалась в Європі в останню третину XX століття [5, с. 29], де знакова подія, а саме прийняті рішення на II Ватиканському Соборі (XXI Вселенському Соборі 1962–1965 рр.), скликаному папою Павлом XXIII, визначили основні тенденції розвитку, місце і роль Католицької церкви у подальшому функціонуванні "...католицизм як такий або, точніше, офіційне переформулювання (аджорнаменто) католицької традиції, пов'язане з Другим Ватиканським собором, слід трактувати як серйозний незалежний чинник, що може мати глибокі соціоісторичні наслідки..." [7, с. 205]. Зауважимо, що вказане "осучаснення" (aggiornamento) Католицької церкви спрямоване на подолання прірви між внутрішньою екзистенцією буття церкви та викликами сучасного соціокультурного простору, свідченням сказаного вважаємо душпастирську Конституцію II Ватиканського Собору, "Gaudium et spes" – "Радість і надія", про Церкву у сучасному світі, прийняту 7 грудня 1965 р. Текст Конституції "Gaudium et spes", на відміну від інших документів, "виходить не з доктринальних основ, даних нам в Об'явленні, а з аналізу сучасних питань, таких як культура, сім'я, політика, війна і мир, суспільство, економіка, і пробує дати на це християнську відповідь" [28]. Вважаємо вказаний аргумент постає достовірним свідченням здатності церкви на концептуальному рівні реагувати на практичні дифузії суспільства. У свою чергу науковці іменують діяльність Католицької церкви вказаного періоду як певну біфуркацію: "зміни, що відбулися в Католицькій Церкві після II Ватиканського собору, буквально струснули цілі єпархії, церковні інститути та чернечі чини"[5, с. 30]. Вражаючи внутрішні новації створювали портрет іншої церкви, "...церква стала в авангарді оборони людської гідності" [5, с. 31]. Так у 1961 р. пролунала енцикліка "Mater et magistra", проголошена Іваном XXIII, яка засвідчила новочасну концепцію прав людини, а в 1965 р. Другий Ватиканський собор видав декларацію про релігійну свободу "Dignitatis humanae". Відтоді дискурс прав людини займає ключове місце в папських енцикліках і пастирських посланнях національних єпископських конференцій по всьому світу. Церква відкинула й залишила позаду тривалу історію неоднозначного і категоричного засудження модерної доктрини людських прав, що сягає ще часів П'я VI з його посланням "Caritas", яким він засудив Декларацію прав людини і громадянина, проголошену від Французької національної асамблеї. Особливо треба відзначити Івана Павла II, який зробив "священну гідність людської особи" наріжним каменем своєї глобальної проповіді [7, с. 209]. Отже, констатування гуманістичних привілеїв стає публічною демонстрацією аджорнаменто та набуває повноти тлумачення "...II Ватиканський Собор проголосив не просто право, але й обов'язок моральної оцінки правлячих верств і рішучість у захисті основних прав й свобод людини [5, с. 31], тому в нашому дослідженні підкреслимо важливість зміни риторики від "теоцентризму" до "антропоцентризму". Тобто вже "не людина шукає Бога, а Бог шукає людину" [29, с. 7], що у свою чергу дозволило розширити семантику праксеологічного аспекта, а саме "турбота про конкретну людину в усій різноманітності її буття спонукає церкву цікавитися суспільною сферою" [21, с. 15] з особливим присмаком безпосереднього співіснування поруч.

Принагідно нагадаємо, що "соціальна практика характеризує діяльність Католицької церкви протягом усієї її історії" [12], а тривала присутність католиків на

території, що охоплює сьогодні Україна, у суспільному секторі відзначається дослідниками традиційною "історично церква завжди цікавилась суспільною сферою... Церква має відповідний досвід та загартування" [6], водночас, з огляду на потреби часу та вимоги процесу модернізації суспільного простору, УГКЦ змінює характер та впроваджує нові форми соціальної діяльності, наприклад, "з 1 вересня 2008 р. в Україні офіційно розпочав діяти недержавний церковний пенсійний фонд "Покрова", заснований тодішнім главою УГКЦ Л. Гузаром" [5, с. 31]. Сучасним різновидом церковної благодійності постає цілеспрямована робота з жінками. По-перше, це проведення безкоштовного тестування вагітності та консультування вагітних жінок. По-друге, проводяться презентації щодо внутрішньоутробного розвитку дитини, статевого виховання підлітків. Пропонується індивідуальне консультування для жінок, які страждають від пост-абортного синдрому. Приділяється значна увага і природному методу планування родини. Інший приклад – проведення УГКЦ тематичних семінарів, які безпосередньо присвячені актуальній сьогодні тематичі, а саме "Соціальний діалог і трудова міграція в Європейському Союзі та Україні в контексті християнської соціальної доктрини", під час якого було проаналізовано "Роль УГКЦ у впровадженні соціальної доктрини Церкви" та з'ясовано сучасний стан та особливості впровадження соціального вчення Церкви в суспільство в контексті проблем, пов'язаних з питаннями міграції та пошук спільних ініціатив щодо творення і можливості участі й розвитку при цьому профспілок, їх діяльності та розвитку в контексті впровадження християнських цінностей на базі соціальної доктрини Церкви [20]. Таким чином, погоджуємось з думкою аналітика про те, що "Церква взяла на себе відповідальність за суспільство, демонструючи це своєю розгалуженою соціальною діяльністю, яка є виявом відчуття потреб іншої людини та любові до ближнього" [4, с. 74].

Отже, викладені вище висловлювання дозволяють зробити такі узагальнення: по-перше, концептуально соціальна діяльність, яку ініціює Католицька церква, спирається на євангельські істини, які згодом були піддані рефлексії "отцями церкви", майстерно обґрунтовані у філософських абрисах Томою Аквінським, уточнені рядом соціальних енциклік римськими понтифіками, відповідними рішеннями Соборів та доповнені рядом соціально орієнтованих документів; по-друге, нову переакцентуацію соціальна доктрина отримала в документах Другого Ватиканського Собору; по-третє, домінуючими функціональними принципами в практиці визначено спільне благо, субсидіарність та солідарність [9, 276–278]; по-четверте, всі вищевказані аспекти створили нові якісні умови активізації діяльності релігійних громад у соціальному сегменті, де практична складова постає основою впровадження реалізації різноманітних проєктів та має великий потенціал і попит у суспільстві.

Зазначені вище аргументи спонукають виокремити якісні складові соціальної діяльності Католицької церкви в Україні періоду незалежності. Розглянемо вказаний аспект на прикладі аналізу соціальної діяльності, здійсненої саме релігійними громадами УГКЦ.

Зауважимо, що за період незалежності на рівні Церкви по-особливому було звернено увагу на соціальне служіння у двох важливих документах: 1) Стратегії діяльності УГКЦ "Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом" та 2) Стратегії розвитку соціального служіння УГКЦ. Тому, відповідно до рішення Синоду Єпископів УГКЦ 5–11 вересня 2016 р., 13 березня 2018 р. в Києві на Патріаршому соборі Воскресіння Христового глава УГКЦ затвердив декрет про Положення Відділу соціаль-

ного служіння, що вкотре публічно підкреслює активну позицію УГКЦ в розбудові соціодуховного простору сучасності. У вказаному Положенні визначено поняття соціального служіння як діяльність, спрямовану на розв'язання соціальних проблем та забезпечення соціальної справедливості, що охоплює весь спектр соціальної активності та включає в себе надання волонтерської допомоги, благодійництва і організовані форми надання соціальних послуг потребуючим особам та групам задля забезпечення їх цілісного розвитку [16]. В документі чітко регламентований правовий статус, окреслені мета завдання, напрями діяльності, структура та обов'язки працівників Відділу соціального служіння (ВСС). Слід зазначити, що за сутнісним спрямуванням найдосконаліший теоретичний корпус все ж є виключно орієнтованим, специфічним спонукальним вектором виконання соціальних ініціатив. Адже сформульована та зафіксована вербально думка залишається лише настановою, що потребує реалізації на практиці. Тому було створено окремий Відділ соціального служіння Патріаршої курії УГКЦ, повноваженнями якого постає координація соціальних проєктів загалом та вдосконалення розвитку соціального служіння на парафіяльному рівні.

Позиціонуючи політику відкритості та прозорості, Відділ соціальних питань Патріаршої курії УГКЦ презентував вебсайт "Соціальне служіння" (<http://social.ugcc.org.ua/>) [26]. Як зауважив керівник Відділу соціальних питань Департаменту зовнішніх зв'язків в Україні Патріаршої курії УГКЦ отець Андрій Нагірняк, сайт має за мету зібрати, систематизувати та презентувати інформацію про соціальне служіння УГКЦ [22]. У такий спосіб автори інформаційного ресурсу, залучаючи соціальні мережі, в сучасній формі оптимізують комунікативні можливості. Співзвучною є думка керівника проєкту Карітасу–Київ, Ростислава Дзундза, який наголошує на тому, що "Інформаційний супровід соціальної роботи Церкви є необхідним, дозволяє збільшити видимість широкого спектра місцевих соціальних ініціатив і проєктів в Україні, які реалізуються під опікою УГКЦ" [22]. Вважаємо, вищезазначені факти свідченням впровадження прийнятої Синодом УГКЦ "Стратегії соціального служіння на 2017–2021 р. Б.", яка розроблена з метою розвитку спроможності УГКЦ забезпечити гідну відповідь на існуючі та прийдешні суспільні виклики [25], в якій особливу роль відведено саме діяльності, здійсненої силами парафії. Саме парафіяльний рівень має слугувати фундаментом, на якому будується та діє служіння ближньому. "Лише тоді ми зможемо вважатися живими християнами, коли наші парафії стануть місцем, де піклуються про сироту, заступаються за вдову, допомагають убогому і розділяють страждання з хворими" [13]. Загалом у документі у світлі християнської аксіології сформульовані стратегічні цілі: по-перше, плекання духа жертвовності та соціальної відповідальності; по-друге, служіння на благо нужденних; по-третє, інституційний розвиток та професіоналізація.

Практичним резюме теоретичних візій відзначимо заснуванням ряду проєктів, серед яких вирізняється проєкт "Соціальне служіння громади", учасниками якого постає 125 активних парафій УГКЦ, зацікавлених у розвитку соціального служіння [23]. Отже, саме релігійна громада як осередок згуртованих однодумців виступає запорукою успішної активізації впровадження соціального вчення в дію, а саме ефективного вирішення соціально важливих проблем адресного спрямування. Така діяльність містить консолідовані інтенції та стратегічні перспективи, адже має реальні конкретні результати, наприклад, безпосередньо у роботі з вимушеними переселенцями та допомозі у працевла-

штуванні та загальній інтеграції в спільноті. Отже, "активізація релігійних громад і включення парафій у активне соціальне служіння визнані пріоритетними для Церкви напрямками діяльності"[23].

Окрему увагу варто приділити принципу внутрішнього адміністрування релігійних громад УГКЦ, висока якість якого дозволяє злагоджено та результативно реалізовувати соціальні проекти. Організація соціального служіння включає такі етапи: по-перше, залучення до соціального служіння ініціативних і небайдужих парафіян; по-друге виявлення соціально незахищених категорій людей, які потребують допомоги; по-третє, створення соціальних "куточків милосердя", формування спеціальної "карти потреб"; по-четверте, надання підтримки та сприяння парафіям від відповідального за соціальне служіння в єпархії. Також чітко визначено структурну одиницю – синкел соціального служіння, духівник і виконавець одночасно, який консультує соціальну діяльність кожної окремої парафії та формулює звітну документацію. Отець Роман Сиротич, синкел соціального служіння Київської архієпархії УГКЦ, переконаний що "...соціальне служіння – це складова місії Церкви... Це ознака того – як ми реалізовуємо нашу віру у щоденних ділах" [24]. Зауважимо, що наявність зазначеної якісної структурованої роботи на рівні громад дозволяє охарактеризувати соціальну діяльність, здійснену релігійними громадами УГКЦ, як організовану, системну, професійну, у свою чергу, спрямовану на відкритого слухача та на всіх, хто її потребує незалежно від етнічної чи релігійної належності.

Важливим аспектом аналізу нашого дослідження постають заявлені церквою напрями здійснення соціальної діяльності. Щонайперше це надання соціальної підтримки особам, які перебувають у складній життєвій ситуації, а саме тим, хто постраждав унаслідок втрати роботи, стихійних явищ чи катастроф, допомога ув'язаним і людям без постійного місця проживання, допомога особам із функціональними обмеженнями, дезінтегрованим у суспільстві індивідам та мігрантам, самотнім престарілим людям.

Окремо підкреслимо діяльність, спрямовану на роботу з дітьми та молоддю, допомогу багатодітним, малозабезпеченим, неблагополучним сім'ям та дітям, які залишилися без батьківського піклування. Акцентуючи на деталях реалізації соціального служіння релігійних громад УГКЦ, звернемось до доповіді керівника відділу соціальних питань Патріаршої курії УГКЦ на Патріаршому Соборі УГКЦ отця Андрія Нагірняка, який наголосив, що в допомозі сім'ям і дітям Церква запобігає дитячій бездоглядності та безпритульності через підтримку соціально незахищених сімей, що перебувають у складних життєвих обставинах (задоволення їх первинних потреб і соціальний супровід). Соціальний супровід дітей передбачає не лише надання матеріальної допомоги, а й організацію духовно-культурних заходів (відвідання концертів, театрів, музеїв, екскурсійні поїздки), діти отримують консультації професійних психологів. Щороку, перед початком нового навчального року, проводиться благодійна акція "Шкільний портфель"; до свята Святого Миколая й на Різдвяні і Великодні свята – діти-сироти і діти з малозабезпечених родин отримують подарунки, шкільне приладдя. Щоліта організовується відпочинок для дітей-сиріт і дітей з багатодітних та малозабезпечених родин. Завдяки цьому діти під час шкільних канікул не лишаться без догляду й отримують повноцінний відпочинок. Ще один напрям роботи з дітьми – це ресоціалізація "дітей вулиці" і сприяння їхньому подальшому влаштуванню. Також важливий спосіб слу-

жіння – це програми допомоги дітям в інтернатних закладах та створення дитячих будинків сімейного типу.

У допомозі особам із функціональними обмеженнями УГКЦ розвиває програми душпастирства осіб з вадами слуху. Зокрема для цього працює Центр душпастирства осіб з вадами слуху "Надія". Центр ініціює середовище спілкування, служіння і підтримки глухим людям і членам їхніх сімей для повноти реалізації глухої людини у Церкві. Також Церква здійснює душпастирство і соціальне служіння для розумово неповносправних осіб. "Осіб з розумовою неповносправністю ми називаємо друзями, вважаючи їх вчителями дружби, любові та простоти життя. Вони особливо сприяють нашій зустрічі з Богом, котрий обіцяв свою присутність з ними і в них.

Також відзначимо ряд проектів, присвячених протидії соціально небезпечних факторів: абортів, евтаназії, легалізації легких наркотиків.

Отже, резюмовані вище формулювання розкривають найактуальніші напрями соціальної діяльності, яка впроваджена в дійсність релігійними громадами УГКЦ, завдячуючи досить гнучким формам вираженням, якими постають: матеріальна допомога (у формі безпосереднього надання коштів, продуктів та промислових товарів); патронаж, який важливий для інвалідів, важкохворих, дітей-сиріт та людей похилого віку, при цьому новаціями є використання сучасних технічних засобів, таких як різноманітні сторінки в соціальних мережах, вебресурси та інші доступні способи комунікації. Також релігійні громади УГКЦ практикують впровадження спільних соціальних проектів з іншими конфесіями, релігійними, громадськими організаціями, державою.

Таким чином церква на рівні релігійної громади ініціює особливий діалог між віруючими і людьми світського світосприйняття, інтенції якого постулюють спільний пошук вирішення суспільних питань. Вважаємо, вказане проникнення християнських цінностей у суспільство та висвітлення світських проблем зменшує можливості, а подекуди здатне нівелювати деструктивні процеси у суспільному контенті. Отже, із впевненістю можемо констатувати, що "соціальна діяльність УГКЦ є на сьогодні основною євангелізуючою функцією, яка репрезентує її у поліконфесійному та плюралістичному суспільстві. Хоча наслідків цієї діяльності українське суспільство ще не відчуває повною мірою, все ж конкретні заходи та звернення до спільноти є досить вагомими і свідчать на користь УГКЦ [3].

Водночас, як зазначає о. Андрій, на жаль, ще далеко не кожна парафія залучена до соціального служіння. Згідно зі статистикою, благодійні кухні є на 3 відсотках парафій, такий самий відсоток парафій, у яких здійснюється служіння uzалежним особам та в'язням; краща ситуація з опікою сиріт (15 відсотків) та хворих (30 відсотків) і збором одягу для потребуючих (30 відсотків). Лише 5 відсотків парафій мають харитативні спільноти [27]. Зазначена статистика дозволяє відмітити обсяг та наголосити на потенційних тенденціях впровадження соціальної діяльності на парафіяльному рівні силами релігійних громад УГКЦ в Україні періоду незалежності.

Висновки. Отже, в контексті нашого дослідження виокремимо таке: по-перше, здобуття Україною незалежності та публічно виголошені стратегії розвитку створили сприятливі умови щодо впровадження Католицькою церквою соціальної діяльності на рівні релігійних громад УГКЦ; по-друге: виборюючи свій електорат, водночас з євангелізацією та катехизацією Католицька церква прийняла ряд документів, які розкривають сутнісну основу праксеології в соціальному сегменті; по-третє, силами релігійних громад УГКЦ розгорнула неабияку соціальну активність, яка з огляду на наявність зла-

годженої організації та чіткої структуризації, здійснює соціальну діяльність в особливому форматі, специфікою якого вважаємо домінантність християнських орієнтирів, зазначена тенденція містить глибокий зміст і розпізнається дослідниками як існуюча можливість реалізації Божої присутності в житті кожної окремої людини та суспільства в цілому; по-четверте: підкреслимо діалогічну забарвленість церкви та суспільства, а саме здатності впровадження різноманітних соціальних проєктів та існуючої у відповідь конкретної потреби, що, у свою чергу, формує величезний потенціал взаємінституту церкви (безпосередньо релігійних громад) та суспільства, а достатній фактичний матеріал є реальним беззаперечним твердженням зазначеного.

Ми схильні відстоювати думку про те, що, володіючи глибокою доктринальною базою, авторитетністю якої виважена часом, генезою та онтологічною мудрістю, в даному дослідженні ми прагнули підкреслити думку про те, що зумовлені благі наміри постають лише передумовою до вчинку і виключно діяльність символізує виявлення віри та доброго помислу, що, у свою чергу, постає конструктивним методом, який забезпечує можливість реалізації низки проєктів під маркером "доброчинність", "благодійність", "волонтерство" – це особливий спосіб реалізації християнської сутності, неприхована потреба виразити любов до ближнього, беззвучно проголошуючи досконалі теоретичні формулювання, це певна екзистенція з домінантним присмаком християнського буття, що як інверсія виживання сьогодення виборює діями своїх учасників простір у суперечливому лабіринті безкінечних буднів вітчизняного суспільного простору періоду незалежності.

Список використаних джерел

- Виговський Л. Соціально-організаційна функціональність релігії // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. Київ, 2004. С. 27.
- Войчех Гертих. Віра і дія / пер. з пол. Ірини Єрмак. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014. 352 с.
- Волинець О. Соціальна доктрина УГКЦ та її реалізація в сучасній Україні: Lviv Polytechnic National University Institutional Repository. URL: http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/11626/1/9_18Ukr_nac_ideya.pdf
- Гаврілова Н. Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот // Українське релігієзнавство. 2008. № 48. С. 70–77.
- Сленський В. Велике повернення релігій у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ–початку ХХІ. Львів : Вид-во Укр. католицького ун-ту. 2001. С. 292.
- Здіорук С., Токман В., Литвиненко О. Роль релігійних чинників у поступі українського соціуму. Аналітична доповідь. Київ, 2011. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2011-10/Relyg_chyn-56e51.pdf
- Казанова Х. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація / пер. з англ. Роман Скакун. Львів : Вид-во Укр. католицького ун-ту 2019. С. 209.
- Карітас України. Соціальне служіння Церкви. URL: <http://caritas.ua/news/s-191/>
- Катехизм Української греко-католицької церкви: Христос – наша Пасха. Львів, 2011. 336 с. + 64 іл. С. 276–278.
- Київська Архiepархія УГКЦ о. Роман Сиротич "Соціальне служіння – це складова місії Церкви" URL: <https://ugcc.kiev.ua/blog/sotsialne-sluzhinnya-tse-skladova-misiji-tserkvy-o-roman-syrotich/>
- Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" від 23.04.1991 року № 988-XII // Відомості Верховної Ради України. 1991. № 25. С. 283.
- Лодивіров С. Проблеми та тенденції розвитку соціальної доктрини Католицької церкви. URL: <http://library.khpg.org/index.php?id=1210631391>
- Любов'ю служити один одному. Посібник для організації соціального служіння у парафіях. Львів : Логос. 2017. 276 с. Іл. С. 5. URL: <http://stjosaphateparchy.com/wp-content/uploads/2018/02/1.c.-%D0%9A%D0%B0%D1%80%D1%96%D1%82%D0%B0%D1%81-Social-Service-Ukr.pdf>
- Любчук В. Особливості соціального служіння християнських церков в умовах встановлення громадянського суспільства в Україні // Мультиверсум. Філософський альманах. Київ, 2008. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/75391/18-Lubchuk.pdf?sequence=1>
- Олійник А., ЧНІ "Пасторальний" Собор. Розширене багачення нових горизонтів практичної діяльності Церкви. URL: http://www.ecumenicalstudies.org.ua/sites/default/files/conference_docs/Olijnyk.pdf

16. Положення відділу соціального служіння УГКЦ. URL: http://ugcc.ua/official/official-documents/instruktsiya/polozhennya_v%D0%86dd%D0%86lu_sots%D0%86alnogo_sluzh%D0%86nnya_ugkts_82207.html
17. Посинодальне послання Синоду єпископів Української греко-католицької церкви до духовенства, монашества і мирян. URL: <http://stjosaphateparchy.com/wp-content/uploads/2018/02/1.c.-%D0%9A%D0%B0%D1%80%D1%96%D1%82%D0%B0%D1%81-Social-Service-Ukr.pdf>
18. Потенціал громадянського суспільства України серед пріоритетів нової Дорожньої карти ЄС. URL: <https://euprostir.org.ua/stories/135284>
19. Саган О. Церкви в умовах українського посттоталітарного суспільства: нові акценти соціально значущої діяльності // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. Київ, 2004. С. 25.
20. Соціальна доктрина Церкви в дії. URL: http://news.ugcc.ua/news/vprovadzennya_sots%D1%96alnoi_loktrini_tserkvi_v_d%D1%96y_u_79372.html
21. Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / [за заг. ред. Л. Коваленко]. Львів, 2008. С. 15
22. Соціальне служіння Церкви. URL: <http://caritas.ua/news/s-191/>
23. Соціальне служіння Церкви на благо громад: покликання, здатне змінювати світ на краще URL: <https://www.sokaleparchy.org.ua/index.php/77-2009-06-02-08-17-52/2902-sotsialne-sluzhinnia-tserkvy-na-blaho-hromad-poklykannia-zdatne-zminiuvaty-svit-na-krashche>
24. "Соціальне служіння – це можливість втілити свій піст у повсякденну реальність" о. Роман Сиротич. URL: http://ugcc.ua/articles/sots%D1%96alne_sluzh%D1%96nnya_tse_mozhlyv%D1%96st_vt%D1%96liti_sv%D1%96y_p%D1%96st_u_povsyakdennu_realn%D1%96st_o_roman_sirotych_86022.html
25. Стратегія соціального служіння УГКЦ на період 2017–2021 р. Б. URL: <http://social.ugcc.org.ua/strategiya-sotsialnoho-sluzhinnya-uhkts-na-period-2017-2021-r-b/>
26. УГКЦ Соціальне служіння. URL: <http://social.ugcc.org.ua/>
27. УГКЦ усвідомлює, що має скеровувати соціальне служіння до всіх, незалежно від етнічної чи релігійної приналежності. URL: http://news.ugcc.ua/news/ugkts_usv%D1%96domlyuie_shcho_sots%D1%96alne_sluzh%D1%96nnya_maie_spryamovuvatisya_na_us%D1%96h_neza-lezhno_v%D1%96d_etn%D1%96chnoi_chi_rel%D1%96g%D1%96ynoi_prin-alezhnost%D1%96_74605.html?fb_action_ids=1611648975775872&fb_action_types=og.likes
28. Церква і сучасний світ – GAUDIUM ET SPES. URL: https://risu.ua/cerkva-i-suchasny-svit-gaudium-et-spes_n107818
29. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). Roma, 1994. № 2. p. 7.
30. Predko O. I. Religious faith: existential-anthropological meanings // ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH. 2019. № 16. P. 33–42. DOI: 10.15802/ampr.v0i16.186936. URL: https://www.researchgate.net/publication/338201078_RELIGIOUS_FAI-TH_EXISTENTIAL-ANTHROPOLOGICAL_MEANINGS

References

1. Vyhovskiy L. Socio-organizational functionality of religion // Current issues of socially significant activities of churches and religious organizations in Ukraine. Kyiv. 2004. 242p. with. 27
2. Wojciech Gertych Faith and action / Translated from the works of Irina Ermak. K.: SPIRIT AND LETTER, Institute of Religious Sciences of St. Thomas Aquinas, 2014. 352 p.
3. Volynets O. Social doctrine of the UGCC and its implementation in modern Ukraine: Lviv Polytechnic National University Institutional Repository. URL: http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/11626/1/9_18Ukr_nac_ideya.pdf
4. Gavrilo N. Diversification of manifestations of social service of religious communities // Ukrainian Religious Studies. 2008. № 48. p. 70–77.
5. Yelensky V. The great return of religions in global politics and international relations in the late XX – early XXI. Lviv: Ukrainian Catholic University Publishing House 2001. 504. p. 292.
6. Zdiuruk S., Tokman V., Litvinenko O. The role of religious factors in the progress of Ukrainian society. Analytical report Kyiv. 2011. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2011-10/Relyg_chyn-56e51.pdf
7. Casanova H. Religion in the modern world: pluralism, secularization, globalization / trans. from English Roman Skakun. Lviv: Ukrainian Catholic University Publishing House 2019. p. 209/
8. Caritas Ukraine. Social service of the Church. URL: <http://caritas.ua/news/s-191/>
9. Catechism of the Ukrainian Greek Catholic Church: Christ is our Easter. Lviv, 2011. 336 p. + 64 il. with. 276–278/
10. Kyiv Archdiocese of the UGCC Fr. Roman Syrotich "Social service is a component of the Church's mission". URL: <https://ugcc.kiev.ua/blog/sotsialne-sluzhinnya-tse-skladova-misiji-tserkvy-o-roman-syrotich/>
11. Law of Ukraine "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" of April 23, 1991 № 988-XII // Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine 1991. № 25. p. 283.
12. Lodiurov S. Problems and tendencies of development of the social doctrine of the Catholic Church. URL: <http://library.khpg.org/index.php?id=1210631391>
13. Serve each other with love. A guide for organizing social service in parishes. Lviv: Logos. 2017. 276 p. Il. with. 5. URL: <http://stjosaphateparchy.com/wp-content/uploads/2018/02/1.c.-%D0%9A%D0%B0%D1%80%D1%96%D1%82%D0%B0%D1%81-Social-Service-Ukr.pdf>

14. Lyubchuk V. Peculiarities of social service of Christian churches in the conditions of establishment of civil society in Ukraine // Multiversum. Philosophical Almanac. Kyiv, 2008. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/75391/18-Lubchuk.pdf?sequence=1>
15. Oliynyk A., Research Institute "Pastoral" Cathedral. An expanded vision of new horizons of the Church's practical activity. URL: http://www.ecumenicalstudies.org.ua/sites/default/files/conference_docs/Oliynyk.pdf
16. Regulations of the Department of Social Service of the UGCC. URL: http://ugcc.ua/official/official-documents/instruktsiya/polozhennya_v%D0%86dd%D0%86lu_sots%D0%86alnogo_%2086nnya_ugkts_82207.html
17. Post-synodal message of the Synod of Bishops of the Ukrainian Greek Catholic Church to the clergy, monasticism and the laity. URL: <http://stjosaphateparchy.com/wp-content/uploads/2018/02/1.c.-%D0%9A%D0%B0%D1%80%D1%96%D1%82%D0%B0%D1%81-Social-Service-Ukr.pdf>
18. The potential of civil society in Ukraine among the priorities of the new EU Roadmap. URL: <https://euprostrir.org.ua/stories/135284>
19. Sagan O. Churches in the Ukrainian post-totalitarian society: new accents of socially significant activities // Current issues of socially significant activities of churches and religious organizations in Ukraine. Collection of scientific materials edited by V. Bondarenko, A. Kolodny, M. Novichenko, V. Lyubchuk. Kyiv. 2004. 242p. with. 25.
20. Social doctrine of the Church in action. URL: http://news.ugcc.ua/news/vprovadzheniya_sots%D1%96alnoi_loktrini_tserkvi_v%D1%96yu_79372.html
21. Socially oriented documents of the Ukrainian Greek Catholic Church (1989–2008) (Sources of Christian social teaching and ministry, 1) / [for general. ed. L. Kovalenko]. Lviv. 2008. p. 15
22. Socially oriented documents of the Ukrainian Greek Catholic Church (1989–2008) (Sources of Christian social teaching and ministry, 1) / [for general. ed. L. Kovalenko]. Lviv. 2008. p. 15/

23. Social service of the Church for the benefit of communities: a vocation that can change the world for the better. URL: <https://www.sokaleparchy.org.ua/index.php/77-2009-06-02-08-17-52/2902-sotsialne-sluzhinnia-tserkvy-na-blaho-hromad-poklykannia-zdatne-zminiuvaty-svit-na-krashche>
24. "Social service is an opportunity to turn your fast into everyday reality" Fr. Roman Sirotch. URL: http://ugcc.ua/articles/sots%D1%96alne_sluzh%D1%96nnya_tse_mozhliv%D1%96st_v%D1%96liti_sv%D1%96y_p%D1%96st_u_povsochden.html
25. Strategy of social service of the UGCC for the period 2017–2021 B. URL: <http://social.ugcc.org.ua/stratehiya-sotsialnoho-sluzhinnya-uhkts-na-period-2017-2021-rb/>
26. UGCC Social Service. URL: <http://social.ugcc.org.ua/>
27. The UGCC realizes that it should direct social service to all, regardless of ethnicity or religion URL: http://news.ugcc.ua/news/ugkts_usv%D1%96domlyue_shcho_sots%D1%96alne_sluzh%D1%96nnya_maie_spryamovuvatisya_na_us%D1%96h_nezalezno_v%D1%96d_etn%D1%96chnoi_chi_rel%D1%96g%D1%96ynoi_prinalezhnost%D1%96_74605.html?fb_action_ids=1611
28. Church and modern world – GAUDIUM ET SPES. URL: https://risu.ua/cerkva-i-suchasniy-svit-gaudium-et-spes_n107818
29. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). Roma, 1994. № 2. P. 7.
30. Predko O. I. Religious faith: existential-anthropological meanings // ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH. 2019. №16. P. 33-42. DOI: 10.15802/ampr.v0i16.186936. URL: https://www.researchgate.net/publication/338201078_RELIGIOUS_FAITH_EXISTENTIAL-ANTHROPOLOGICAL_MEANINGS

Надійшла до редколегії 07.09.21

Tetiana Koshushko, Lecturer

Pavlo Tychyna Uman State Pedagogical University, Uman, Ukraine

SOCIALLY SIGNIFICANT ACTIVITIES OF THE RELIGIOUS COMMUNITIES OF THE UGCC IN UKRAINE DURING THE PERIOD OF INDEPENDENCE

This research is devoted to the issues of socially significant activities carried out by religious communities belonging to the Ukrainian Greek Catholic Church in Ukraine during the period of independence.

In the course of the research, using official web portals and other publicly covered resources, the factual material was analyzed and theoretical generalizations were subjected to philosophical and religious reflection, which allowed determining the following: the intensity of social activities carried out by the religious communities of the Catholic Church in Ukraine during the period of independence is caused by external processes of democratization and general spiritual renewal of society; the integrative intentions that declare the cooperation of Catholics with public structures are emphasized, postulating the idea that activities are a kind of service that leads to a certain interpenetration of Christian values in society, creating a special dialogue between believers and people of the secular worldview. Thus, openness and empathy with social problems, joint search for solutions to social issues, and the introduction of the idea of the dominance of Christian landmarks by members of the Catholic community creates conditions for finding options for positive reconstruction of the domestic social space; the functional competence and coordinated structure of the work of Catholic religious communities are noted, as well as real examples of the priority of religious freedom and interfaith tolerance are indicated; the multi-vector nature of the work carried out during the implementation of various social projects in the charitable, educational, cultural, publishing, medical, publishing, and military spheres is highlighted; it was found that the activities of representatives of the Catholic religious communities in the social sector are largely based on certain work strategies that appeal to theoretical postulates, socially-oriented documents of the Catholic Church, and, accordingly, formalized in special guidelines.

In general, the article is based on the general provisions declared by the official position of the Catholic Church on social policy and outlines the areas in which the religious communities of the UGCC develop social activities in Ukraine since independence.

Keywords: Ukraine of the period of independence, Ukrainian Greek Catholic Church, social activities, religious communities.

T. В. Кожушко, преподаватель

Уманский государственный педагогический университет имени Павла Тычины, Умань, Украина

СОЦИАЛЬНО ЗНАЧИМАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН УГКЦ В УКРАИНЕ ПЕРИОДА НЕЗАВИСИМОСТИ

Раскрыты вопросы социально значимой деятельности религиозных общин Украинской греко-католической церкви Украины периода независимости. В ходе исследования, пользуясь официальными веб-порталами и другими публично освещенными ресурсами, был осуществлен анализ фактического материала и подвергнуты философско-религиоведческой рефлексии теоретические обобщения, что позволило определить следующее: во-первых, интенсивность социальной деятельности, проведенной религиозными общинами Католической церкви в Украине периода независимости обусловлена внешними процессами демократизации и общего духовного обновления общества; во-вторых, отдельно подчеркнута интегрирующие интенции, которые декларируют сотрудничество католиков с общественными структурами, постулируя мнение о том, что деятельность – это своего рода служение, которое приводит к определенному взаимопроникновению христианских ценностей в общество, создавая особый диалог между верующими и людьми светского мировосприятия; в-третьих, отмечено функциональную компетентность и слаженную структурированность работы католических религиозных общин, также приведены реальные примеры приоритетности религиозной свободы и межконфессиональной терпимости; в-четвертых, подчеркнут поливекторный характер осуществляемой работы при реализации различных социальных проектов адресного направления в общественной сфере; в-пятых, установлено, что в основном деятельность представителей католических религиозных общин в социальном секторе опирается на определенные стратегии работы, апеллирующие к теоретическим постулатам социально ориентированных документов Католической церкви и соответственно закреплены в специальных рекомендациях установочного характера.

В целом статья построена на общих положениях, задекларированных официальной позицией Католической церкви по вопросам социальной политики, также определяет направления, в которых религиозные общины УГКЦ развивают социальную деятельность на территории Украины периода независимости.

Ключевые слова: Украина периода независимости, Украинская греко-католическая церковь, социальная деятельность, религиозные общины.

BUDDHISM AND THE IDEA OF HUMAN RIGHTS: RELATIONSHIP OR CONTRADICTION

The peculiarities of the Buddhist approach to the understanding of human rights in the context of current challenges and discussions on this issue are analyzed; the potential of Buddhism in defending human rights has been clarified; the features of the relationship between Buddhism and the concept of human rights in the context of today's realities are considered. The emphasis is placed on the question of existence within the Buddhist worldview and the traditional value system a basis for understanding the dignity of a free human personality which must be respected and protected. It is established that the desire to eliminate suffering, to get rid of them can be seen as a point of contact between the content of Buddhist teachings and the idea of human rights, as a kind of bridge between the two positions; at the same time the language of human rights within the Buddhism consciously distances himself from the rhetoric of self-assertion in favor of rhetoric and practices of selfless compassion. It can be stressed that a Buddhist understanding of rights never opposes a human good to the good of other living beings in contrast to the anthropocentrism of Western liberal theories of human rights where man rises above the rest of the world. Buddhism faces the challenge of using the language and practice of human rights so that it does not contradict the dharma and the very spirit of Buddhist teaching and, on the other hand, it helps people to be free from suffering. In the context of clarifying the specifics of the relationship between the Buddhist value system and the concept of human rights it is important to avoid overemphasizing the universality of human rights and to find a kind of middle ground between these two positions. In the modern world to combat injustice in the countries of Buddhism it is necessary to use the potential of the Buddhist tradition and the practical achievements of human rights defenders in Western democracies.

Keywords: Buddhism, human, law, human rights, Buddhist ethics.

Introduction. In today's reality, religious principles and ideas are sometimes becoming a means of justifying the human rights abuse, in particular through a selective interpretation of certain moral and ethical attitudes and postponement of responsibility for the committed in the times of the Judgement of God or the response of appropriate mechanisms of retribution. At the same time, various religious associations and organizations constantly criticize practices of human rights abuse, with calls for parity, justice, love, and compassion, and these calls "... reach far beyond the mere protection of human rights" [8, p. 1]. Correlation of religious traditional norms and values, on the one hand, and human rights and human community, on the other, has its own specifics within the framework of a particular religious tradition. Religious ideas and value paradigms very often make an impact on the understanding of the content of concepts that are being actualized in a contemporary sociocultural space, simultaneously experiencing the opposite effect on their part. And world religions, despite their seemingly panhumanism and cosmopolitanism, are also noted by a specific relationship of the universal and relative, particular in their content.

The degree of the development of a problem. The issue about the relationship between the Buddhist system of values and the idea of human rights and the practice of its assertion has gained relevance and, even certain acuity during the last decades, in particular, in connection with the need of Buddhist communities in different countries of the world to defend their rights and freedoms, while looking for the appropriate support and justification of their actions aimed against the injustice from the authorities, in religious visions, dogmatic, ethical, and other Buddhist attitudes. This issue is reflected in writings, first of all, of foreign scholars (B. R. Ambedkar, A. W. P. Guruge, P. Dhammapadok, C. K. Ihara, T. Kariyawasam, D. V. Keown, S. B. King, S. Sivaraksa, R. Thurman, P. Harvey, S. Hongladarom, P. Junger and others), remaining, to a large extent, unclaimed by the Ukrainian research community. The works of foreign authors are distinguished by the variety of approaches and the lack of certain unity in the issues of presence/absence in Buddhism of human rights concept or the relevant basis for its assertion and development, the potential for using the Buddhist teaching

to uphold the rights and freedoms of individuals in the contemporary world, the readiness of the Buddhism followers for perception and usage of the human rights concept produced within the framework of Western intellectual and sociocultural tradition. Under these conditions, there is a need to analyze the content of existing research approaches and finding out on their background the peculiarities of the spirit correlation and the content of Buddhism and rhetoric and the practice of defending human rights.

The purpose of the article is to study peculiarities of the Buddhist approach to understanding human rights in the context of contemporary challenges and discussions on this issue, to find out the potential of Buddhism in the assertion of human rights.

Statement of basic materials. "The question of human rights is so fundamentally important, – Dalai Lama XIV states, – that there should be no difference of views on this" [6, p. xviii]. But it should be admitted that in human rights issues, in fact, there is no unity, but, on the contrary, there is a large number of approaches, viewpoints, disagreements in views. Opposing the concept of human rights and the practice of their assertion is mainly due to totalitarian and authoritarian regimes. However, rather an acute discussion regarding human rights occurs not only in the state-political and legal spheres but also within the framework of various religious traditions, in particular, within Buddhism.

An important factor in the realm of Buddhism and human rights is not so much whether this religion can accept the right of a particular person, but whether the idea of human rights in itself would find its substantiation within the framework of the general Buddhist vision in the dialectics of the individual and public good. Actually, we are talking about the presence or absence of real grounds in Buddhism to understand the dignity of a free human person to be respected and protected. In this regard, it should be noted that Buddhism attaches great importance to a person since only he/she is one of all living beings in a position to break out from the circle of Samsara, "only a person is able to get out of the births/deaths circuit and to achieve the blessed calm of Nirvana" [2]. The Buddhist teaching emphasizes the special status of human beings in the context of the potential embodied in them for enlightenment and redemption. On the other hand, in Buddhism a person does

not have an absolutely privileged position but is considered as one of the links in an infinite chain of rebirths.

A large number of scholars of Buddhism (C. K. Ihara, P. Junger, S. Hongladarom, P. Dhammapidok, P. Harvey and others) emphasize the existence of a solid distance between the content of the Buddhist teaching and the idea of human rights. One of the possible ways to overcome or decrease it is an attempt to build a stepping stone between these positions, bring them closer on the basis of their inherent common desires to eliminate suffering and break free from them. Although admittedly, the understanding of this intention is different: if in Buddhism the wish "to remove suffering is contextualized within an *other*-worldly soteriological aim, namely the very attainment of Buddhahood", then the concept of human rights "is confined to the protection of the individual against any form of oppression in *this* world" [4, p. 10]. Therefore, from the viewpoint of the followers of Buddhism, the concern of human rights activists to eliminate suffering has a rather narrow and limited orientation since it is primarily related to the issues of human freedom in a certain sociocultural environment as a part of the social space of human existence in general. It does not take into account either living beings that are the subject of interest and concern of Buddhists, or the final liberation from suffering, which leads to breaking bonds with the worldly existence, exiting the samsara flow, and attaining Nirvana. At the same time, in this context, the protection of human rights looks expedient and justifiable as a peculiar preparation through the use of certain mechanisms of conditions favorable for the development of human wisdom (*prajñā*), which in turns "may lead to higher spiritual attainments" [4, p. 10].

Some Buddhist authors emphasize that the idea "I" of a person is one of the main reasons for suffering that human life is filled; "It is the feeling "I" and an affection arising from it to "I" is the source of all other affections, passions, and instincts, all that forms of kleshas – a darkened affectivity, which drags a living creature into the quagmire of samsara existence" [2]. And namely this idea, according to the followers of Buddhism, is closely associated with the concept of human rights and come under strong criticism from them. K. Ihara, for instance, says: "... invoking rights has the inevitable effect of emphasizing individuals and their status, thereby strengthening the illusion of self. While Buddhism has a holistic view of life, the rights perspective is essentially atomistic" [3, p. 51]. Therefore, human rights are sometimes associated in Buddhism with the selfish desire of people for the extortion of these rights for themselves, for the possession of inalienable rights, which involve a certain autonomous, unchanged I, which is their carrier, which is not consistent with the Buddhist teaching about the variability of existing. In Buddhism, "the most individual "I" is denied, personality as an essence, simple and eternal, the substance itself is identical... human personality is considered in Buddhism not as an unchanged essence (soul, *atman*), but as a flow of elementary psychophysical states that are constantly changing" [2].

C. Ihara believes that "there is no concept of rights in classical Buddhism and that introducing it would significantly transform the nature of Buddhist ethics..." [3, p. 44]. P. Dhammapidok also has a certain suspicion of human rights because they, in his opinion, are peculiar medicines that treat only symptoms, leaving a true disease – suffering (*dukkha*) – untouched. Moreover, focusing on the treatment of symptoms, the rights of the human person can distract him/her from the need to fight with the root causes of the disease – passionate desires (*tanha*) [See: 8, p. 252].

P. Junger notes that "though followers of Buddhist traditions do value most, if not all, of the interests underlying the

rhetoric of human rights, they may not have much use for the label itself, which is, after all, a product of the traditions of Western Europe..." [3, p. 56]. The mentality of human rights, according to P. Junger, is incompatible with the four noble truths of Buddhism. Human rights, in his opinion, are only unstable mental construction and, as any mental construction, they arise from dependence and, accordingly, are not absolute, but conditional; they are stipulated by human agreements and ephemeral. Since the rights are not internally deep-rooted in human nature and not integral attributes of human essence, the statement that they are inalienable and imperishable is incomprehensible and unacceptable for Buddhists. In the larger sense, striving for rights, insistence on their universality is only one of the forms of human desires, which leads to an increase in suffering, because namely strivings and desires are their cause. Thus, human rights for Buddhism are not divine attitudes, but constructs of the mental activity of the person him/herself, so they are not important and decisive to understand higher reality and attain it. "For Buddhism, – as I. Kondratieva says, – a priority is not a concern for human rights, but his/her desire to comprehend their own nature and life according to it" [1, p. 18].

In the meantime, there is another viewpoint among the scholars of Buddhism. Thus, B. R. Ambedkar, T. Kariyawasam, A. W. P. Guruge, S. Sivaraksa, D. V. Keown, S. B. King, R. Thurman and others advocate the convictions concerning the existence of a human rights concept within the ambit of the classical Buddhist tradition, the idea of the relationship between Buddhism and human rights.

D. Keown, admitting that neither in the Pali language nor Sanskrit there is no special term to designate "human rights" in the understanding of the individual right of a human person, simultaneously, he emphasizes the presence of an implicit, hidden, existing "in embryonic form" [3, p. 22] the concept of the rights in the Buddhist tradition. For questions regarding a sufficiently long period of formation (within the framework of Buddhism) the concept of human rights, the scholar notes that although in Buddhism there is a significant potential in criticizing social hierarchy and social injustice, but the egalitarian ethos and democratic institutions are necessary for the emergence of a doctrine of human rights have not been "notable features of Asian polity before the modern era..." [3, p. 22]. In the view of D. Keown, a hidden concept of human rights is in Buddhist precepts that determines the format of proper behavior, outlines the circle of human duties. In turn, rights are closely connected precisely with the duties: the duty of one person is the right of another. Based on this, D. Keown accents the close relationship and interconditionality of rights and duties and concludes that rights and duties can be mutually deduced. Accordingly, even if "the requirements of Dharma are expressed in the form of duties rather than rights..." [3, p. 22], rights can be deduced from them. So, if, according to the dharma, the duty of the king or the authorities as a whole is the implementation of fair justice, then, respectively, citizens have the right to an impartial and fair attitude towards themselves. D. Keown extends this argument to the entire Buddhist morality in such a way that various rights derive from the corresponding moral precepts of Buddhism: for example, the right to life from the precept not to kill and harm, the right to property from the precept not to steal, etc. In other words, although, we do not find the proper substantiation concerning the contemporary ideas of rights in general and human rights in particular in traditional Buddhist texts, but they "can be extrapolated from the explicitly stated *dharma*-related duties..." [4, p. 50]. In this context, the word *dharma* is quite broad in its content.

Usually, it is translated as a "universal law", a set of established norms and rules, which is necessary to keep space order. But dharma means far more, it is one of the "three jewels" (*triratna*) of Buddhism together with Buddha and Sangha, which appears, first of all as the teaching of Buddha. Accordingly, this teaching reflects a peculiar space law that describes the course of life – suffering, its reason, the way to eliminate suffering, and, finally, their ultimate cease in Nirvana.

S. King also admits an implicit doctrine of human rights in Buddhist precepts. Like D. Keown, she claims that the assertion of responsibility in precepts includes implicit evidence that others have rights. In fact, for Buddhists "rights and responsibilities are interdependent to the point almost of fusion" [5, p. 300]. Though, on the other hand, for example, C. Ihara underlines that rights may anticipate duties, but not vice versa: "duties do not always entail correlative rights" [3, p. 45]. The fact that the Buddhist precepts impose duties on Buddhists does not mean that other people have the right to receive some advantages or, in fact, rights.

R. Thurman highlights that the basic principles of human rights were already in the oldest teachings of Buddha. S. Sivaraksa's thought is in tune with this statement that the principles of human rights got a particular form in the monastic community of the historical Buddha, and "a notion of human rights can be found in the Buddhist values and customs of traditional Thai society" [8, p. 248]. Under conditions of growth of Western cultural influences, "Thai society took as its ideal the first community of Buddhist monks (the historical Buddha and his disciples), a community free of all egoistic attachment" [8, p. 248–249]. According to S. Sivaraksa's position, human rights naturally deduce from such disfavor of a person to his/her "I", unlike anthropocentrism and egocentrism of Western tradition. So, observance of human rights means in this case that Thais should be distanced from consumer intensities of the contemporary West and return to the experienced and confirmed by the time their own Buddhist tradition with its implicit, hidden doctrine of human rights.

T. Kariyawasam declares that "Buddhism is an all pervading philosophy and a religion, strongly motivated by human rights or rights of everything that exists, man, woman, animal and the environment they are living in" [10, p. 139]. L. P. N. Perera published the Buddhist commentary to the Universal Declaration of Human Rights, where he tried to show that in the Pali Canon, that is, in the canonical texts of Theravada Buddhism, one can find important parallels with each of the articles in the declaration, or close to the content or orientation of the affirmation. According to the scholar, Article 1, which asserts the dignity and rights of all people, "is in complete accord with Buddhist thought, and may be said to be nothing new to Buddhism in conception" [9, p. 21].

Trying to outline the differences between the Buddhist and liberal understanding of human rights, S. King speaks about the fundamental nature of existing disagreements. These differences concern, in particular, understanding the nature of man and society: Buddhism does not agree with the vision of society as a reality that is built on the principles of contractual relations between individuals who interact and compete with each other. Buddhist teaching is based on the belief that social existence arises from the fundamental relationship of all living creatures and is non-conflict and uncompetitive in its essence. According to S. King, in Buddhism, human rights are not related to the recognition of the value of an autonomous personality but relate to, first of all, the entire human societies and communities, and in practice aimed rather at ensuring the welfare of all than at protecting individual autonomy. Respec-

tively, the language of human rights within the framework of the Buddhist tradition is consciously distant from the language of self-affirmation in favor of the rhetoric of unselfish compassion. Accordingly, human rights are implemented when individuals refuse to self-affirmation. At the same time, Buddhism appreciates the value of the individual, but sees him/her not in approving the rights of an autonomous personality, but in the potential of the liberation laid in each person from the *samsara* realities. It is important that the Buddhist understanding of human rights never opposes the human blessing to blessings of other living beings, in contrast to the anthropocentrism of Western liberal theories of human rights, where a person rises above the rest of the world [See: 8, p. 255].

Buddhism, according to J. L. Garfield, in an ethical plan is more demanding than Western liberalism; Buddhist ethics is based on the thesis of infinite suffering, and not on defending rights. "When human rights replace compassion as the moral starting point, too much evil and indifference to suffering is permitted" [8, p. 252]. According to Western liberalism, in society as a certain contractual structure, public relations have to be regulated; in such a society, compassion moves to the sphere of personal choice, that is, it is only as one of the optional, probable ways to respond to people within the framework of the public contract. Respectively, such a model is significantly different from the Buddhist understanding of society and social solidarity. "The promotion of human rights may not be inimical to Buddhism, but it does not measure up to the demands of Buddhist ethics" [8, p. 252].

In the context of problematics in defending human rights, it should be noted that, on the one hand, the thought of Buddhism is quite widespread as an individualistic and escapist doctrine of salvation, and on the other, already in the Pali Canon, one can find a number of texts that demonstrate not only obvious interest in ethics issues, but also to socio-political problems – social injustice, poverty, crime, legal insecurity, etc. "The traditional Buddhist answer to these issues revolves around the idea of a Buddhist monarchy, i.e. around the idea of a king ruling the country according to the moral principles of the dharma" [4, p. 47–48]. It should be noted that even during the reign of the Ashoka emperor (middle of the 3rd century BC) Buddhism manifests itself as a politically and socially significant factor. Since the aim of the modern idea of human rights is the protection of the personality from the power and pressure and injustice on its part, there are reasons to believe that Buddhist texts from the very beginning are consonant with such a viewpoint. This consonance manifests itself in the fact that the ideal of freedom of a human person from the material world, the world of *Samsara*, where the sphere of the social existence of individuals is an integral part is in the basis of the main goals, liberation for followers of Buddhism. It should be noted that usually the desire for liberation is not limited to the realm of the psyche of the individual, its transformations and a change in the state of consciousness but "includes striving to be unimpeded by outside factors as well" [4, p. 8].

In recent years, representatives of Buddhist monasticism began to actively oppose various forms of human rights abuses in their countries (Myanmar, China, Thailand, Sri Lanka, etc.). Despite the differences between regions, the experience of injustice in one form or another has become common or similar; on the other hand, the requirement to protect human rights has become a peculiar response to the very experience. Therefore, the discourse of human rights within the framework of the Buddhist communities turned out to be requested and justified in terms of protecting people from authoritative institutions, which sometimes become a

pressure and coercion of individuals and communities. As it is noted by K. Meynert and G.-B. Zolner, "One cannot say with certainty that the term "human rights" adequately expresses what Buddhist monk in Asia means, when he opposes what he considers to be unfair actions of power. Similarly, it can be argued that in the world community "there is no other choice than to answer to experiences of injustice in a "modern" way – if only to be heard and understood by other people around the world" [4, p. 10]. And it is here there is the possibility of a dialogue between the Buddhist and Western concepts of human rights, usage, on the one hand, the potential of the tradition of Buddhism, and on the other hand, practical developments of human rights defenders in Western democracy countries.

Conclusions. Despite the existing potential of a positive assertion of the idea of human rights within the framework of the Buddhist tradition, the relationship between Buddhism and this idea is not indisputable, which finds its expression and confirmation in numerous discussions between contemporary researchers of this issue. In the context of dissemination of universal human rights discourse, its demand and in the Buddhist environment, who are interested in defending their rights and freedoms, Buddhism is facing with using the language and practice of human rights in such a way that it does not contradict the dharma and the very spirit of the Buddhist doctrine, on the other hand, helped people to be free from suffering. In the context of finding out the specifics of relations between the Buddhist system of values and the concept of human rights, it is important to avoid excessive emphasis on the universality of human rights, which sometimes leads to leveling the significance of traditional, local beliefs, norms and values, finding the especial of middle way between these two positions.

Список використаних джерел

1. Кондратьева І. В. Релігійні цінності та права людини: особливості кореляції // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2020. №1(15). С. 17–20.
2. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. Санкт-Петербург, 2000. 304 с. URL: <http://anthropology.ru/ru/edition/vvedenie-v-buddologiyu-kurs-lekcii>
3. Buddhism and Human Rights. Damien Keown; Charles S. Prebish; Wayne Rollen Husted (Eds.). Richmond: Curzon, 1998. 239 p.

А. О. Марченко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

БУДДИЗМ ТА ІДЕЯ ПРАВ ЛЮДИНИ: ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЧИ ВЗАЄМОВІКЛЮЧЕННЯ

Проаналізовано особливості буддистського підходу до розуміння прав людини в контексті сучасних викликів та дискусій з цього питання; розглянуто особливості взаємозв'язку буддизму і концепту прав людини в контексті реалій сьогодення. Акцентовано увагу на питанні наявності в рамках буддистського світогляду і традиційної системи цінностей підґрунтя для розуміння гідності вільної людської особистості, яку необхідно поважати й захищати. Встановлено, що бажання усунути страждання, звільнитись від них можна розглядати як точку дотику між змістом буддистського вчення та ідеєю людських прав, як своєрідний місток між двома позиціями; при цьому мова прав людини в рамках буддизму свідомо дистанціюється від риторики самоствердження на користь риторики і практики безкорисливого співчуття.

Ключові слова: буддизм, людина, право, права людини, буддистська етика.

А. А. Марченко, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

БУДДИЗМ И ИДЕЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА: ВЗАИМОСВЯЗЬ ИЛИ ВЗАИМОИСКЛЮЧЕНИЕ

Проанализированы особенности буддистского подхода к пониманию прав человека в контексте современных вызовов и дискуссий по этому вопросу; рассмотрены особенности взаимосвязи буддизма и концепта человеческих прав в контексте современных реалий. Акцентировано внимание на вопросе наличия в рамках буддистского мировоззрения и традиционной системы ценностей основания для понимания достоинства свободной человеческой личности, которую необходимо уважать и защищать. Установлено, что желание устранить страдания, освободиться от них можно рассматривать как точку соприкосновения между содержанием буддистского учения и идеей человеческих прав, как своеобразный мостик между двумя позициями; при этом язык прав человека в рамках буддистской традиции сознательно дистанцируется от риторики самоутверждения в пользу риторики и практики бескорыстного сострадания.

Ключевые слова: буддизм, человек, право, права человека, буддистская этика.

4. Buddhist Approaches to Human Rights: Dissonances and Resonances. Carmen Meinert, Hans-Bernd Zöllner (Eds.). Bielefeld, Germany : Transcript-Verlag, 2010. 248 p.

5. Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars. Roger R. Jackson and John J. Makransky (Eds.). Richmond : Curzon Press Ltd., 2000. 414 p.

6. Dalai Lama. A Policy of Kindness: An Anthology of Writings by and about the Dalai Lama / foreword by Claiborne Pell; compiled and edited by Sidney Piburn. Ithaca, New York : Snow Lion Publications, 1990. 150 p.

7. Harvey P. An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues / Peter Harvey. Cambridge : Cambridge University Press, 2000. 478 p.

8. Human Rights and Responsibilities in the World Religions. Joseph Runzo, Nancy M. Martin, Arvind Sharma (Eds.). Oxford : Oneworld Publications, 2014. xx, 380 p.

9. Perera L.P.N. Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights. Colombo : Karunaratne & Sons, 1991. 145 p.

10. Traer R. Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle. Washington, D.C. : Georgetown University Press, 1991. 239 p.

References

1. Kondratieva, I. V. Religious values and human rights: features of correlation. Sophia. Human and Religious Studies Bulletin. 2020. № 15. S. 17-20.

2. Torchinov, E. A. Introduction to Buddhology: course of lectures. SPb.: Saint Petersburg philosophical society, 2000. 304 s. Retrieved from: <http://anthropology.ru/ru/edition/vvedenie-v-buddologiyu-kurs-lekcii>

3. Buddhism and Human Rights. Damien Keown; Charles S. Prebish; Wayne Rollen Husted (Eds.). Richmond: Curzon, 1998. 239 p.

4. Buddhist Approaches to Human Rights: Dissonances and Resonances. Carmen Meinert, Hans-Bernd Zöllner (Eds.). Bielefeld, Germany: Transcript-Verlag, 2010. 248 p.

5. Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars. Roger R. Jackson and John J. Makransky (Eds.). Richmond: Curzon Press Ltd., 2000. 414 p.

6. Dalai Lama. A Policy of Kindness: An Anthology of Writings by and about the Dalai Lama. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1990. 150 p.

7. Harvey, P. An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 478 p.

8. Human Rights and Responsibilities in the World Religions. Joseph Runzo, Nancy M. Martin, Arvind Sharma (Eds.). Oxford: Oneworld Publications, 2014. xx, 380 p.

9. Perera, L.P.N. Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights. Colombo: Karunaratne & Sons, 1991. 145 p.

10. Traer, R. Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1991. 239 p.

Надійшла до редколегії 01.09.21

УДК 316 (477)
DOI: 10.17721/sophia.2021.18.8

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-9908-7788
e-mail: olenapredko@knu.ua

Д. Є. Предко, канд. філос. наук, асист.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-7760-6957
e-mail: Denyspredko@knu.ua

М. І. Нестерова, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-5784-4704
e-mail: mnesterova95@ukr.net

ФОРМУВАННЯ ФЕНОМЕНА "БЕЗПЕКА": ОСОБЛИВОСТІ МІФО-РЕЛІГІЙНИХ КОНТЕКСТІВ

Присвячено осмисленню ідеї безпеки в міфо-релігійних уявленнях, а також пошуків теоретичних інтерпретацій трансформації феномену "маска", починаючи від первинного значення до сьогодення в умовах COVID-19. Розкрито, що в первісну епоху формувалися характерні уявлення про безпеку, що було зумовлено певним типом світосприйняття та світорозуміння. Первісна людина, освоюючи навколишнє середовище та перебуваючи в умовах загрозової реальності, намагалася захистити себе, створивши своєрідний оберіг, завдяки якому вона намагалася зберегти свою цілісність. При цьому формувалися певні кодекси поведінки. Міфо-релігійні уявлення засвідчують про формування ідеї безпеки, що зароджувалися, виконуючи захисну функцію, регулюючи міжособистісні стосунки та життя суспільства. Виступаючи своєрідною системою світовідчуття, міфо-релігійні уявлення відображали певний рівень ідентифікації людини, її можливості у захисті себе як цілісності. Власне, у міфології віддзеркалюється гармонія між людиною і навколишнім світом, між суспільством і природою. В цьому сенсі вона виступає засобом убезпечення людини від негативних впливів. Особлива увага приділяється питанням застосування різних теоретичних підходів, тим дискурсам, які конструювали міфологічні смисли, релігійні акценти. Лейтмотивом розглянутого дослідження можна вважати аналітичне зіставлення двох стратегічних векторів осмислення безпеки, які безпосередньо зв'язані між собою. По-перше, вектор, з яким пов'язана поява різноманітних богів, сил, які при всій їх суперечливості, нелінійності і різних сферах впливу "нарошували" свою захисну функцію. Друга траєкторія – поява різноманітних міфо-релігійних чинників, виникнення певних засобів як допоміжного чинника захисту людини. У цьому русі також немає лінійного наростання, виникають явища і ситуації, що не мають однозначного визначення – релігія й культура, які переплітаються й засвідчують, що вони чи суспільство мають справу вже з якимось іншим смисловим модусом захисту. Реконструкція міфо-релігійного контексту дозволила встановити функціональні особливості маски, що розглядаються у співвіднесенні зі смисложиттєвими орієнтаціями людини. З маскою пов'язане формулювання смислів у контексті рефлексувань себе, Іншого і світу загалом.

Ключові слова: безпека, міфо-релігійні уявлення, ритуал, колективізм, маска.

Коронавірусна пандемія глобально змінила світ, перформатувала всі сфери життя сучасного світу, надала нових смислових відтінків феномену "безпека", змістивши акценти в простір збереження життя, його екзистенційної та особистісної буттєвості. Спалах інфекційної хвороби COVID-19 засвідчив, наскільки вразлива сучасна технологічна цивілізація. Буквально через кілька тижнів після оголошення Всесвітньою організацією охорони здоров'я пандемії сучасна цивілізація повною мірою відчула не лише крихітність нинішніх соціальних конструкцій, але й переконалася, що пандемічні загрози під сумнів поставили авторитет релігії та релігійних діячів. Власне, "пандемія повністю перформатувала діяльність релігійних організацій, уможливила створення нових форм комунікативних практик" [10, р. 281]. Причому досвід протидії нинішньому спалаху коронавірусної інфекції показав, що, власне, жодна із країн – фактично не була готовою до належного реагування на пандемію, до можливих ризиків у сфері релігійної безпеки. Особистість, отримавши досвід жити в непередбачуваний і небезпечній життєвій ситуації, опинилась у доволі складному комунікативному полі, оскільки інша людина почала сприйматися як певна загроза. Коронакриза поставила ряд питань перед людиною: "Як зберегти життя, убезпечити себе, своїх рідних від загроз COVID-19? Який є досвід захисту себе? Як людина тисячі років тому намагалася зберегти себе, свою ціліс-

ність? Які захисні бар'єри вона створювала від убезпечення себе, свого роду?"

У сучасній науковій літературі є ряд праць, у яких розглядається проблема формування первісних уявлень про безпеку, зокрема в міфологічно-язичницьких та ранніх релігійних віруваннях (О. Дзьобань, Є. Мануйлов та ін.). Також є низка робіт, у яких звертається увага на зв'язок релігії та цілителства, їхньої ролі у формуванні безпеки людського життя (Н. Монахова та ін.). У цьому контексті ряд авторів присвячують свої праці дослідженню феномена "маска", її релігійним та культурним конотаціям (О. Гребенникова, К. Тихомирова, О. Шнирєва, О. Штайн та ін.). Значно менше робіт, у яких би розглядалася цілісно проблема безпеки в міфо-релігійних уявленнях. Отже, мета статті – з'ясувати смислові нюанси появи ідеї безпеки в міфо-релігійних уявленнях, яка уможливлювала досягнення як внутрішнього узгодження життя, так і формувала захисні засоби первісної людини.

Зародження знань про безпеку можна відстежити в міфології, релігії, філософії, в історії розвитку науки загалом. Зазвичай способом розуміння безпеки спершу виступав міф, який концентрував первинні уявлення про безпеку й одночасно був механізмом її забезпечення. У міфі людина мала справу з живими істотами, від яких залежало її існування, а вивчення безпеки відбувалось у формі їх "пізнання".

Безперечно, у межах первісного стародавнього світу, як його складова та невід'ємна частина, формувалися й розвивалися міфо-релігійні уявлення. Усі вони своєю початковою базою мали первісні релігійні вірування народів, які їх створювали, широко запозичували один в одного віроповчальний та культовий багаж і передавали його своїм наступникам; деякі зовсім зійшли з історичної сцени, інші існують та мають певне значення і дотепер.

Отже, світосприйняття первісних народів багато в чому пов'язане з міфологією. Найдавніші цивілізації, овіяні міфологічними розповідями, успадковували від первісних культур характерні для останніх міфологічні моделі мислення, мовлення і дії набагато більш безпосередньо, ніж більш пізні цивілізації. У найбільш короткому, але повному вигляді класифікація первісних міфів представлена в американського дослідника первісної релігії і міфології С. Хука. Він виділяє такі типи [7, с. 7–14]:

1) обрядовий міф – ймовірно, найбільш стародавня форма міфу, яка витоково пов'язана із словесним супроводом ритуалу і покликана пояснити непосвяченим основні моменти дійства;

2) культовий міф. Він є різновидом міфу обрядового, але пов'язаний з більш розвиненою формою релігійного мислення, при якому розповідь міфу не супроводжується ритуалом, а служить способом пробудження релігійних почуттів у момент святкування будь-якої події, що має сакральне значення. Культовий міф зберігає історію племені або державного утворення, прив'язуючи її до певної релігії або культу окремого божества;

3) етіологічний міф (міф походження) – порівняно пізній варіант міфу, який функціонально розвивається у суспільстві, в якому вже втрачено безпосередній зв'язок з ритуальними практиками; проте він намагається виправдати існування ритуалу за допомогою псевдоісторичного або релігійного пояснення. Наприклад, єгипетський міф про Осіріса і Ізиду, що вступають у шлюб, незважаючи на існуючий між ними кровноспоріднений зв'язок, є спробою виправдати існування старовинного звичаю, згідно з яким єгипетські фараони брали за дружин своїх сестер;

4) есхатологічний міф (міф про кінець світу). Зародження цього типу міфів звичайно пов'язується з іудаїзмом, хоча ідеї про кінець світу містяться вже у вавилонських міфах. Якщо в примітивному суспільстві панує циклічне уявлення про перебіг часу (це пов'язано з тісною залежністю первісної людини від природи, що підкоряється циклічній зміні пір року), то есхатологічний міф служить проявом вже дещо іншого ставлення до часу – лінійного. Саме цей міф ліг в основу іудаїзму, а згодом і християнства;

5) міф прагматизму. Зазвичай він слугує для примітивних суспільств способом підкреслення переваг свого роду, племені або міста над іншими шляхом приписування божественного втручання в народження героя або створення держави. Так, жителі Афін завжди з гордістю підкреслювали, що їх місто носить свою назву на честь богині Афіні, що була його засновницею і поширює на це місто свій божественний захист.

Зазвичай міфологічне світосприйняття вирізняється такими характеристиками: людина розглядалася в двох ракурсах: "людина-природа" та "людина-космос"; при цьому людина не протиставлялась ні природі, ні космосу; природні явища описувались у термінах людського досвіду, а людський досвід – у термінах космічних явищ; злиття, образу й того, що він означає, приміром, у стародавньому Єгипті вважали, що, розбиваючи чаші, на яких були написані імена ворожих племен, вони тим самим знищували своїх ворогів, спричиняючи їм реальне зло; отождолення сутності та явища; не аналізували

події, а переживали їх, наприклад, коли стародавній грек говорив, що сонце – це бог Геліос, то він був переконаний, що жива істота на вогняній кулі насправді рухається по небосхилу й це відображалось в його поведінці; злиття воєдино уяви, переживання й вольового імпульсу – етнологи зрівнюють цей стан з поведінкою натовпу в залі для глядачів при вигуку "пожежа"; причому в сучасної людини ці психологічні акти вже достатньо диференційовані; емоційність, коли чуттєве сприйняття домінує над раціональним поясненням; власне, в цій ситуації формуються людські почуття в процесі переживання світу – на перший план виступає не абстрактно-логічне доведення тієї чи іншої події, а емоційне сприйняття; розуміння часу як циклічного коловороту, який отождожднювався з ритмікою природи – зародження, "розквіт" і вмирання, тобто часовий плин уявлявся процесом нескінченного повторення того, що вже було – аналогічно природним циклам розумілось життя людини; бінарність, оскільки міф включав єдність протилежностей – "добро-зло", "життя-смерть", "небо-земля" тощо, власне, тут зароджується ідея про те, що єдність включає й боротьбу протилежностей, що неминуче веде до розвитку, становлення всього сущого; виникнення світу отождожднювалось з походженням роду, який зазвичай витоково був пов'язаний з міфічним предком.

Навіть у цій загальній характеристиці особливостей міфологічного світосприйняття можна відстежити елемент безпеки, який супроводжував первісну людину й завдяки якому вона намагалася зберегти себе, свою цілісність від неминучої плінності часу. "Людина, знаходячись у скрутному становищі, опиняється в стані сумніву, де взаємопереплітаються надія та страх" [5, с. 28]. В результаті появлялися різні божества, які мали захисну функціональну специфікацію. Наприклад, Секурітас (лат. *Securitas*-безтурботність, безпека) – римське божество, що уособлювало спокій і безпеку держави та її громадян. Вперше цей сакральний символ з'явився на монетах Нерона, що було пов'язано з невдалою змовою проти імператора. Тому-то Секурітас покликаний був забезпечити Нерона від небезпек.

До богів з узагальненою функцією безпеки-небезпеки належить і дуалістична пара Білобог і Чорнобог, пошановані, здебільшого, у західних та балтійських слов'ян. Так, про Білобога згадується в стародавньочеському словнику "Mater Verborum", а в "Слов'янській хроніці" Гельмольда (XII ст.) описаний язичницький обряд, згідно з яким зібралися язичники та пускали ковші по колу і виголошували клятву від імені двох богів: доброго і злого (Білобога і Чорнобога). Я. Головацький зазначав: "Слов'яни визнавали також добре начало під іменем Білобога, протилежне злому, що звався Чорнобог... При святах та урочистостях обносили вони чашу з благословіннями і закляттями, вірячи, що щастя походить від доброго бога (Білобога), а зло від злого (Чорнобога)" [1, с. 27]. Загалом у первісному світосприйнятті ідентифікація добра і зла пов'язувалася із вдалим і невдалим життєвим досвідом, подіями, що приносили людині вдачу або, навпаки, зло. Власне, все, що приносить зло, різні негаразди, пов'язувалося з ворожою людині силою – руйнівною і нечистою. Так виникає дуалістична опозиція "Білобог – Чорнобог", що уособлює дві просторово-часові субстанції світу Яви і Нави, "світла – п'тьми", "добра – зла". Слов'яни були переконані, що все добре пов'язується з Білобогом – саме він слугує захисником людини, створюючи своєрідну оберігаючу матрицю. "На противагу істоті світлій, животворній, добрій була похмура, смертоносна, зла істота, яка, за переказом Гельмольда, звалась Чорнобогом, звідки і походить назва – Чорт"[1, с. 40]. Причому

між богами світла і темряви, тепла і холоду відбувалася нескінченна боротьба за владу над світом. Проте якщо Білобог уособлював добро, справедливість, щастя і благополуччя, то функціональна специфікація Чорнобога – знищення всього живого; тому з ним пов'язаний мотив вбивства, підтвердженням чому є стародавнє слов'янське прокляття: "Щоб тебе Чорнобог вбив!"

Щоб краще відстежити смислові нюанси концепту "безпеки", звернемо увагу на слов'янського міфологічного персонажа – Пека (Пекун, Пек-Осина, Щезби), що є кровожерливим сином Чорнобога і Мари, хитрим і підступним чортиськом кривавих бійок та всякої біди. Він вирізняється величезними розмірами. При цьому живе глибоко під землею, сидить на троні, що височіє над печком, і ретельно стежить, як туди провалюються душі грішників, де їх мучать чорти. Достатньо Пеку стукнути своєю ковінькою, як миттю збігається слухняна прислуга – пекельники. Найбільшу насолоду він отримує, якщо його підопічні чинять над грішниками найжорстокіші торттури. Тоді Пек задоволено сміється, поплескуючи себе по одвислому животі. Пекельна "вистава" триває постійно, тому нечестивці, щоб догодити своєму кумирові, щораз придумують нові й нові катування людських душ. Хоча Пек дуже нещадний, та все ж лякливий. Надто він боїться животворящего світла бога Сонця та ще Чура (звідси давнє прислів'я: "Чур тобі, Пек!"). Отже, навіть за смислом у цьому контексті слово "безпека", що складається з двох частин – префіксу "без" та кореня "пек", означає бути у безпеці, тобто подалі від страшного персонажу, відмежуватися від нього [8, р. 443–444].

Щур (Цур, Шур, Чур) – один з найдавніших і найпопулярніших у давніх українців "домашніх" богів; охоронець домашнього вогнища, тепла, затишку. Бог добробуту, добрий дух дому та заступник роду. Іноді уявлявся та зображувався у вигляді вогню, що палає в печі. Часто-густо вирізьблювався на дереві, вишивався на рушниках. За повір'ям, звертання до Чура охороняло людину від зла. "Думається, що Чура слід розуміти в його зв'язку з "рискою", "межею", як символу опозиції "своє-чуже", "безпечне-небезпечне", "замкнуте-розімнуте". З одного боку, Чур – заклик про допомогу до сил покровителя, а з іншого – закликання від ворожих сил. Будучи божеством "свого" життєпростору, Чур був нетерпимий до конкурентів – він виганяв усіх нечистих духів. Ось чому при появі нечисті досить було згадати його ім'я, щоб вона негайно зникла" [3, с. 60]. Деякі дослідники (Д. Зеленін) пропонують дещо інший смисловий нюанс Чура, розглядаючи ім'я божества як ідіому "Боже, збав". Очевидно, що цей варіант несе на собі відображення християнського впливу. Також такі дослідники, як О. Афанасьєв, Б. Рибаків, зближують Чура з домовиком на тій підставі, що обидва вони уособлюють принцип захисної функції. Мабуть, підстави для подібного зближення є. Адже домовик – дух домашнього вогнища, покровитель і захисник дому, домашніх пожитків та родини. До речі, цей хатній дух своїм допомагає, а чужим шкодить. Однак він може приносити шкоду й своїм, коли вони належним чином не догоджають йому. При цьому, якщо йдеться про захист оселі, то Чур у даному випадку захищає зовнішній простір садиби; натомість із домовиком пов'язують здебільшого внутрішній, "хатній" простір.

Як бачимо, Чур, окрім функції-оберегу, намагається "втримати" в межовій ситуації суто людські сенси. Український дослідник Д. Предко зазначає: "Як свідчить історія, ситуація граничності, знаходження "прибитий дорозі", якою проривалися орди кочівників, залишаючи за собою смерть, руйнацію, поневолення, формували такий конструкт, як "межові ситуації", ситуації порубіжжя, що спонукали до філософських розмислів про приз-

начення людини, її сенсожиттєву спрямованість. Загальновідомо, що коли саме життя підпадає під "тиск" проблематизації, людина вимушена зануритися в осягнення глибших, потаємних смислів життя. Власне, вона немовби піднімається на вищий екзистенційний рівень осягнення. Разом із тим її екзистенціали набувають персоналістичного забарвлення, де все суто людське переживається в контексті Богопричетності. У цій формі вісню ставлення до життя стає не воно саме, не турбота про життя, а щось вище за нього, що знаходиться за його межами – його "трансценденція" як ідеал, що переступає й перевершує межі життя... В історії українського народу саме релігія "намагалася" не лише пом'якшити ситуацію межовості, а й стати над ситуацією, слугувати тією точкою опори, яка уможливила збереженість того архетипу, який формувався упродовж тисячоліть" [4, с. 117].

Безперечно, ситуація порубіжжя конструює певне світовідчуття, коли необхідно "схопити" цей стан, пом'якшити ситуацію переходу й подолати певний розрив. Гадаємо, що саме завдяки ритуалам долається цей розрив; вони переривають звичний стан життя, перетинаючи його межу. Цей стан називається перехідним, або лімінальним, – стан, у якому людина немовби вже покинула попередню фазу, звичний профанний стан, але ще не перейшла в інший стан. І оце схоплення ситуації "між" ідентифікується як перехід. До речі, французький етнограф А. ван Геннеп підкреслював, що основним змістом і призначенням ритуалу є обряд переходу, як перехід від сакрального до профанного й навпаки. Безперечно, життя людини – це постійні переходи: від одного статусу до іншого, від одного роду діяльності до іншого тощо. А. ван Геннеп вважав, що основними складовими цього переходу є такі цикли обрядів: 1) прелімінальні (відділення), 2) лімінальні (проміжок), 3) постлімінальні (включення) [2, с. 15]. Отже, ритуали містять елемент переходу, який уможливлює зміни стану.

Однак цей перехід може відбуватися лише спільно, колективно. Адже в цьому переході людина співпричетна з іншими людьми; вона виступає співучасником колективного дійства. І почуття, які виникають під час переходу, є колективними, оскільки людина сумісно з іншими переходить межу профанного. І якщо символи, які беруть участь у цьому переході, досить важливі для членів спільноти, щоб запустити процес колективного прилучення до священного, то з великою ймовірністю вони будуть почувати себе захищеними. Отже, ритуал немовби перебирає на себе захисну функцію, виступає, з одного боку, психотерапевтичним чинником, а з іншого – убезпечує людину від різних негараздів, створюючи підґрунтя для збереження її цілісності. Ритуал, фіксуючи певний, ustalений порядок поведінки людей, містить у собі спонукальний складник, виконує роль підстави для дії, стаючи способом активізації міфологічної свідомості та чинником виникнення захисних засобів, зокрема маски.

У первісних народів маска символізувала надприродну силу. Найдавніший сенс символіки маски полягає в тому, що вона засвідчувала надприродну силу. Шаман, який надівав маску, ставав втіленням духу, якого вона зображала. Найперші маски, що зображували тварин, використовувалися, щоб вступити в контакт з духом звіра, на якого готувалося полювання, з метою захистити себе.

Виникнення і розвиток смислових аспектів маски відстежується в процесі всього розвитку людства. Тому вивчення значення масок є важливою складовою в розумінні різних релігій та культур. Багато вчених вважають, що маска – це не тільки приховування особи, а й внутрішнє переживання образу, який уособлює ця мас-

ка. Про це пише К. Тихомирова [6], яка присвятила дослідженню маски безліч своїх праць. Вона вважає, що маска розглядається як поверхнева, тимчасова зміна внутрішнього або зовнішнього вигляду людини, обумовлена мотивами і потребами особистості, а також комунікативними потребами й очікуваннями. "Зовнішня маска" – ситуативна зміна зовнішнього вигляду людини за допомогою візуальних засобів, а "внутрішня маска" – тимчасова зміна Я із супутньою зміною моделі поведінки. "На етапі становлення Стародавніх цивілізацій (китайської, японської, індійської, арабо-мусульманських, мезоамериканських) – суб'єкт виявив інтерес до осмислення стосунків з Іншим, тому з'явилися маски, які "переступили" в репрезентованих сенсах за межі сакрального через містеріальне дійство... В античності тенденція до акцентування зв'язку Я-Інший позначилася виразніше: маска як форма оприявила в своїх видах властиві культурі мобільність, динамізм, антропоцентричність – з'явилися посмертні маски, театральні маски конкретних історичних особистостей" [6, с. 26]. Отже, маски є результатом розвитку людини і аналізу отриманого досвіду взаємодії із соціумом на ранніх стадіях його формування. Маски в міфо-релігійних уявленнях – це скоріше варіант захисту, створення своєрідного заплону між внутрішнім "Я" і навколишнім світом.

Як бачимо, саме ритуал як колективне дійство та маска, як захисна презентація себе, в первісних спільнотах створювали безпечний простір для людини, вибудовували цілий спектр засобів, які в першу чергу відігравали інструментальну, оберігаючу роль.

До речі, принцип колективізму, який мав вирішальне значення в подоланні безпеки в первісних колективах, і до сьогодні слугує ефективним засобом щодо стримування коронавірусної пандемії. Як засвідчили дослідження [9], люди, які більш схильні до колективізму, частіше носять маски на обличчі, що дозволяє їм краще реагувати на пандемію коронавірусу. Безперечно, з моменту своєї появи COVID-19 [9] по-різному впливав на різні країни світу. Сьогодні вчені задумуються над таким питанням. У той час, як деякі країни та регіони всередині країн все ще реєструють щоденно десятки тисяч нових заражень, інші змогли майже впоратися з ним. Чим пояснюються ці вражаючі відмінності?

Професор Джексон Лу з Масачусетського технологічного університету зі співавторами застосував культурно-психологічний підхід щодо дослідження використання масок – запобіжного заходу задля стримування пандемії. Чотири масштабні дослідження, проведені цією групою, засвідчили, що колективізм (напротивагу індивідуалізму) позитивно передбачає використання масок як у Сполучених Штатах, так і в усьому світі. Колективізм характеризується розумінням Я людини як взаємозалежної, а не незалежної, як в індивідуалізмі. Колективізм фіксує тенденцію для людини бути більше зацікавленою у групових потребах, цілях та інтересах, ніж в індивідуальних. Виходячи з відмінностей між колективістською та індивідуалістичною культурами, варто зазначити, що колективізм (на противагу індивідуалізму) позитивно передбачає використання маски людей під час пандемії COVID-19. Зазвичай маски, захищаючи від COVID-19, можуть створювати фізичний дискомфорт та незручності. Отже, люди в колективістських культурах більше переймаються колективним благополуччям; власне, вони здатні терпіти такі особисті незручності та носити маски. Натомість люди в індивідуалістичних культурах можуть бути більш схильними надавати пріоритет своїм особистим зручностям чи перевагам, аніж колективному добробуту, а, отже, менш охоче носити маски. Опитування COVID-19 показало, що 64 % аме-

риканців, які не носили масок, зазначили: "Це моє право як американця не носити маску" або "Це незручно" [9].

Проаналізувавши набір даних усіх 3141 округів 50 штатів США (вибірка склала 248 941 особи), дослідження засвідчило, що використання масок було вищим у більш колективістських штатах США. Друге дослідження відтворило цю тезу в іншому наборі даних 16 737 осіб у 50 штатах США. Аналізуючи набір даних із 367 109 осіб у 29 країнах, третє дослідження підтвердило, що використання масок було вищим у більш колективістичних країнах (зокрема, в Південній Кореї та Тайланду на противагу Великій Британії та США). Четверте дослідження знову підтвердило цей висновок (опитування проводилося серед 277 219 користувачів Facebook у 67 країнах). Причому зв'язок між колективізмом та використанням масок був стійким, коли до аналізу включали контрольні змінні, такі як суворість-м'якість культури, політичну належність, демографічні показники, густоту населення, соціально-економічні показники, загальне охоплення системою охорони здоров'я, жорсткість реакції уряду на пандемію. Дослідження показали, що культура принципово впливає та визначає реакцію людей на таку кризу, як пандемія COVID-19. Таким чином, осмислення культурних відмінностей, які витоково своїм корінням сягають епохи первісних міфо-релігійних уявлень, не лише забезпечує розуміння сьогоденної пандемії, а й допомагає світові підготуватися до майбутніх катаклізмів для того, щоб зберегти людину, її життя та здоров'я.

Отже, в міфо-релігійному світосприйнятті безпека пов'язувалася із захисною функцією, а персоналії, що її уособлюють, навіть у ситуації "порубіжжя" намагалися вберегти людину, унеможливити дію злих сил. Більше того, такі обереги-захисники, як маски, знижували тривогу людини, давали відчуття стабільності, цілісності і тим самим сприяли створенню стійких міфо-ритуальних засобів, слугували важливим чинником організації стабільного функціонування та розвитку суспільства. І досі ті принципи, які формувалися в міфо-релігійних уявленнях, ремінісценціями відсвічуються в сьогоденних практиках захисту людини, засвідчуючи їх ефективність та людинозберігаючу спрямованість.

Список використаних джерел

1. Випади давньослов'янських легенд, або міфологія / уклад. Я. Головацьким. Київ : Довіра, 1991. 94 с.
2. Геннел А. ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва : РАН. Изд. фирма "Восточная литература", 1999. 198 с.
3. Маркин П. Ф. Славянская мифология как мировосприятие и текст русской литературы : [монография]. Барнаул : Изд-во АлтГПИ, 2009. 359 с.
4. Предко Д. Є. Релігійні почуття: сутність та особливості прояву : [Монографія]. Київ : "ВАНДЕКС", 2018. 156 с.
5. Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості // Вісник Київ. нац. ун-ту імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2012. Вип. 109. С. 26–30. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2012_109_9.
6. Тихомирова Е. Г. Маска как форма репрезентации смыслов культуры : автореф. дисс. ... д. филос. наук: 24.00.01. Ростов-на-Дону, 2016. 48 с.
7. Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока. Москва : Наука, Гл. редакция вост. литературы, 1991. 184 с.
8. Konverskyi A., Predko O., Kharkovschenko Ye., Nosenok B., Nesterova M. Religious Security: The Coronavirus Pandemic and the Identification of New Contexts. *Obnovljeni Život*, 2021. № 76(4). P. 441–456.
9. Lu J. G., Jin P., English A. S. Collectivism predicts mask use during COVID-19 // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2021. № 118(23). URL: <https://www.pnas.org/content/pnas/118/23/e2021793118.full.pdf>.
10. Predko O. Religious security: challenges and threats in the context of the coronavirus pandemic. *International Scientific Conference (2021 ; Kyiv)*. International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021", the first session, April 21–22, 2021: [Abstracts] / Ed. board: A. Konverskyi [and other]. Kyiv : Publishing center "Kyiv University", 2021. P. 281–283.

References

1. Vy'klady' davn'oslov'yans'ky'x legend, abo mifologiya [Explanations of ancient Slavic legends, or mythology] / Uklad. Ya. Golovacz'ky'm. Ky'yiv: Dovira, 1991. 94 s. [In Ukrainian].
2. Gennep A. van Obrjady perehoda. Sistematischeskoe izuchenie obrjadov [Rites of passage. Systematic study of rites] Moskva: RAN. Izd. firma "Vostochnaja literatura", 1999. 198 s. [In Russian].
3. Markin P. F. Slavjanskaja mifologija kak mirovospriajtie i tekst russkoj literatury : monografija [Slavic mythology as a worldview and the text of Russian literature]. Barnaul: Izd-vo AltGAKI, 2009. 359 s. [In Russian].
4. Predko D. Ye. Religijni pochuttya: sutnist' ta osobly'vosti proyavu: Monografija. [Religious feelings: essence and features of manifestation] Ky'yiv: "VANDEKS", 2018. 156 s. [In Ukrainian].
5. Predko O. I. Religijna vira yak ekzy'stencijne pid'runtya osoby'stosti [Religious faith as an existential basis of personality] // Visnyk Ky'yivs'kogo nacional'nogo universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofi-ya. Politologiya. 2012. Vy'p. 109. S. 26-30. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2012_109_9. [In Ukrainian].
6. Tihomirova E. G. Maska kak forma reprezentacii smyslov kul'tury [Mask as a form of representation of cultural meanings]. avtoref. diss. ... d. filos. nauk: 24.00.01. Rostov-na-Donu, 2016. 48s. [In Russian].
7. Huk S.G. Mifologija Blizhnego Vostoka [Mythology of the Middle East]. Moskva: Nauka, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1991. 184 s. [In Russian].
8. Konverskyi A., Predko O., Kharkovschenko Ye., Nosenok B., Nesterova M. Religious Security: The Coronavirus Pandemic and the Identification of New Contexts. *Obnovljeni Život*, 2021. № 76(4). P. 441–456.
9. Lu J. G., Jin P., English A. S. Collectivism predicts mask use during COVID-19 // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2021. № 118(23). URL: <https://www.pnas.org/content/pnas/118/23/e2021793118.full.pdf>
10. Predko O. Religious security: challenges and threats in the context of the coronavirus pandemic. International Scientific Conference (2021 ; Kyiv). International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021", the first session, April 21- 22, 2021: [Abstracts] / Ed.board: A.Konverskyi [and other]. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2021. P. 381-383.

Надійшла до редколегії 07.09.21

Е. И. Предко, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,
Д. Е. Предко, канд. филос. наук, ассист.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина,
М. И. Нестерова, асп.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ФОРМИРОВАНИЯ ФЕНОМЕНА "БЕЗОПАСНОСТЬ": ОСОБЕННОСТИ МИФО-РЕЛИГИОЗНЫХ КОНТЕКСТОВ

Посвящено осмыслению идеи безопасности в мифо-религиозных представлениях, а также поисков теоретических интерпретаций трансформации феномена "маска", начиная от первоначального значения до настоящего в условиях COVID-19. Раскрыто, что в первобытную эпоху формировались характерные представления о безопасности, что было обусловлено определенным типом мировосприятия и миропонимания. Первобытный человек, осваивая окружающую среду и находясь в условиях угрожающей реальности, пытался защитить себя, создав своеобразный оберег, благодаря которому пытался сохранить свою целостность. При этом формировались определенные кодексы поведения. Мифо-религиозные представления свидетельствуют о формировании идеи безопасности; они, зарождаваясь, выполняли защитную функцию, регулируя межличностные отношения и жизнь общества. Выступая своеобразной системой мироощущения, мифо-религиозные представления отражали определенный уровень идентификации человека, его возможности в защите себя как целостности. Собственно, в мифологии отражается гармония между человеком и окружающим миром, между обществом и природой. В этом смысле она выступает средством обеспечения безопасности человека от негативных воздействий. Особое внимание уделяется вопросам применения различных теоретических подходов, тем дискурсам, которые конструировали мифологические смыслы, религиозные акценты. Лейтмотивом рассматриваемого исследования можно считать аналитическое сопоставление двух стратегических векторов осмысления безопасности, что непосредственно связаны между собой. В первых, вектор, с которым связано появление различных богов, сил, которые при всей их противоречивости, нелинейности и различных сферах влияния "наращивали" свою защитную функцию. Вторая траектория – появление различных мифо-религиозных факторов, возникновение определенных средств в качестве вспомогательного фактора защиты человека. В этом движении также нет линейного нарастания, возникают явления и ситуации, которые не имеют однозначного определения – религия и культура. Эти феномены переплетаются и показывают, что они, или общество имеют иногда дело уже с другим смысловым модусом защиты. Реконструкция мифо-религиозного контекста первобытных представлений позволила установить функциональные особенности маски, которая рассматривается в соотношении с смысловыми ориентациями человека. С маской связаны формулировки смыслов в контексте рефлексирования себя, Другого и мира в целом.

Ключевые слова: безопасность, мифо-религиозные представления, ритуал, коллективизм, маска.

Olena Predko, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Denys Predko, PhD of Philosophical Sciences, Assist.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Mariia Nesterova, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

FORMATION OF THE "SECURITY" PHENOMENON: FEATURES OF MYTHO-RELIGIOUS CONTEXTS

The article is devoted to understanding the idea of security in mytho-religious beliefs, as well as the search for theoretical interpretations of the transformation of the mask phenomenon, from its original meaning to the present in terms of COVID-19. It is revealed that in the primitive era characteristic notions of security were formed, which was due to a certain type of worldview. Primitive man, mastering the environment and being in conditions of a threatening reality, tried to protect himself by creating a kind of amulet, through which he tried to preserve its integrity. At the same time, certain codes of conduct were formed. Mythological and religious ideas testify to the formation of the idea of security, which originated by performing a protective function, regulating interpersonal relations and the life of society. Acting as a kind of worldview, mytho-religious ideas reflected a certain level of human identification, its ability to protect himself as integrity. In fact, mythology reflects the harmony between man and the world around him, between society and nature. In this sense, it serves as a means of protecting man from negative influences. Particular attention is paid to the application of various theoretical approaches, those discourses that have constructed mythological meanings, religious accents. This study can be considered an analytical comparison of two strategic vectors of security thinking, which are directly related. First, the vector associated with the emergence of various gods, forces, which, despite all their contradictions and various spheres of influence, "increased" their protective function. The second trajectory is the emergence of various mytho-religious factors, the emergence of certain means as an auxiliary factor in human protection. There is also no linear growth in this movement, phenomena and situations arise that do not have an unambiguous definition – religion and culture. These phenomena intertwine and show that they, or society, are already dealing with some other semantic mode of protection. Reconstruction of the mytho-religious context allowed to establish the functional features of the mask, which are considered in relation to the meaning of life orientations of man. The mask is associated with the formulation of meanings in the context of reflections on oneself, the Other and the world as a whole.

Keywords: security, mythological and religious ideas, ritual, collectivism, mask.

UDC 1:316]:616–036.21
DOI: 10.17721/sophia.2021.18.9

Yevhen Kharkovshchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
ORCID: 0000-0002-8241-1625
e-mail: sacerdos@ukr.net,

Vitalii Turenko, PhD of Philosophical Sciences, Researcher
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
ORCID: 0000-0003-0572-9119
e-mail: vitali_turenko@ukr.net,

Kateryna Kozar, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
ORCID: 0000-0001-6338-9365
e-mail: kozar.katerina@gmail.com

ORTHODOX CONFESSIONS IN UKRAINE DURING COVID-19: THE COMPARATIVE ANALYSIS OF FUNCTIONING

The coronavirus pandemic has intensified changes in the government's relations with religious organizations not only around the world, but also in Ukraine. That is why it appears not only as a threat, but also as a challenge. Religious understanding focuses not so much on the study of the causes of epidemics, diseases, etc., but focuses on highlighting the specifics of the functioning of religious organizations, including Orthodox in such a crisis, the peculiarities of state-confessional relations during a pandemic, as well as disclosing potential consequences. both for the clergy and the laity.

Domestic Orthodox denominations, as well as other religious organizations in general, found themselves between the threat of full-fledged worship and the challenge of new forms of communication between the clergy and the faithful. In particular, the PCU has clearly followed the instructions of the WHO, the Ministry of Health and the government regarding compliance with restrictions on the functioning of religious organizations. However, all this resulted in discussions within the clergy about the potential introduction of online sacraments such as Communion and Confession. At the same time, the position of the head of the UOC-KP, Patriarch Filaret, was as follows: a pandemic is not a reason to deviate from the established practice of worshipping the Orthodox Church. This manifested itself in the fact that the UOC clergy often ignored quarantine restrictions, especially in large monasteries. We believe that such intransigence of the UOC representatives to the recommendations and restrictions imposed by the state authorities is due to the fact that it is in this Orthodox denomination that a fairly large number of fundamentalist believers are observed.

Keywords: orthodoxy, coronavirus, pandemic, religious organizations, state-church relations.

Introduction. The coronavirus pandemic, which swept the world in 2019, has provoked all sorts of challenges for all countries, including Ukraine. These challenges relate to various aspects of public life, including and religious organizations. Religious institutions in Ukraine perceived this challenge differently and therefore functioned according to their beliefs. At the same time, this situation changed the government's relations with religious organizations. Thus, it becomes especially important to analyze the interaction between the Ukrainian authorities and religious institutions in the COVID-19 pandemics, to identify possible differences compared to the experience of other countries and regions of the world.

Literature review. The scientific works of Ukrainian scientists I. Bogachevska [16], L. Vyhovskiy [1], P. Kraliuk [13], S. Rudenko [15], V. Tytarenko [16] and others, who considered certain aspects of the researched problem, are theoretical. basis of this article.

Involvement of sociological research conducted by the Ukrainian Center for Economic and Political Studies named after Oleksandr Razumkov [8] has become especially important. However, there is still no comprehensive religious analysis of the peculiarities of the functioning of Orthodoxy in Ukraine during the coronavirus pandemic.

The aim of the article is to study the features and characteristics of the functioning of key Orthodox denominations in Ukraine during the coronavirus pandemic – the Orthodox Church of Ukraine (PCU) and the Ukrainian Orthodox Church (UOC).

Methodology. To achieve the goal of this article, general and special methods of research of processes and phenomena are used, namely: comparative, sociological surveys, interdisciplinarity and key principles of academic religious studies – objectivity, non-confessionalism, ideological pluralism.

Orthodox denominations during a pandemic: threat vs challenge

The model of interaction between Ukrainian society, state power and denominations, which existed before, could no longer function in such a crisis situation as the coronavirus pandemic. Today, due to the high degree of uncertainty inherent in any social cataclysm, insufficient development or lack of decision-making models and lack of appropriate information base, rethinking and understanding how society, government should treat religious, church organizations is quite important.

Undoubtedly, academic religious studies did not stand aside in understanding the phenomenon of the pandemic and the "quarantine period".

Conceptually, in our opinion, academic religious studies sees the pandemic as both a threat and a challenge for religious organizations, including and Orthodox denominations. The danger is that certain recommendations of the world or government agencies responsible for human health in general and the country in particular may lead to some kind of "stoppage" in the activities of a network of religious organizations. "After all, as L. Vyhovskiy notes, in a pandemic, the mass attendance of temples by the laity, kissing icons and receiving Communion is a source of infection. In such circumstances, the church was forced to reconsider the forms of its own functioning. And because of this, there have been (and continue to be) discussions among the clergy and laity about the introduction of quarantine. Their main topic was solving the problem: can the church, as a sacred space, be a place of transmission of COVID-19 viruses "[1].

The same is said by foreign theologians. In particular, the fundamental monograph "Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic" emphasizes how the government affects the activities of religious institutions during epidemics and how religion becomes a very powerful factor in the

perception of believers this situation is different, unlike other ordinary citizens [14].

At the same time, epidemics are a challenge for religious organizations, including Orthodox ones. Because, any social, political cataclysms prompt to behave differently, develop and implement possibly completely new models of cooperation with believers, representatives of a particular religious tradition and citizens of the country in general.

"A coronavirus pandemic can affect the religious environment much more than just a discussion about Communion. Modern churches are very close to resolving issues that will affect their very foundation and, consequently, their future functioning. What exactly is a church? Why does it exist? Previously, a limited number of theologians dealt with this issue, because the parishioners had enough of the rite. With the introduction of quarantine worship went online. Will the church be able not only to perform rites, but also to give people the meaning of life in the new conditions of their existence? Worship services in quarantine will require new preaching. And general phrases about what is possible in fasting and what is not possible will no longer be perceived as it was before. And it should be borne in mind that in the online environment, a person's attention is by nature much less focused on preaching than in the temple dimension. Under such conditions, the churches will have to justify the relevance of the sacraments and rituals. Thus, as the world changes, churches must understand the depth of the challenges they face. And these challenges will require further modernization of church life" [1].

Because of this we can say that the religious understanding is focused not so much on the study of the causes of epidemics, diseases, etc., but focuses on highlighting the specifics of the functioning of religious organizations, including Orthodox in such a crisis, the peculiarities of state-confessional relations during a pandemic, and as well as the disclosure of its potential consequences for both the clergy and the laity.

PCU: between discipline and radicalism

It should be emphasized that the Orthodox Church of Ukraine as well as key Catholic denominations (Ukrainian Greek Catholic Church and Roman Catholic Church in Ukraine) demonstrated a high level of discipline under quarantine restrictions, primarily due to the recommendations of the Ecumenical Patriarchate and the Vatican respectively [12]. Therefore, given the constructive reaction of most religious organizations to the restrictive measures of the Ukrainian authorities during the lockdown, after its completion, the Ministry of Culture and Information Policy of Ukraine proposed such an algorithm for the gradual resumption of systematic and full-fledged activities of religious organizations. and Orthodox:

Because of this we can say that the religious understanding is focused not so much on the study of the causes of epidemics, diseases, etc., but focuses on highlighting the specifics of the functioning of religious organizations, including Orthodox in such a crisis, the peculiarities of state-confessional relations during a pandemic, and as well as the disclosure of its potential consequences for both the clergy and the laity.

PCU: between discipline and radicalism

It should be emphasized that the Orthodox Church of Ukraine as well as key Catholic denominations (Ukrainian Greek Catholic Church and Roman Catholic Church in Ukraine) demonstrated a high level of discipline under quarantine restrictions, primarily due to the recommendations of the Ecumenical Patriarchate and the Vatican respectively [12]. Therefore, given the constructive reaction of most religious organizations to the restrictive measures of the Ukrainian authorities during the lockdown, after its completion, the Ministry of Culture and Information Policy of Ukraine proposed such an algorithm for the gradual re-

sumption of systematic and full-fledged activities of religious organizations. and Orthodox:

Opening of temples for individual attendance by believers and private prayers (but not at the time of traditional services by clergy: without the presence of believers and with the participation of no more than 10 people), in compliance with all rules of conduct in public places during quarantine (including to ensure that the occupancy of the temples is one person per 10 square meters of space), it may be possible when for 10 consecutive days the percentage of detected cases among all tested decreases daily, and the daily number of people who have recovered, increased or increased.

Worship services in the presence of a limited number of believers in the temple (prayer house) in compliance with all quarantine rules, including the use of personal protective equipment (PPE) and physical distance between those present, may be possible when for 10 consecutive days the number of new interrelated cases of the disease per day less than 5 per area.

Conducting routine services involving a significant number of believers in traditional rituals, such as mass communion, with the observance of personal hygiene by clergy and believers, in particular with the use of PPE, may be possible when in Ukraine only a few cases of infection are recorded. Covid-19, which are associated exclusively with the import of the disease "[11].

As a result, the need for social distancing and the introduction of worship services on the Internet have initiated a discussion among the clergy of the PCU, which may affect the future of religious practice of religious organizations in Ukraine.

However, this issue provoked a heated discussion, especially after the "Internet Eucharist" by representatives of the PCU – priests Igor Savva and Dmitry Weisburd.

So after this situation, a series of reflections (status) was published on the Facebook page of the Archbishop of the PCU Eustratia (Zori). "In his first letter, he argues that the Eucharist cannot be celebrated remotely because one cannot eat and drink remotely (the comparison, in my opinion, is manipulative because people take communion physically, and it is a matter of remote consecration, not consumption of the Eucharist itself. .G.). The second argument is that the form of Communion cannot be changed because it was established by Jesus Christ himself. Archbishop Eustratius further argues that the logic of online communion excludes, in the absence of necessity, both the priest and the Liturgy itself, leaving only God and man, and since God is in the soul, it will suffice to meditate. The bishop also believes that the online broadcast is a contemplation of the sacrament, not participation in it, and the Liturgy involves participation. Here is the obvious dispute between Archbishop Eustratia and Archpriest Igor Savva, when in fact a person participates in the Liturgy – when he is physically present in the church, but does not hear the Eucharistic prayers (and often does not even guess about their existence)? Or when she is physically absent but remotely hears and sees the fulfillment of the Eucharistic canon?" [3].

Therefore, we can see the dialectic. Accordingly, this situation stimulates the creation of new conditions and forms of interaction between society and the Orthodox denominations and their supporters.

In this context, it is appropriate to note the opinion of the famous researcher T. Derkach: "The history of the Church has many references to non-standard, non-linear situations faced by believers or bishops in antiquity or in the Middle Ages. The church has never had quiet periods when it was possible to serve liturgies, baptize, consecrate and receive communion with full confidence in the future. The church was not a conveyor belt for performing the same rituals day in and day out. Certain external or internal circumstances have changed – the Church has

changed both the practice of worship and has been forced to improve the doctrine of both God and himself. But there were also emergencies when it was necessary to make unique decisions quickly. In jurisprudence, this is called *ad hoc* – a way to solve a specific problem or task, which can not be adapted to solve other problems and which does not fit into the overall decision-making strategy (exception). By the way, there were many such exceptions in the Church, but for some reason they were used as precedents when it was profitable [4].

Accordingly, coronavirus infection and powerful scientific and technological progress have prompted the development of potentially new forms of participation in the sacraments, including remotely, "online". This is because direct participation can increase the number of patients in a country's population. Therefore, the possible transformation of the sacraments can guarantee the safety and health of the citizens of the state [1].

At the same time, the most controversial moment for the Orthodox and Catholic churches was the reception of the sacraments of Confession and Communion during the pandemic. The process of modernization of liturgical practice for some churches is painful because of the strictness of liturgical tradition, low quality of education of the clergy, the priority of rites over values. Online worship poses new challenges for traditional religions, and the sacred space of the house of prayer is an integral part of religious practice.

It is interesting to note that this discussion arose in the Orthodox environment of Ukraine. Catholics in Ukraine, as well as in a number of countries where many citizens profess Catholicism, transferred COVID-19, did not think about options for participation in the sacraments. Yes, in Ukrainian realities:

On March 17, 2020, the Roman Catholic Church (RCC) in Ukraine published an appeal to the bishops about the activities during the pandemic. In addition to the recommendations on social distancing and sanitation, the RCC proposed to limit the participation of believers in worship, and therefore to use as widely as possible all channels of communication with them – radio, television, Internet channels and social networks [5];

On March 24, 2020, recommendations were published to the Greek Catholic clergy to perform liturgical rites during quarantine [8]. These included: creating opportunities for people to participate in worship services live through social media; to honor the shroud during quarantine with a bow to the ground, not a kiss; and to celebrate Easter only in the open air [9].

Here we can conclude that for them it is not a matter of religious (in) security, because the parishioners who constantly participate in worship are really few, and therefore, how to change the form of the sacraments – it was not in the center of their attention. This is especially true in Ukraine, where they rank second among the country's population, as:

UOC: between dissent and partnership

In turn, the UOC reacted quite differently in its activities during the spread of the coronavirus pandemic. The activities of this Orthodox structure are characterized by considerable conservatism. On March 18, 2020, the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church issued a petition in connection with the dissemination of COVID-19, which provided the following recommendations on religious practice: use disposable utensils, keep churches clean, air and clean more often, administer the Sacraments of Confes-

sion, and Communion all day, and if the number of believers is more than 10 people, to worship in the open air [7]. However, despite this call, the UOC clergy often ignored quarantine restrictions, especially in large monasteries.

The logic of the church's position was well clarified by the theologian Dmitry Gorevoy, who noted the following: They believe that because they are separated from the state, state laws cannot be applied to them. In Ukraine, a man in a robe often positions himself "above the law", ie the church is separate and the legislation is also separate. And this applies not only to the UOC, but also to other denominations, just the Moscow Patriarchate demonstrates it most clearly, vividly and arrogantly [2].

At the same time, we believe that such intransigence of the UOC representatives to the recommendations and restrictions imposed by the state authorities is due to the fact that a large number of fundamentalist believers are observed in this Orthodox denomination. This is especially evident in the context of relations with COVID dissidents, in particular those who adhere to a clear religious affiliation with the UOC. The main ideas disseminated by COVID dissidents can be summarized as follows:

- no virus. This is only a way to establish a world dictatorship and forbid churches to gather;
- do not wear masks, do not keep your distance, because it's all intimidation;
- The right not to believe in the coronavirus and the right not to succumb to dictatorship and chips are universal human rights.

The religious worldview of believers has an irrational basis and therefore is not able to critically perceive such conspiracy theories. Most governments have taken into account guidelines for religious communities and leaders, developed in conjunction with religious representatives in the Office of the World Health Organization. In response to the challenges of COVID-19, secular authorities are obliging religious communities to adapt their activities to the epidemiological situation. This adaptation occurs both due to and despite the specific actions of the heads of local religious communities. Given the growing COVID-19 pandemic in a number of European countries, including Ukraine, the Christmas and Easter holidays were severely restricted, which in turn could and could provoke a new outbreak of COVID dissent.

However, for scholars (theologians, sociologists, political scientists, public administration specialists) COVID-fundamentalism among UOC believers raises several vital issues in general for religion as a social institution in the state:

Will religion play a positive or negative role in overcoming the challenges of COVID-19?

Will the government be able to draw on the experience and resources of religion to solve the problem caused by the coronavirus crisis and to restore humanity after the end of the global pandemic?

Will the church and society learn a lesson from what is happening?

Will it be a factor of tolerance and cooperation, or isolationism and fundamentalism? Time will tell.

The sociological research carried out by the Oleksandr Razumkov Ukrainian Center for Economic and Political Studies during the hard knockdown in the spring of 2020 also testifies to the existence of religious fundamentalists among the believers of the Ukrainian Orthodox Church. [10]

	CONFESSIONAL ACCESSION		
	PCU	UPC	People who identify themselves as Orthodox
Yes, I visit just like before quarantine	8,2	11,1	3,9
Yes, I attend, but much less	20,9	35,3	18,2
No, I do not visit	70,9	53,2	77,3
It is difficult to answer	0,0	0,5	0,5

As we can see, it was the representatives of the Ukrainian Orthodox Church who attended services more than the believers of the Ukrainian Orthodox Church, while more than 50% did not attend the first and 70 % the second.

It is an interesting fact that, in our opinion, it should be noted that in fact the head of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate (UOC-KP), Patriarch Filaret, also had a common position with the leadership of the UOC. He also reacted fairly quickly to the introduction of quarantine. The first hierarch of the UOC-KP was a member of the Unification Council, which took place on December 15, 2018, and led to the creation of the UCC. However, in the spring of 2019, Filaret came into conflict with the leadership of this Church and decided to restore the UOC-KP, which he headed before the events of December 2018. Today, the UOC-KP is a marginal religious structure, but Patriarch Filaret is a very famous person and a certain part Orthodox Ukrainians listen exclusively to his opinion.

Accordingly, on March 12, 2020, he published an appeal to the believers of the UOC-KP regarding the spread of coronavirus disease. He stated that "globalization of the world is the main cause of the epidemic." In the spirit of Orthodox conservatism, Filaret declared that "such troubles are a manifestation of God's wrath on the sins of mankind. Any epidemic, including the coronavirus epidemic, is a call to God for repentance, especially for Christians who have recently deviated sharply from Christian values" [6].

At the same time, the appeal provides recommendations to the clergy on the observance of sanitary and hygienic measures of a preventive nature, which do not contradict the Orthodox faith. However, Patriarch Filaret stated that "the performance of the sacraments of the Church, in particular Holy Communion, Baptism and others, is not a means of spreading infection." That is, as we see, this church figure believed that the pandemic was not a reason to deviate from the established practice of worship of the Orthodox Church.

Accordingly, such diversity in views on the nature of the epidemic and the peculiarities of the functioning of Orthodox denominations during the crown of the viral pandemic could potentially be the basis for all sorts of conflicts. Accordingly, in our opinion, even if innovations are introduced in the conduct of worship, in accordance with the recommendations and restrictions imposed by the authorities, including those concerning participation in the sacraments, it is necessary to be very careful about the feelings of believers, both globally and locally. Because by avoiding health hazards, we may encounter the other side of religious danger – conflicts and clashes between proponents of different views on the issue. Thus, the main task is not so much the introduction of new forms of sacraments in the Orthodox Church, as protection from potential religious conflicts that may arise, depending on what radical decision can be made or rejected [15].

Thus, having carried out a comparative religious analysis of the functioning of key Orthodox denominations in Ukraine, we can draw the following conclusions:

Domestic Orthodox denominations, like other religious organizations in general, found themselves "between Scylla and Charybdis" – a threat to the full implementation of worship and a challenge to the emergence of new forms of communication between the clergy and the faithful.

The PCU has consistently established itself as an Orthodox denomination that clearly follows the instructions of the WHO, the Ministry of Health, and the government in general to restrict the functioning of religious organizations. At the same time, it resulted in a discussion and conflict within the clergy over the potential implementation of the online sacraments (including Communion and Confession).

Similarly, if there were no conflicts among the clergy of the UOC regarding the performance of sacraments or (non) implementation of restrictive measures, then there were misunderstandings between the state authorities and representatives of the hierarchy regarding the complete or partial cessation of a monastery (temple).

Список використаних джерел

1. Виговський Л.А. Пандемія коронавірусу (Covid-19) як чинник процесу модернізації українського православ'я. URL: http://www.univer.km.ua/doc/tezi/t_Vigovskyi_L.A.pdf
2. Горевый Д. "Чи можуть виселити з лавр України Московський патріархат за порушення карантину." URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/30571414.html> Accessed 17/05/2021.
3. Горевый Д. "Чи можливо причастя онлайн? Як на це відреагували в середовищі ПЦУ?" Церкваріум. URL: <https://cerkvarium.org/spetstemy/tserkva-i-koronavirus/chi-mozhliivoprichastya-onlajn-yak-na-tse-vidreaguvali-v-seredovishchi-ptsu>. [Gorevoy, D. Is it possible to take Eucharist online? How did the OCU react to this?? Cerkvarium].
4. Деркач Т. "Онлайн-причастя: Кінець світу чи початок богословської дискусії?" Церкваріум. URL: <https://duhovnyfront.com.ua/2020/05/16/onlajn-prychastia-kinets-svitu-chypochatok-bogoslovskoi-dyskusii>. [Derkach, T. Online Eucharist: The End of the World or the Beginning of Theological Discussion? Cerkvarium].
5. Звернення єпископів Римсько-Католицької Церкви в Україні з приводу ситуації навколо епідемії коронавірусної інфекції." Римокатолицька церква в Україні. URL: http://www.rkc.lviv.ua/news_view Zvernennya_epuskopiv_Rumsko_Katoluckoi_Cerkvu_v_Ukraini_z_privud_u_situacii_navkolo_epidemii_koronavirusnoi_infekcii-ua; "Рекомендації для пастирів у часі епідемії коронавірусу." Римокатолицька церква в Україні. URL: http://www.rkc.lviv.ua/news_view Rekomendacii_dlya_pasturiv_u_chasi_epidemii_koronavirusu-ua Accessed 01/06/2021.
6. Звернення Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета у зв'язку з поширенням коронавірусної епідемії у світі." Українська православна церква Київського патріархату. URL: <https://www.cerkva.info/news/zvernennya-patriarha-kyivskogo-i-vsiyeyi-rusy-ukrayiny-filareta-u-zvyazku-z-poshirennyam-koronavirusnoi-epidemiyi-u-sviti> Accessed 02/05/2021.
7. Звернення Священного Синоду УПЦ у зв'язку з поширенням коронавірусу COVID-19." Українська православна церква. URL: <https://news.church.ua/2020/03/18/zvernennya-svyashhenного-sinodu-upcu-z-zvyazku-z-poshirennyam-koronavirusu-covid-19> Accessed 05/06/2021.
8. Коронавірус: Коментар Блаженнішого Святослава, Глави УГКЦ." Інформаційний ресурс УГКЦ. URL: http://news.ugcc.ua/news/koronav%D1%96rus_komentar_blazhenn%D1%96shogo_svyatoslava_glavi_ugks_88926.html Accessed 07/06/2021.
9. Лист Блаженнішого Святослава з рекомендаціями про те, як у час пандемії Covid-19 служити страсній пасхальній богослужіння" (2020). Українська греко-католицька церква. URL: http://ugcc.ua/documents/list_blazhenn%D1%96shogo_svyatoslava_z_rekomendats%D1%96yami_pro_te_yak_u_chas_pandem%D1%96i_covid19_sluzhiti_strasn%D1%96_ya_shaln%D1%96_bogosluzh%D1%96nny_89092.html Accessed 27/04/2021.
10. Разумков-центр. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України. тенденції 2000–2020 (інформаційні матеріали) [Razumkov-centre (2020). Features of religious and church-religious self-determination of citizens of Ukraine: trends of 2000–2020. (information materials), Available online: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf
11. Рекомендації щодо етапів виходу релігійних організацій з карантину. Міністерство культури і інформаційної політики. URL: <https://mkp.gov.ua/news/3755.html>. ["Recommendations for the steps to be taken by the quarantine authorities." Ministry of culture and information policy of Ukraine].
12. Ecumenical Patriarchate orders churches to halt services until end-March. Reuters. URL: <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-patriarchate/ecumenical-patriarchateorders-churches-to-halt-services-until-end-march-idUSKBN21617C?edition=redirect=uk>.
13. Kraliuk, P., Bogdanovskiy, I., and Yakunina, K. Religious Organizations under Quarantine: Ukrainian Realities. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 2020, Vol. 40: Iss. 7, Article 5. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol40/iss7/5>.
14. Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic. Ed. Nina Käsehaage, Transcript Verlag. 2020.
15. Rudenko, Sergii and Turenko, Vitalii (2021) "Specifics of State-Religious Relationships During Covid-19: Eastern Europe vs Western Europe," Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41: Iss. 1, Article 3. Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/3>
16. Tytarenko, V. and Bogacheva, I. (2021) "Religious "Covid Fundamentalism" in Eastern and Central Europe: Challenges and Lessons," Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41: Iss. 1, Article 4. Available online: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/4>

References

1. Vigovskyi L.A. *Pandemiya koronavirusa (Covid-19) yak chinnik procesu modernizaciyi ukrayinskogo pravoslav'ya*. (The coronavirus pandemic (Covid-19) is an official in the process of modernization of Ukrainian Orthodoxy). Available at: http://www.univer.km.ua/doc/tezi/t_Vigovskyi_L.A.pdf

2. Goryevoy D. "Chi mozhut viseliti z lavr Ukrayini Moskovskij patriarhat za porushennya karantynu." (Can the Moscow Patriarchate be evicted from the lares of Ukraine for violating quarantine?). Available at: <https://www.radiosvoboda.org/a/30571414.html> Accessed 17/05/2021.
3. Goryevoy, D. "Chi mozhливо prichastya onlain? Yak na ce vidreaguvali v seredovishi PCU?" *Cerkvarium*. (Is it possible to take Eucharist online? How did the OCU react to this?? Cerkvarium). Available at: <https://cerkvarium.org/spetstemy/tserkva-i-koronavirus/chi-mozhlivoprichastya-onlain-yak-na-tse-vidreaguvali-v-seredovishchi-ptsu>.
4. Derkach, T. "Onlain-prichastya: Kinec svitu chi pochatok bogoslovskoyi diskusiyi?" *Cerkvarium*. (The End of the World or the Beginning of Theological Discussion? Cerkvarium). Available at: <https://duhovnyfront.com.ua/2020/05/16/onlain-prichastia-kinets-svitu-chypochatok-bogoslovskoi-diskusii>.
5. Zvernennya yepiskopiv Rimsko-Katolickoyi Cerkvi v Ukrayini z privodu situaciyi navkolo epidemiyi koronavirusnoyi infekciyi. (Address of the bishops to the Roman Catholic Church in Ukraine regarding the situation around the epidemic of coronavirus infection). Available at: http://www.rkc.lviv.ua/news_viewRekomendacii_dlya_pasturiv_u_chasi_epidemii_koronavirusu-ua Accessed 01/06/2021.
6. "Zvernennya Patriarha Kiyivskogo i vsiyei Rusi-Ukrayini Filareta u zv'yazku z poshirennyam koronavirusnoyi epidemiyi u sviti." (Address of Patriarch of Kyiv and All Russia-Ukraine Filaret in connection with the spread of the coronavirus epidemic in the world). Ukrayinska pravoslavna cerkva Kiyivskogo patriarhatu. Available at: <https://www.cerkva.info/news/zvernennya-patriarha-kyivskogo-i-vsiyei-rusy-ukrayiny-filareta-u-zv-yazku-z-poshirennyam-koronavirusnoyi-epidemiyi-u-sviti/> Accessed 02/05/2021.
7. "Zvernennya Svyashennogo Sinodu UPC u zv'yazku z poshirennyam koronavirusu COVID-19." (Appeal of the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church in connection with the spread of coronavirus COVID-19) Ukrayinska pravoslavna cerkva. Available at: <https://news.church.ua/2020/03/18/zvernennya-svyashennogo-sinoduupc-u-zv-yazku-z-poshirennyam-koronavirusu-covid-19/> Accessed 05/06/2021.
8. "Koronavirus: Komentar Blazhennishogo Svyatoslava, Glavi UGCC." (Coronavirus: Commentary by Blazhennishogo Svyatoslav, Head of

the UGCC). Available at: http://news.ugcc.ua/news/koronav%D1%96rus_komentar_blazhenn%D1%96shogo_svyatoslava_glavi_ugks_88926.html Accessed 07/06/2021.

9. "List Blazhennishogo Svyatoslava z rekomendaciyami pro te, yak u chas pandemiyi Covid-19 sluzhiti strasnij pashalni bogosluzhinnya" (Letter of His Beatitude Svyatoslav with recommendations on how to serve passionate Easter services during the Tsovid-19 pandemic). Ukrayinska greko-katolicka cerkva. Available at: http://ugcc.ua/documents/list_blazhenn%D1%96shogo_svyatoslava_z_rekomendats%D1%96yami_pro_te_yak_u_chas_pandem%D1%96i_covid19_sluzhiti_strasn%D1%96_y_pashaln%D1%96_bogosluzh%D1%96nnya_89092.html Accessed 27/04/2021.
10. Razumkov-centr. Osoblivosti religijnogo i cerkovno-religijnogo samoviznachenня gromadyan Ukraini. tendenciyi 2000-2020 (informacijni materialii) (Features of religious and church-religious self-determination of citizens of Ukraine: trends of 2000-2020. (information materials)). Available at: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf
11. Rekomendaciyi shodo etapiv vihotu religijnih organizacij z karantynu. (Recommendations for the steps to be taken by the quarantine authorities.) Ministerstvo kulturi i informacijnoyi politiki. Available at: <https://mkp.gov.ua/news/3755.html>.
12. Ecumenical Patriarchate orders churches to halt services until end-March. Reuters. Available at: <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-patriarchate/ecumenical-patriarchateorders-churches-to-halt-services-until-end-march-idUSKBN21617C?edition=redirect=uk>.
13. Kraliuk, P., Bogdanovskiy, I., and Yakunina, K. Religious Organizations under Quarantine: Ukrainian Realities. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 2020, Vol. 40: Iss. 7, Article 5. Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol40/iss7/5>.
14. Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic. Ed. Nina Kasehage, Transcript Verlag. 2020.
15. Rudenko, Sergii and Turenko, Vitalii "Specifics of State-Religious Relationships During Covid-19: Eastern Europe vs Western Europe," Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41: Iss. 1, Article 3. 2021. Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/3>
16. Tytarenko, V. and Bogachevska, I. "Religious "Covid Fundamentalism" in Eastern and Central Europe: Challenges and Lessons," Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41: Iss. 1, Article 4. 2021. Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/4>

Надійшла до редколегії 11.08.21

Є. А. Харьковченко, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна,
В. Е. Туренко, канд. філос. наук, мол. наук. співроб.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна,
К. В. Козар, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРАВОСЛАВНІ КОНФЕСІЇ В УКРАЇНІ ПІД ЧАС COVID-19: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ СПЕЦИФІКИ ФУНКЦІОНУВАННЯ

Пандемія коронавірусу активізувала зміни відносин влади з релігійними організаціями не лише у всьому світі, але й в Україні. А саме тому вона постає не лише як певна загроза, але й як виклик. Релігієзнавче осмислення акцентовано не стільки на дослідженні причин появи епідемії, хвороб і т. п., скільки зосереджується на висвітленні специфіки функціонування релігійних організацій, зокрема православних у такій кризовій ситуації, на особливостях державно-конфесійних відносин під час пандемії, а також розкритті потенційних наслідків від неї як для духовенства, так і мирян.

Вітчизняні православні конфесії, як і загалом інші релігійні організації, опинилися між загрозою повноцінного здійснення богослужіння та викликом щодо появи нових форм комунікації між духовенством та вірянами. Зокрема, ПЦУ проявила чітке виконання приписів ВОЗ, МОЗ та керівництва держави щодо дотримання обмежень у функціонуванні релігійних організацій. Однак це все вилилось у дискусіях усередині духовенства щодо потенційного запровадження онлайн-таїнств, таких як Причасття та Сповідь. Разом з цим позиція очільника УПЦ КП, Патріарха Філарета, була такою: пандемія не є причиною відступати від усталеної практики здійснення богослужіння православної церкви. Проявилось це у тому, що свяцество УПЦ часто ігнорувало обмеження карантину, особливо у великих монастирях. Ми вважаємо, що така непослупливість представників УПЦ рекомендаціям та обмеженням, запровадненим державною владою, пов'язана з тим, що саме в цій православній конфесії спостерігається доволі велика частина віруючих фундаменталістів.

Ключові слова: православ'я, коронавірус, пандемія, релігійні організації, державно-церковні відносини.

Е. А. Харьковченко, д-р филос. наук, проф.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченка, Киев, Украина,
В. Э. Туренко, канд. филос. наук, мл. науч. сотр.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченка, Киев, Украина,
Е. В. Козар, асп.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченка, Киев, Украина

ПРАВОСЛАВНЫЕ КОНФЕССИИ В УКРАИНЕ ВО ВРЕМЯ COVID-19: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ СПЕЦИФИКИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ

Пандемия коронавируса активизировала изменения отношений власти с религиозными организациями не только во всем мире, но и в Украине. А именно поэтому она предстает не только как определенная угроза, но и как вызов. Религиоведческое осмысление акцентировано не столько на исследовании причин появления эпидемии, болезней и т. п., сколько сосредоточивается на освещении специфики функционирования религиозных организаций, в частности православных в такой ситуации, особенностями государственно-конфессиональных отношений во время пандемии, а также раскрытию потенциальных последствий от нее как для духовенства, так и мирян.

Отечественные православные конфессии, как и вообще другие религиозные организации, оказались между угрозой полноценного совершения богослужений и вызовом по появлению новых форм коммуникации между духовенством и верующими. В частности, ПЦУ проявила четкое выполнение предписаний ВОЗ, Минздрава и руководства государства по соблюдению ограничений в функционировании религиозных организаций. Однако это все влилось в дискуссиях внутри духовенства относительно потенциального введения онлайн-таинств, таких как Причастие и Исповедь. Вместе с тем позиция главы УПЦ КП, Патриарха Филарета, была следующей: пандемия не является причиной отступать от сложившейся практики совершения богослужений православной церкви. Проявилось это в том, что свяцество УПЦ часто игнорировало ограничения карантина, особенно в крупных монастырях. Мы считаем, что такая неуступчивость представителей УПЦ рекомендациям и ограничениям, введенным государственной властью, связана с тем, что именно в этой православной конфессии наблюдается довольно большая часть верующих фундаменталистов.

Ключевые слова: православие, коронавирус, пандемия, религиозные организации, государственно-церковные отношения.

ФІЛОСОФІЯ

UDC 1(091)

DOI: 10.17721/sophia.2021.18.10

Heorhii Vdovychenko, Doctor of Philosophical Sciences, Assoc. Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
ORCID: 0000-0002-8532-7672
e-mail: georgyvovychenko@knu.ua

**KYIV PHILOSOPHICAL SCHOOL
AND SPIRITUAL SELF-DETERMINATION OF ITS FOUNDERS:
AT THE WORLDVIEW INTERSECTION OF ATHEISM AND FAITH**

The article examines the spiritual self-determination of the creators of the Kyiv philosophical school as an innovative humanitarian project of directors of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR P. Kopnin (1962–1968) and V. Shynkaruk (1968–2001). It arose during Khrushchev "thaw" thanks to a generation of Ukrainian philosophers of the sixties and was one of the first academic prototype models of the open society in the Ukrainian SSR in the post-Stalin era. Its well-known founders witnessed significant and very contradictory changes in domestic and world church and religious life, especially the anti-religious campaign in the USSR in the 1950s and 1960s and the revival of the said life in Ukraine before and at the beginning of its independence. Over the past two decades, projects on the oral history of philosophy of T. Chaika and of Student Society of Oral History of Philosophy of Taras Shevchenko National University of Kyiv have been going. Thanks to them, the final autobiographical reconstructions of academicians of the National Academy of Sciences of Ukraine S. Krymskyi, M. Popovych and V. Horskyi, as well as the ones of a group of their colleagues, the co-founders of the said school, in particular P. Yolon, M. Kashuba and Y. Stratii, were obtained. In combination with no less interesting memoirs of their colleagues at this school, first of all V. Lisovyi, they jointly presented a wide range of hitherto unknown evidence of the spiritual search of these creators of the Kyiv philosophical school as, in fact, the center of institutionalizing of Ukrainian national philosophical tradition in the 1960s – 1980s.

Keywords: the history of philosophy of Ukraine, Kyiv philosophical school, Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, church and religious life, oral history of philosophy, T. Chaika, S. Krymskyi, V. Horskyi, V. Lisovyi, P. Yolon.

A problem statement. Kyiv philosophical school, according to the results of a number of our articles, in particular [16, 17], was the leading ideological and organizational academic-university metropolitan center of the philosophical process in the Ukrainian SSR in the second half of twentieth century. This school played an important role in the scientific study of the history and present of the Ukrainian church and religious life. It was one of the leading and most active participants in the interrupted by Stalinist repressions in the 1930s Soviet stage of institutionalization of the Ukrainian national philosophical tradition, which became the longest, most tragic and interesting one among other periods of this process. Kyiv philosophical school became the ideological and organizational successor of the destroyed by Stalinism "philosophical front" of the Ukrainian SSR of the Shouted Renaissance era, as, among other, a participant in official anti-religious campaigns in Soviet Ukraine and in the USSR in general. This "philosophical front" was represented in the 1920s – first half of the 1930s by a number of different, including academic, institutions of philosophical science, education and culture in Kharkiv and Kyiv as the capitals of the Ukrainian SSR: from Research Departments of Marxism and Marxist Studies to the Institute of Philosophy and Natural Science as a member of the All-Ukrainian Association of Marxist-Leninist Institutions (since 1931), which was established in Kharkiv on the basis of the Ukrainian Institute of Marxism-Leninism (since 1924). It was this "front" that initiated the founding in 1927 of the Ukrainian Scientific and Philosophical Society "Militant Materialist-Dialectician" headed by Professor of Philosophy and Academician of the All-Ukrainian Academy of Sciences in Kyiv V. Yurynets.

The Soviet government encouraged the activities of this and many other anti-religious organizations, including scientific ones, first of all the Anti-Religious Commission (since 1922) and the Union of the Godless of the USSR (since 1925, named since 1929 the Union of the Militant Godless). The plan of the "godless Five-

Year" (1932–1937) of the last one provided for the destruction in the USSR of both church and religious life and religious consciousness in general. This activity found its continuation after the World War II in the so-called Khrushchev anti-religious campaign, which peaked in 1958–1964. As this new wave of Soviet anti-religious terror, preceded by brutal repressions of the Stalinist regime against Christian churches (Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Ukrainian Greek Catholic Church, Roman Catholic Church etc.) and a number of other churches and religious communities in the Ukrainian SSR, and its partial continuation in the 1970s – 1980s, significantly affected the scientific and educational work of academic institutes of Soviet Ukraine, especially the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR as system-forming for the Kyiv philosophical school. Its most famous creators, first of all academicians of the National Academy of Sciences of Ukraine S. Krymskyi and V. Horskyi, as well as their colleagues, in particular P. Yolon and V. Lisovyi, for the first time assessed the impact of this official anti-religious struggle on themselves in a completely uncensored way in independent Ukraine. They revealed in their little-studied, only partially published interviews and memoirs an important in its scope and significance set of concealed for many years testimonies about the vicissitudes of their spiritual self-determination in the USSR. The lack of the generalizing researches on this topic complicates the assessment of the contribution of the Kyiv philosophical school to Ukrainian science and culture and its place and role in them.

Analysis of publications. Actively study of the history of this school was began by its founders and their colleagues yet in the post-Soviet period in the first Ukrainian-language modern textbooks on the history of philosophy of Ukraine, as well in the comprehensive studies on the history of this school, for example [9], and in a number of the first memoir essays, such as [5, 12]. However, in all of them the topic of this article was overlooked. The factor of its partial actualization in the penultimate decade became their first published books of memoirs, first of all the ones

of A. Horak [3], V. Tabachkovskiy [14] and V. Lisoviy [11], as well as devoted to the memory of creators of the Kyiv philosophical school materials of different international scientific conferences and readings. They jointly contributed to the introduction into scientific circulation of materials that somewhat deformed and broadened the understanding of both the expert community and the readership about the spiritual image of this school and the spiritual search of its creators. In a series of publications by O. Kiselyov, such as articles [7, 8], the very essence of university-academic atheistic propaganda in the Ukrainian SSR is revealed in the context of coverage of history and work of the Department of Scientific Atheism of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR on the basis of its archives. O. Kiselyov used the oral memoirs of several of his colleagues from the mentioned institute, namely P. Yolon, V. Malakhov and A. Yermolenko, collected by him and still unpublished, as well as published by T. Chaika at that time interviews with V. Horskyi [4] and S. Krymskyi [10]. Simultaneously, the memoirs of both these scientists and their above-mentioned colleagues are only gradually becoming the subject of study, in particular in view of the topic of this article.

The aim of article is to consider and clarify the spiritual (atheistic, church-religious or any other) self-determination of the founders of the Kyiv philosophical school in the context of their personal life, scientific and social activities in the Ukrainian SSR on the basis of oral histories of S. Krymskyi, V. Horskyi, P. Yolon and a number of their colleagues, as well as memories of V. Lisoviy, M. Bulatov etc.

Outline of the main issues. The item of studying the history of philosophical science, education and culture of Soviet Ukraine is actively and sharply discussed in independent Ukraine. It was subjected to unconventional thinking in the first – pilot, successful tests of the oral history of philosophy as an innovative historical and philosophical approach/source/genre, which were jointly highly praised in the main Ukrainian professional philosophical periodical "Philosophical Thought" [15]. These are the projects on the oral history of philosophical thought of the Ukrainian SSR, the authors of which are well-known Ukrainian scientists T. Chaika, I. Golubovych and a number of their colleagues, young scientists from universities in Kyiv, Odesa and Lviv, such as members of the said student society. At the centre of their search attention was the personal dimension of the formation of the Odesa and, mainly, the Kyiv philosophical schools, hidden in the USSR for censorship reasons. On the basis of obtained in these projects a number of autobiographical reconstructions of the founders of the Kyiv philosophical school, we investigated in a series of articles, including this one, such little-known aspects of this dimension as: scientific, socio-cultural, socio-political, international and geopolitical. All of them together express in many respects an alternative to the academic one, more diverse and certainly very ambiguous overall image of this school. Inflorescence of voices of memory of its creators and their colleagues-contemporaries from the scientific and public spheres of the Ukrainian SSR and USSR depicts a post-modern "noise" of many unexpected interpretations of themselves, their nears, and the past in the interviews conducted with them, first of all by T. Chaika.

Often very difficult and contradictory spiritual (atheistic, church-religious and other) self-determination, realized by academicians S. Krymskyi, M. Popovych, V. Horskyi and their also well-known colleagues-cofounders of the Kyiv philosophical school, for example, both the dissident philosopher V. Lisoviy and the classical philologists M. Kashuba and Y. Stratii, is another, still poorly studied, but very indicative general aspect of their memoirs. The

founders of the Kyiv philosophical school were natives of different regions of the Ukrainian SSR during the Stalin era and came from quite different ethno-national and socio-cultural backgrounds at the intersection of pre-war, war and post-war times. All together, they witnessed the continuation during the Khrushchev "thaw" of official anti-religious policy and, in fact, the terror of the Soviet government, which began shortly after the October 1917 coup in Petrograd: from mass propaganda to the illegal liquidation of religious communities, the closure and destruction of places of worship and, ultimately, the persecution and repression of the clergy and parishioners. This Khrushchev's anti-religious campaign, launched shortly after the famous XX Congress of the CPSU, was a continuation of such measures of the Stalinism as: the "self-dissolution" of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in 1930 and the destruction in 1937–1939 of the established on its basis Ukrainian Orthodox Church, the "reunification" of the Ukrainian Greek Catholic Church and the Russian Orthodox Church in 1946, and, in general, the joint persecution of all these churches, as well as the Roman Catholic Church in Ukraine and the Protestant churches in the 1930s – 1950s. This campaign was also preceded by the campaign against "rootless cosmopolitans" carried out in the USSR in 1948–1953, which was no less anti-Semitic than the official prohibition of "Vaad Rabaney of the USSR" in 1933 and all subsequent, in particular non-public, struggle of the Soviet power against Zionism in the Soviet Union and in the world.

The founders of the Kyiv philosophical school touched from time to time in memoirs both the above-mentioned and other manifestations of the repressive policy of the USSR authorities towards mainly the three great Abrahamic religions, as well as other cults, churches and, in particular, ethnic groups. Simultaneously, they are more than once sharply mentioned the impact of this policy on the personal life and scientific career of both themselves and their colleagues at the said school. Both M. Popovych and his close friends S. Krymskyi and V. Horskyi, who jointly came from Ukrainian-Jewish families, repeatedly noted in their interviews with T. Chaika a big range of unworthy manifestations of the mentioned anti-Semitic campaign: from the "predominance of "disbanded" feelings" that were "fueled by anti-Semitism", even in the student environment [10, 374–375], to illegal restrictions in obtaining a degree and employment, in particular, to the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR [4, 110]. M. Popovych noted that such "cosmopolitan xenophobia" was not of a purely national character and also had an "intellectual background", because "Jews were hated, first of all, as intellectuals" [10, 375]. In turn, the son of a member of the Orthodox Jewish family, who became a communist, V. Horskyi several times mentioned the role in restricting his rights of the infamous "fifth column" or the definition of nationality in the "Personal Register of Passport Bodies of the USSR Ministry of Internal Affairs", for example a refusal to enrol in graduate school and dismissal from work in the state reserve "Sophia of Kyiv". S. Krymskyi recalled the sad details of the course of the "killer doctors case" in the USSR, as grounds for the mass resettlement of Soviet citizens of Jewish origin to the Far East [10, 88], in particular the role of famous cultural figures I. Erenburg and M. Donskoy in these events. He illustrated them also with the illustrative example of accused in Zionism at the same time the first director of the mentioned institute M. Omelyanovskiy, who "in protest" demonstratively resigned from this position and moved to Moscow [10, 69].

These illegal actions of the top of the Communist Party of Ukraine (CPU) and authorities of the Ukrainian SSR during its "Ukrainization" in the first decades after World

War II, which carried out with the most effective participation of such odious officials as V. Malanchuk, V. Nikitchenko, Secretary of the Central Committee of the CPU on ideological issues A. Scaba and, in fact, First Secretary of the Central Committee of the CPU P. Shelest, didn't bring M. Popovych, S. Krymskyi and V. Horskyi to the camp of Ukrainophobic conservatives. On the contrary, these founders of the Kyiv philosophical school from the above-mentioned institute, namely its two most non-conforming Departments – of Logic and Methodology of Science and of History of Philosophy in Ukraine, left in their memoirs the most evidence of their long-term friendly scientific and personal relations with the main spokesmen of the Ukrainian human rights movement at this institute, dissident philosophers V. Lisovy and Y. Pronyuk, and with the ideologists of this movement I. Svitlychnyi, I. Dziuba and L. Plyushch. Moreover, they all became later famous academic philosophers of the Ukrainian SSR, in particular researchers of domestic philosophy and culture, mainly of its Kyivska Rus period, which had a significant impact on their spiritual self-determination. Maintaining respect for their pedigrees, S. Krymskyi and V. Horskyi studied the Slavic, ancient Jewish, Classical and other origins of the socio-cultural and philosophical heritage of Kyivska Rus – Rus-Ukraine. Remarkably, the first of them was baptized at the end of his life, and the second, well known, among other, as the author of the monograph "Saints of Kyivska Rus" (1994), testified in memoirs his own constant instinctive imitation of the life of St. Theodosius of Pechersk as "labor-obedience in the name of love" [4, 168].

The critical situation with the violation of human rights and freedoms in the Ukrainian SSR and the USSR as a whole in the second half of the twentieth century was due, however, to the unlawful actions of the Soviet authorities in church and religious life on the eve and during the almost forty-year period of the Cold War between the Eastern and Western blocks led by, respectively, the USSR and the United States. At the same time, an important leverage of the government on the spiritual life in the USSR was the restoration on the initiative of J. Stalin in 1943 of the Moscow Patriarchate as the successor of the self-proclaimed in the XV century Russian Orthodox Church. In fact, it became the unified pro-government Christian church in the USSR, joined the World Council of Churches in 1960 and began active international communication, for example, with the Vatican. This met with effective resistance from the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church and Ukrainian Greek Catholic Church, which were restored in Central and Western Europe, the United States, and the underground in the Ukrainian SSR in the 1940s – 1950s. Their active international activity, embodied in the figures of Patriarch Mstyslav (Skrypnyk) and Major-Archbishop Joseph Slipyi, no less than the position of the world Zionist movement on the violation of Jewish rights in the USSR, provoked significant strengthening of the great-Power-chauvinist and Russification-neocolonial policy just in the Ukrainian SSR during the Khrushchev "thaw" period and, especially, neo-Stalinist "stagnation" era. One of its main components was anti-religious, both anti-Christian and anti-Zionist, agitation and propaganda, and, in general, scientific and educational atheistic work. Active ideological and organizational participation in these official events in the 1950s – 1980s was taken mainly by institutions and subdivisions of leading universities and academic institutes of Soviet Ukraine, in particular by the Department of Scientific Atheism of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR.

O. Kiselyov described in detail in the articles [7, 8] the preconditions and progress of this work at the said academe-

my during the post-Stalin time with special attention to the contribution of the said department and noted the decisive role in its initiation of two resolutions of the CPSU Central Committee (1954). It was these resolutions that regulated the opening and work of institutions and subdivisions of the scientific-atheistic type, such as the Department of History and Theory of Atheism at Kyiv State University (since 1959), the Departments of Scientific Atheism at the Kyiv Pedagogical Institute (since 1964) and Lviv State University (since 1964), and, finally, the Kyiv branch of the Institute of Scientific Atheism of the Academy of Social Sciences under the Central Committee of the CPSU (since 1978). A model example of their work is the scientific contribution of professor V. Tancher as a permanent (from 1959 to 1986) head of the first of these departments and author of more than 370 publications, such as "Fundamentals of Scientific Atheism" (1961) and "Youth on Atheism" (1972). The managers of the Department of Scientific Atheism of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR from A. Avetisyan to the largely tragic figure of Y. Duluman, briefly mentioned in the memoirs of S. Krymskyi, V. Horskyi and their colleagues, left a less noticeable and, in fact, quite contradictory trace in the history of scientific thought of the Ukrainian SSR. In the sight of authors of these memoirs were also the scientific heirs of the said Department, first of all A. Kolodny as the head of the Department of Religious Studies of the same institute, the founder and president of the Ukrainian Association of Religious Studies. So O. Kiselyov drew considerable attention to the transformation of scientific and atheistic work in the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR into modern religious studies at the National Academy of Sciences of Ukraine, time and time again referring to taken by him from colleagues and still unpublished interviews.

O. Kiselyov occasionally highlighted small fragments of his conversations in the past decade, in particular in 2016, with known former and current employees of the said institute P. Yolon, A. Yermolenko, V. Malakhov and T. Chaika, taking into account which he noted "the weak integration of specialists in scientific atheism into the philosophical community, in particular in the Institute of Philosophy" [7, 50]. Fruitfully using together with the archive of the Department of Scientific Atheism of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR his still unpublished interviews with P. Yolon and O. Onyshchenko, he acknowledged for the purpose of his next article [8] to clarify both the specifics of the functioning of scientific atheism in the structure of the mentioned academy and extent to which this academic study of religion was influenced by the ideology of the CPSU. O. Kiselyov pointed out that scientific atheism in the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR was then represented by the Departments of Scientific Atheism of the said institute in Kyiv and Ivano-Frankivsk and the Department of History and Theory of Atheism of the Institute of Social Sciences (Lviv). He stressed that the ideological component of the planned themes of the first two of them prevailed over the academic one. It is noteworthy that the interviews conducted by O. Kiselyov, in our opinion, are a lesser-known ongoing of T. Chaika's project "The Philosopher's Oral Histories", the most famous achievements of which, namely the published memoirs of S. Krymskyi [10] and V. Horskyi [4], were well known to him and used in his articles. Recalling their oral memories in view of their critical evaluation of a number of departments of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, in particular the Department of Scientific Atheism, he considered in more detail the evaluation of this department by A. Yermolenko, V. Malakhov and P. Yolon.

This department, which for a time became a sector, was only occasionally involved in the activities of the Kyiv philosophical school, received in mentioned memoirs a neutral-critical assessment: "quite an organic part of the institute staff" (P. Yolon), whose employees still "kept separate" and "had their problems" (V. Malakhov), because, according to A. Yermolenko, "in Soviet times on scientific atheism, as well as on scientific communism, followed mainly by "pragmatic students" who "aimed to make a quick career in science or the party" [7, 50]. V. Horskyi noted that "the department did not play a significant role" and "was somewhere there, on the periphery", while S. Krymskyi, like V. Horskyi, however, in more detail, noted A. Kolodny's contribution to the transformation of scientific atheism into modern religious studies. And remarkably, both S. Krymskyi and Y. Stratii left interesting memories of one of the last head of this department Y. Duluman, who was a pupil both of the Odesa Theological Seminary and the Moscow Theological Academy, excommunicated from the Russian Orthodox Church and anathematized by its Holy Synod. According to their recollections, there was a "bunch of funny jokes" about him from the very beginning of his work at the institute, and he himself felt that no one in this team took him seriously either as a scientist or as a person [10, 181]. Interestingly, that founder of the Kyiv philosophical school, ethnic Russian and Marxist P. Kopnin, unlike Y. Duluman, repeatedly stressed the need "to start an intensive study of the philosophical heritage of the figures of the Kyiv-Mohyla Academy, which bore the brand of "national priesthood" [14, 16] in an interview with then still a student of Kyiv State University V. Tabachkovskyi and in private conversations with M. Kashuba.

Our attention attract both P. Kopnin's persistent desire to publish this legacy, and, importantly, in Ukrainian, and the effective involvement in the translation of this array of Latin manuscripts of former priests of the already liquidated Ukrainian Greek Catholic Church. These circumstances, in our opinion, very clearly testified to the worldview opposition of the project of P. Kopnin and V. Nychyk to study the scientific achievements of the Kyiv-Mohyla Academy professors of the seventeenth – eighteenth centuries to the activities of the said Department of Scientific Atheism and, in fact, the entire network of such institutions in the Ukrainian SSR. A very important component of this project, which was repeatedly criticized by Y. Duluman for its "scholasticism", was V. Nychyk's in-depth study in the late twentieth – twenty first centuries of the little-known then relationships between Ukrainian and Jewish ethno-religious traditions from the Middle Ages to the Enlightenment. This project, in addition to the repeated threat of its forcible abolition, such as during the repression of the Ukrainian authorities in 1972 on national-oriented dissent in the Department of History of Philosophy in Ukraine of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, also suffered very annoying, grotesque and absurd obstacles from academic publishers in Kyiv and Moscow. If P. Kopnin predicted, that "Ukraine will be able to be proud of the whole world" this "huge continent", namely the legacy of the Kyiv-Mohyla Academy [14, 17], then the editors of the collections of works by T. Prokopovych and H. Skovoroda, according to interview of M. Kashuba, resorted to their undisguised Homeric censorship. The Kyiv editor of the first of these editions removed all pages with the word "God" from its long-unpublished second volume, while the editors of Moscow publishing house "Mysl" "threw out" from the collection of H. Skovoroda's works all the places, where they mentioned the word "Israel".

Two significant anniversaries, namely both the 150th anniversary of the birth of Taras Shevchenko (1964) and

the 250th anniversary of the birth of Hryhoriy Skovoroda (1972), became vivid examples of public expression in the Ukrainian SSR during the Khrushchev "thaw" as, in fact, contradictory, official Soviet and unofficial, clearly national-patriotic Sixtiers', positions on the religious dimension of the creative legacy of the greatest classics of the artistic and philosophical words of Ukraine, as well as itself as a whole. These two dates outline two major waves of arrests of members of the Ukrainian human rights and national-cultural movement in the first decade of the neo-Stalinist "stagnation". They both demonstratively testified to the attempts of ideological Sovietization-nationalization by the authorities of these majestic figures of the two most famous Ukrainian dissidents of Enlightenment and Romanticism. It is noteworthy that it was during this chronological period that the first significant scientific achievements of the Kyiv philosophical school and, in fact, the definition of its founders and figures of their worldview, including their spiritual self-determination, took place. Honored with the titles of laureates of the National Prize of Ukraine named after T. Shevchenko at the suggestion of their comrade and colleague I. Dzyuba only later, already in independent Ukraine, M. Popovych and S. Krymskyi became in those distant times, together with I. Drach, co-authors of the iconic for Skovoroda studies "Hryhoriy Skovoroda: a biographical story" (1984). This volume, with its distinctly dissident destiny, censored and long delayed for publication, became a peculiar, very revealing embodiment of the "censored fate" of both its authors and the Kyiv philosophical school and the philosophical thought of the Ukrainian SSR as a whole.

Noteworthy is the neo/post-Marxist rethinking of the church-religious aspects of the life and work of Kobzar and M. Gogol by the members of this school, in particular in the poem "Shevchenko" written in exile by V. Lisovyi and in the book "Mykola Gogol" (1989) by M. Popovych. This post-Stalin study of their spirituality is inseparable from that attested in the memoirs, mainly by S. Krymskyi and Y. Stratii, critical and, at the same time, inspired assimilation by the Kyiv philosophical school of spiritual, in particular mystical-theological, experience of H. Skovoroda, the whole "Kyiv-Mohyla Academy" galaxy and their heirs. One of the most iconic for them, as well as for the chosen circle of Ukrainian intellectuals-Sixtiers, was the figure of the Russian dissident-exile F. Dostoevsky. The solemn celebration in the USSR in 1971 of the 150th anniversary of his birth found its remarkable response in the two provocatively controversial papers published in the "Philosophical Thought": "F. M. Dostoevsky against Bourgeois Individualism" (1971) by V. Skurativsky and "F. M. Dostoevsky in His Depiction of Modern Bourgeois Philosophy" (1971) by V. Tabachkovskyi. These publications differed sharply from the official "health resorts" publicly published in the same magazine at the time of the celebration of the 100th anniversary of the birth of V. Lenin (1970) and the 50th anniversary of the formation of the USSR (1971). In contrast to the "pomp" of the latter, these two articles, for example, drew attention to the works of F. Dostoevsky, which were banned by the Soviet authorities in the 1930s – 1950s, in particular to the hated by V. Lenin as "disgusting" novel "Demons". Interestingly, V. Skurativsky directly recognized the creative heritage of its author as one of the most important and subtle nerves of modern culture with its "unprecedented philosophical tension".

The founders of the Kyiv philosophical school were direct participants in the educational process of the second half of the 1940s and 1950s in the leading universities of Kyiv and, at the same time, Lviv and Moscow, and more than once highlighted in their memoirs the secularization-atheistic nature of education and upbringing in these institutions. Described by themselves their ways of life jointly

testified to the intellectual opposition of most of them to the "image of the world" with its metaphysical universalization of the "material", imposed by official Soviet science and propaganda. This opposition is noticeable, first of all, in interviews of S. Krymskyi, M. Popovych, V. Lisovyi and V. Horskyi, as well as less expressive in the memoirs of many of their colleagues, in particular P. Yolon, M. Bulatov and V. Ivanov. In these memoirs, in general, their own existence in the constant intellectual and spiritual formation is revealed as counteraction both to the "university" Marxist absurdity" [10, 49] and the "destructive pressure of chaos and absurdity" on modern humanity [11, 160]. S. Krymskyi was recognized by his friend and colleague V. Malakhov for a "rare example of life today in the *spirit*" with the experience of "thinking from the Absolute", namely a visionary Platonist with a characteristic of Platonism passion for images and stories [10, 363–365]. His no less old comrade V. Silvestrov assessed S. Krymskyi as a "true philosopher" such as Plato or Socrates, that is, as a "philosopher by vocation" [10, 408], and M. Popovych described S. Krymskyi as a "God's bird" with a strong ear for culture, that his "early youthful fascination" with Hegel was on a par with his youthful fascination with astronomy, music, physics and mathematics.

In an interview with T. Chaika, S. Krymskyi briefly outlined the stages of his spiritual evolution as movement of "abandonment" of Hegel's philosophy and, in particular, logic in favor of "Christian values" as a "call from above" that "needs individual decipherment" [10, 361]. No less detailed and interesting than V. Lisovyi in his "Memoirs" [11], he described in the said interview, mainly in his final part "Conversation, which turned out to be the last", the development of his destiny as "a miracle of resurrection" in the context of deep cultural philosophical assessments of human history and life stories of leading creators of its culture, such as Dante Alighieri, W. Shakespeare, M. Cervantes, H. Skovoroda, N. Gogol, and O. Pushkin. S. Krymskyi put "spiritual issues" at the centre of modern philosophical reflection and comprehended it in view of the "world of suffering and deprivation of the XX century" he experienced: the "inhuman world" of concentration camps and prisons by V. Shalamov and O. Solzhenitsyn, the Shouted Renaissance, Holodomor, world wars and, at the same time, unprecedented revolutions in the history of mankind, especially nuclear, space, computer and biotechnology ones. He recognized as a "terrible thing" a society in which religion and morality have been destroyed [10, 343]. Consistent with these reflections, richly imbued with references to the New Testament and the works of world literature classics, are reflections on the past and future of Ukraine and the world of V. Horskyi, who recognized himself as a non-religious man who grew up in a far from religious context of culture and education [18, 264].

In an interview with Y. Zavhorodnyi, V. Horskyi stressed that the problem of religiosity is very intimate and in this sense he can not even dare to call himself a religious person in the proper sense of the word [18, 264]. At the same time he highly appreciated just Christianity as one of the important factors in the development of Ukrainian and world cultures: "My attitude to religion is due to the fact that I grew up, was brought up and consider myself involved in European culture, as well as in our native culture. And this is a culture that is based on the principles of Christianity. I quite consciously see the sources of the culture to which I belong organically, namely in Christianity, in the Christian religion. I have an extremely high and deep respect for this faith and for people who profess it" [18, 264]. Like S. Krymskyi, V. Horskyi combined in his memoirs consideration of issues related to the specific historical conditions

of Christian and Jewish religious cult practices and all their ecclesiastical and religious manifestations and influences in the USSR, with the story of his life. Thus, he gratefully mentioned in an interview with T. Chaika how P. Kopnin personally managed during his visit at the Central Committee of the CPU to get him to work at the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, contrary to A. Skaba's openly anti-Semitic position. V. Horskyi repeatedly recalled the annoyances caused to him as the son of a native of a "very religious Jewish family" in Soviet times, and simultaneously paid much more attention to his scientific and personal approach to the experience of Orthodoxy in Ukraine during his many years of academic research on the history of philosophical culture of Kyivska Rus.

V. Horskyi's spiritual search as a path to Christianity is commensurate with the spiritual self-determination of his department colleague and friend V. Lisovyi, who more than ten years (1972 – 1983) was a "prisoner of conscience" in the Perm and Mordovian camps and in exile in Buryatia. A leading spokesman for nationally oriented dissent at the said institute and the Kyiv philosophical school, a consistent post/anti-Marxist, he carefully covered in memoirs his own ideological evolution from Marxism to logical positivism and linguistic philosophy. In his attitude to religion and, above all, to Christianity, V. Lisovyi proceeded from the idea that "moral and cultural-national aspects of the individual are interrelated" [11, 150]. He convicted the "nationalization of Christianity in Russian Orthodoxy and the Russian consciousness" and, as a consequence, their "intolerance of Ukrainian cultural identity", and, ultimately, their anti-Christian "orientation to the people-Godness". V. Lisovyi repeatedly criticized the implementation of all these principles in V. Osipov's doctrine of Russia as a "theocratic Orthodox monarchy". Appreciating both "religious and philosophical research in Russian literary and philosophical thought", as in the works of L. Tolstoy and F. Dostoevsky, and, at the same time, the "moral and religious philosophy" of Y. Sverstyuk, he noted the latter's emphasis on the identity of the Ukrainian cultural tradition and on Christianity as an important component of this identity without signs of religious or national fundamentalism [11, 211]. V. Lisovyi emphasized that his spiritual position, namely his own "version of Stoicism", sometimes acquired in prison obvious "signs of Christian humility", and, indicatively, publicly glorified Christianity as opposed to paganism, namely, such a variety of it as communist ideology [11, 412].

Interviews with employees of the Department of History of Philosophy in Ukraine of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, namely V. Horskyi, V. Lisovyi, M. Kashuba and Y. Stratii, and a number of their colleagues, such as a former deputy director of this institute P. Yolon, clearly testify to their common scientific and, to a large extent, personal, albeit different, attraction to the Ukrainian historical experience of Orthodoxy from its medieval tradition to its postmodern present. V. Horskyi, M. Kashuba and Y. Stratii focused their professional attention on the pre-modern and early modern stages of its history, mainly on church writing and theological heritage, while V. Lisovyi and P. Yolon placed in their memoirs a more emotional emphasis on the Ukrainian ethno-cultural specifics of the Christian church tradition in Ukraine. All of them have, albeit to varying degrees, a critical attitude to the unfortunate practice of destroying the historical specifics of church and religious life in Ukraine by the great-Power tradition in the Russian Empire and the USSR. Born in rural "Orthodox family" in Volyn and raised "in the faith", P. Yolon later became, like his colleague at the institute, a native of Donetsk region M. Bulatov, an unbeliever, however, like his friends V. Horskyi and

V. Lisovyi, maintained a friendly attitude to faith in God: "I simply couldn't believe in the existence of God because of the acquired knowledge. So I became an unbeliever in the religious sense of the word. But I did not become an atheist in the Marxist sense. I never did that in those Soviet times, and even more so in the present" [2, 102].

He distinguished between the presence of faith in the soul and the "church", the first of which is a necessary element of the normal human psyche, namely the belief in friendship, love, goodness, the step from which to "religious faith" is "very small". As for the "church" or "church orders", P. Yolon distinguished between the "ritual component", which "has its meaning" due to Ukrainian folk culture, and "the activities of many church ministers" in church as "office", with all their "quarrels" [2, 102–104]. He praised the preservation of the traditions of "Ukrainian Orthodox holidays" and also the folk culture of pre-Christian times in them, but denied the exclusivity of Orthodoxy compared to all other Christian and non-Christian religions and denominations and recognized as the main gist in each of them that each of their confessors is a "believer" [2, 104]. No less peculiar is the view of religion and faith of the researcher of the history of dialectics and German classical philosophy M. Bulatov. According to his own confession, he left the "faith without knowledge" in the "middle school years", and already during his student years and yet later, as a teacher, he came to the conclusion that "there is no god", but noted that "newer was not a 'militant atheist' and forever maintained a 'friendly attitude to religion'" [1, 372]. More than once noting in his memoirs that the "main question" is not whether there is a god or not, but in what role – positive or negative, he plays in people's lives, M. Bulatov revealed in his philosophical diary his own vision of the origins and history of religion, especially Christianity.

In his view, there are four main "grounds for the existence of religion": 1. "ontological", 2. "social", 3. "psychological", 4. "ecclesiastical", and the last two of them embody the "tradition of faith". V. Bulatov emphasized that the current "turning away from God" and "break with religion" would never cause "complete disbelief" due, especially, to the first of these grounds, which are "innate in man" [1, 142]. Repeatedly comprehending the principles of Christianity through the prism of the works of F. Novalis, S. Kierkegaard, F. Dostoevsky and L. Shestov, he noted, that in the modern era instead of the "religious ontology", which is already "dead", "came to the fore moral side of religion", which continues to exist independently [1, 262]. Known until recently, mainly to a small circle of his colleagues, the spiritual evolution of V. Ivanov as, according to S. Krymskyi, the greatest thinker of the Kyiv philosophical school, clearly expressed his image as "a product of the Soviet era", namely "a man who lived a double life spiritually" [10, 164]. Ivanov was a scholar with a "party upbringing and Marxist education" who "insisted very strongly on his allegiance to Marxism and especially demanded it of others", but, according to S. Krymskyi, had "two souls": one that "belonged to the traditional Soviet ideology", and the one, that "gravitated if not to God, then to Christian spirituality" [10, 164–165]. During his student years he enthusiastically had long conversations on spiritual topics with his Kyiv homeowner, an Orthodox priest, and later, as a teacher at the Higher Party School at the Central Committee of the CPU, he came home to T. Chaika and listened for hours to records of "Bach, Handel, especially pre-Mozart music" [10, 172]. Isn't the image of V. Ivanov, this tragically deceased "unusual man", an embodied symbol of all the contradictions and complexities of spiritual self-determination of the founders of the Kyiv philosophical school at the fragile ideological intersection of atheism and faith?

Conclusion. The authors of the mentioned in this article oral recollections and, in general, memoirs represent the generation of philosophers of the sixties, the founders of the Kyiv philosophical school, which emerged in the Ukrainian SSR at the intersection of the Stalin era and the Khrushchev "thaw". All these employees of the leading Departments of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, first of all the one of Logic and Methodology of Science (S. Krymskyi, M. Popovych and P. Yolon), and the one of History of Philosophy in Ukraine (V. Horskyy, V. Lisovyi, M. Kashuba, Y. Stratii), as well as their colleagues from other departments of this institute, namely M. Bulatov and V. Ivanov, were formed as individuals and scientists in the context of anti-religious and atheistic systems of Soviet education and academic science. Together they became the objects of influence of anti-religious campaigns in the USSR, such as Khrushchev's in 1958–1964, and at the same time, witnesses and, in part, participants in the organization and conduct of official scientific and atheistic work in leading universities of Soviet Ukraine and institutions of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, first of all in the Department of Scientific Atheism of the mentioned institute, in the 1950s – 1980s. Noticeably that both they and a number of their colleagues from the same institute showed a common tendency to be critical of this work and, simultaneously, testified in their memoirs to their interest in the history of Christianity and other Abrahamic religions and cults. Almost all of founders of the Kyiv philosophical school did not confess them, but were mainly in a position of tolerance towards them. The director of this institute P. Kopnin and a group of researchers of the national philosophical heritage of the seventeenth – eighteenth centuries from the Department of History of Philosophy in Ukraine, first of all V. Nichyk, as well as a number of their colleagues from Kyiv and Lviv, showed a deep interest in the historical experience of Orthodoxy in Ukraine from the Middle Ages to the XX century. Usually assessing themselves as scientists who either lost the Christian faith but were interested in it, or even approached it in their own Ukrainian studies and personal worldview search, they played a weighty role in reviving in the academic and philosophical community of Soviet Ukraine professional interest in Ukrainian Christian church and religious heritage and, at the same time, in the transition from obscurantism of the Stalin's era to ideological pluralism in independent Ukraine.

References

1. Bulatov M. Philosophical Diary. Kyiv : Stylos. 2018. 387 p.
2. Chaika, T. Date with Petro Yolon // Philosophical Thought. 2019. 2. P. 97–112.
3. Horak, H. Forty forties. Kyiv : Stylos. 2009. 365 p.
4. Horskyy, V. I Lived a Happy Life (T. A. Chaika Interview Cycle). Kyiv : Publishing House of D. Byrago. 2014. 176 p.
5. Horskyy, V. Something about History with the History of Philosophy (Subjective Reasoning of the Anniversary) // Philosophical Thought. 1998. 4–6. P. 23–41.
6. Kashuba, M. "Philosophy is a Flower Blooming against a Background of an Epoch" (Conversation with Pavlo Bartusiak, Volodymyr Olinkevych and Olesia Smolinska) // Sententiae. 2017. 2 (XXXVI). P. 154–170.
7. Kiselyov O. "On the Periphery": Scientific Atheism in the Structure of the Institute of Philosophy // Philosophical Thought. 2016. 6. P. 48–53.
8. Kiselyov O. Scientific Atheism in the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR in the Post-Stalin Era: between Research and Propaganda // Philosophical Thought. 2018. 6. P. 26–39.
9. Konverskyi, A., Bychko, I., Ohorodnyk, I. Philosophical Thought at Kiev University: History and Modernity. Under the general ed. of the Prof. A. Konverskyi. Kyiv : Tsentr navchalnoji literatry, 2005. 336 p.
10. Krymskyi, S. Serhey Krymskyi: Our Conversation as Long as Life Itself (T. A. Chaika Interview Cycle). Kyiv: Publishing House of D. Byrago. 2012. 436 p.
11. Lisovyi, V. Memories. Poems // Ed. by Natalia Velbovets, Vira Lisova, Larysa Turovets-Lisova. Kyiv: Smoloskyp, 2014. 664 p.
12. Shynkaruk, V. Khrushchev's "Thaw" and New Trends in Research of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of Ukraine in the 1960s. // Philosophical Thought. 1998. 4–6. P. 5–22.

13. Stratiy, Y. Ukrainian Philosophy on the Fracture of Epoch (Conversation with Xenia Zborovska, Gennady Zinchenko and Sophia Dmitrenko) // *Sententiae*. 2018. 1 (XXXVII). P. 183–217.
14. Tabachkovskiy, V. In Search of Non-Wasted Time. Essays on the Creative Heritage of the Ukrainian Philosophers of the Sixties. Kyiv: PARAPAN, 2002. 300 p.
15. Yosypenko, S., Zborovska, X. Oral History of Philosophy: Written Format. Round Table of the "Philosophical Thought" // *Philosophical Thought*. 2019. 4. P. 6–52.
16. Vdovychenko, Heorhii. Personal Dimensions of the Kyiv Philosophical School and Its Images through the Voices of Memory // *Future Human Image*. 2020. Vol. 14. P. 90–101. <https://doi.org/10.29202/fhi/14/11>

17. Vdovychenko, Heorhii. Socio-Political Image of the Kyiv Philosophical School: from Internal Resistance to Open Attitude // *Ukrainian Policymaker*. 2020. Vol. 7. P. 83–96. <https://doi.org/10.29202/up/7/10>
18. Vilen Horskyi: Touches, Meanings, Contemplations: Collection of Scientific Works / Ed. by M. L. Tkachuk. Kyiv, Agrar Media Group, 2011. 387 p.
19. Voynalovych, V. Party-State Policy on Religion and Religious Institutions in Ukraine in the 1940s – 1960s: Political Discourse. Kyiv, Svitytyad. 2005. 741 p.
20. Zubchenko S., Batiuk I. The Policy of the Soviet Communist Regime on Church and Religious Life in Ukraine (1930s and 1940s) // *Literature and culture of Polissya*. 92. Historical Sciences Series. 10. 2018. P. 203–213.

Надійшла до редколегії 15.06.21

Г. В. Вдовиченко, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КИЇВСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА І ДУХОВНЕ САМОВИЗНАЧЕННЯ ЇЇ ЗАСНОВНИКІВ: НА СВИТОГЛЯДНОМУ ПЕРЕТИНІ АТЕЇЗМУ ТА ВІРИ

Вивчено досвід духовного самовизначення творців Київської філософської школи як інноваційного гуманітарного проєкту директорів Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР П. Копніна (1962–1968) і В. Шинкарука (1968–2001). Постала ще за епохи хрущовської "відлиги" завдяки генерації українських філософів-шістдесятників, вона була однією з найперших академічних мікромоделей-прообразів відкритого суспільства в УРСР постсталінського часу. Її відомі засновники стали свідками значних і доволі суперечливих змін у вітчизняному і світовому церковно-релігійному житті, передусім антирелігійної кампанії в СРСР 50–60-х рр. XX ст. та ренесансу церковно-релігійного життя в Україні в переддень і на початку її незалежності. Завдяки проєктам Т. Чайки та Студентського товариства усної історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка з усної історії філософії, впродовж двох минулих десятиріч були отримані підсумкові автобіографічні відтворення академіків НАН України С. Кримського, М. Поповича, В. Горського та групи їх колег, – засновників і знаних діячів, як і вони, Київської філософської школи, зокрема П. Йолон, М. Кашуби і Я. Стратій. Додовнені не менш цікавими мемуарами їх колег по школі, насамперед В. Лісового, вони спільно унаочнили широкий спектр невідомих свідчень про духовні пошуки цих творців Київської філософської школи як, фактично, центра інституціоналізації української національної філософської традиції в 60–80-х рр. XX ст.

Ключові слова: історія філософії України, Київська філософська школа, Інститут філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР, церковно-релігійне життя, усна історія філософії, Т. Чайка, С. Кримський, В. Горський, В. Лісовий, П. Йолон.

Г. В. Вдовиченко, д-р филос. наук, доц.
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

КИЕВСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА И ДУХОВНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЕЕ ОСНОВАТЕЛЕЙ: НА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОМ ПЕРЕСЕЧЕНИИ АТЕИЗМА И ВЕРЫ

Изучен опыт духовного самоопределения творцов Киевской философской школы – инновационного гуманитарного проекта директор Института философии им. Г. Сковороды АН УССР П. Копнина (1962–1968) и В. Шинкарука (1968–2001). Созданная ещё поколением украинских философов-шестидесятников в эпоху хрущёвской "оттепели", она была одной из первых академических микромоделей-прообразов открытого общества в УССР постсталинского времени. Её известные основатели стали свидетелями значительных и весьма противоречивых изменений в отечественной и мировой церковно-религиозной жизни, прежде всего антирелигиозной кампании в СССР 50–60-х гг. XX в. и возрождения церковной жизни Украины кануна и начала её независимости. В проектах по устной истории философии Т. Чайки, как и Студенческого общества устной истории философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, на протяжении двух минувших десятилетий получены итоговые автобиографические реконструкции академиков НАН Украины С. Крымского, М. Поповича, В. Горского и группы их коллег, – основателей и известных деятелей, как и они, Киевской философской школы, а именно П. Йолон, М. Кашубы и Я. Стратий. Вместе с не менее интересными и дополняющими их мемуарами их коллег по этой школе, прежде всего В. Лисового, они вместе открывают нам широкий спектр ранее неизвестных свидетельств о духовных поисках творцов Киевской философской школы как фактически центра институционализации украинской национальной философской традиции в 60–80-х гг. XX ст.

Ключевые слова: история философии Украины, Киевская философская школа, Институт философии имени Г. Сковороды АН УССР, церковно-религиозная жизнь, устная история философии, Т. Чайка, С. Крымский, В. Горский, В. Лисовой, П. Йолон.

УДК 111.1 : 123
DOI: 10.17721/sophia.2021.18.11

В. Б. Лимар, канд. філос. наук, здобувач
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-9107-8238
e-mail: 26veresnia@ukr.net

АНТИЧНА ТА ХРИСТІАНСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ: ТРИ ГІПОТЕЗИ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ДУШІ

Стосується дослідження трьох головних гіпотез про походження душі, які беруть свій початок з античної філософії та дохристиянських релігійних вірувань. Рецепція цих гіпотез із деякою трансформацією та адаптацією була сприйнята і розвинута у подальшому визначними християнськими мислителями як Сходу, так і Заходу. Тому головний акцент ставиться на розвитку цих гіпотез від патології та пізнання – у християнській філософії, до сучасних досліджень. Особливо розглядається гіпотеза традиціонізму, яка є найбільш узгодженою із сучасними відкриттями науки. Ця гіпотеза досліджується у зв'язку з досягненнями генетики та цитології, зокрема, враховуючи накопичені людством знання про розвиток плоду від моменту зачаття. Також гіпотеза традиціонізму аналізується відповідно до вимог філософської антропології щодо наявності в людині свободи та відповідальності.

Ключові слова: антична філософія, патологія, передіснування душ, креаціонізм, традиціонізм, цитологія, антропологія.

Вступ. Поняття свободи є невід'ємним атрибутом людської екзистенції. Воно є базовим критерієм, що уможливорює існування антропології як такої. Те, під яким кутом зору ми будемо сприймати антропологію взагалі,

залежить існування свободи як такої. Якщо людина є наслідком необхідності – відповідно необхідності буде просякнуте все її буття; якщо ж у самому початку онтологічного існування, як його підвалина, перебуває свобода –

тоді антропологічні дослідження будуть розглядати її (свободи) межі і прояви, головним з яких є відповідальність. Макс Шелер окреслює напрями людського існування, які входять до компетенції антропології, так: "У наш час немає більш актуальної проблеми, ніж проблема філософської антропології. Під цим терміном я розумію фундаментальну науку про сутність та сутнісну структуру людини, про її відношення з іншими природними царствами (неорганічним, рослинним, тваринним) і підвалиною усіх речей; про її метафізичний першопочаток, а також про фізичний, психічний та духовний початок у світі; про ті сили, що рухають людину і рухаються нею; про головні напрями та закони її біологічного, психічного, історико-духовного та соціального розвитку, а також про її сутнісні можливості та реальні властивості. До цієї науки належить психофізична проблема тіла і душі, а також поетико-вітальна проблема" [29, с. 120].

Наше дослідження буде стосуватися "історико-духовного розвитку" і конкретно – "проблеми душі". У східнохристиянській філософії існує декілька поглядів про походження душі, які, у свою чергу, були запозичені з античної філософії. Отже, у статті будуть проаналізовані основні погляди і, принагідно, висвітлені слабкі сторони кожного; буде дано оцінку всіх поглядів про створення душі з позицій сучасного наукового надбання у цій галузі.

Мета і завдання: Завданням дослідження є проаналізувати головні погляди східнохристиянської філософії про походження людської душі. Метою є вибір найадекватнішого з поглядів, який відповідатиме реальній присутності свободи у людському існуванні і буде найбільш узгодженим із сучасними науковими фактами генетики. Також, із даного погляду, вкажемо на суперечності та недоліки інших існуючих поглядів.

Методологія дослідження: Метод хронологічного аналізу дозволить простежити розвиток кожного з поглядів про походження душі, розпочинаючи від античності до сучасності (або до останньої згадки про нього). За допомогою методу компаративного аналізу будуть висвітлені слабкі сторони того чи іншого погляду, при чому враховуватимуться думки мислителів східнохристиянської і західної традиції філософування.

Аналіз досліджень і публікацій. Рецепція перших поглядів про походження душі міститься у творах Платона та Арістотеля. Вони також принагідно описували ставлення до цього питання інших філософів античності. Про перші гіпотези, що стосуються походження душі, знаходимо багатий матеріал у спадщині християнського мислителя Феодорита Кірського. Подальший розвиток цих гіпотез представлений такими визначними мислителями патрологічного періоду, як Тертуліан, Ориген, Іринеї Лійонський, Макарій Великий, Блаженний Августин, Григорій Нісський, Григорій Богослов, Максим Сповідник, Григорій Палама. Кожен із цих мислителів відстоював ту чи іншу гіпотезу про походження душі, полемізував із прихильниками інших гіпотез. Критичний матеріал відносно даного питання присутній у підручниках XIX–XX ст. із догматичного богослов'я Малиновського, Давиденка та єпископа Макарія, публікаціях Сергія Булгакова. Сучасний погляд у зв'язку з досягненнями генетики подається у викладі Молчанова і Духовича.

Виклад основного матеріалу. В перші три століття християнське вчення про походження людської душі ще не було чітко оформлене. Той чи інший мислитель лише принагідно розмірковував відносно цього питання. Звичайно, головним джерелом, із якого бралосся підґрунтя для філософування, була Біблія. Проте також християнські мислителі вдавалися до давньогрецької філософії, у межах якої й були попередньо сформовані всі три погляди про походження душі.

Насамперед, розглянемо погляд, який захищає гіпотезу про *передіснування душ*. Вперше про нього заявив Піфагор, а потім узагальнив та обґрунтував Платон у "Тімеї": "При цьому божественні істоти створив сам деміург, а породження смертних він доручив тим, кого сам породив. І ось вони, наслідуючи його, прийняли з його рук безсмертне начало душі і помістили у смертне тіло, даруючи все це тіло душі замість колісниці, але, крім того, вони примаїстрували до нього ще один, смертний, вид душі, вкладаючи у нього небезпечні й такі, що залежать від необхідності, стани: на початок – задоволення, що найсильнішу принаду зла, далі страждання, яке відлякує нас від блага, а на додаток двох нерозумних радниць – нахабність і боязливості – і, нарешті, гнів, котрий все це тіло душі замість надії, яка без міри легко прислухається до оман. Все це вони змішали із нерозумним відчуттям та з готовою на все любов'ю і так довершили згідно із законами необхідності смертний рід душі" [17, с. 475].

Платон у "Тімеї" змальовує творення Деміургом світової душі, котре відбулось ще перед творенням тіла світу; далі мислитель описує як із світової душі були створені богами перші індивідуальні душі і потім потрапляли у відповідні їм тіла. Згодом неоплатоніки – насамперед Плотін – більш науково переосмислили платонову гіпотезу передіснування душ: походження світової душі сприймалось як еманация чи енергія світового розуму, а утворення індивідуальних душ як еманацию чи подрібнення світової душі – своєрідне розділення загального роду на багатоманітність видів душ, які оживляють безліч світових тіл. Світова душа, згідно з неоплатоніками подрібнювалась із метою індивідуалізації, а також для породження нижчих форм життя з метою пізнання нею світового розуму. Феодорит Кірський, визначний східнохристиянський мислитель у V ст. писав про цю гіпотезу античної філософії так: "Піфагор, Платон, Плотін та його однодумці, визнаючи душі безсмертними, стверджували, що вони існували раніше аніж тіла, що є безмежна деяка кількість душ і ті, що згрішили, посилаються у тіла, щоби, очистившись через таке покарання, знову повернулися у своє місце, а ті, що полюбили в тілах життя беззаконне посилаються у безсловесні тварини... Про перипатетиків же ж кажуть, що вони заперечували і безсмертність душ" [28, с. 190]. І ще: "Платон...називав душу свободною і володаркою над пристрастями, які її збуджують, котра за своєю самовільністю лине туди й сюди і від волі котрої залежить чи перемагати чи бути переможеною" [27, с. 226].

Проте, звісно, для християнських мислителів окрім авторитетних філософів-попередників, все ж основним джерелом посилання була Біблія і вони у ній шукали підґрунтя для своїх роздумів про походження душі. На користь передіснування душ можна навести тільки декілька цитат. У книзі Премудрості Соломона є такі слова: "Я був підлітком обдарованим (παῖς εὐφυής) і душу одержав добру (ψυχὴς τε ἔλαχον ἀγαθῆς); притому, оскільки був добрим, то я увійшов і у тіло чисте (ἥλθον εἰς σῶμα ἀρίαντον.)" [Прем. 8:19–20]. Але із цих слів не можна зробити висновки про попередні вчинки душі; апостол Павло чітко обґрунтовує це, коли висловлюється про братів Ісава та Якова, котрі, коли ще не народилися, не здійснили нічого доброго чи поганого [Рим 9:11].

Гіпотеза про передіснування душ була добре відома у античному світі і, не дивно, що вона одержала своє продовження й серед християнських мислителів. Її приримувались, насамперед, християнські гностики – Валентин, Сатурнин, Василид, Маркіон, також докети. Опісля них цю гіпотезу пропагували видатні александрійці: Климент, Ориген, П'єрій, пізніше – Дидим Александ-

рійський, Евагрій Понтійський, Синезій Киренський, Немезій Емесський, ще маніхеї та присциліаністи. Але найбільшу популярність гіпотеза про передіснування душ набула завдяки Орігену. Прийнято вважати, що цей александриєць доводив, що перед творенням видимого тілесного світу Бог створив повноту безтілесних розумних істот – чистих духів або розумів (πνεύματα, νόες καθαροί), частина котрих через охолодження їх любові до Бога та свобідного відпадиння від нього стали душами (ψυχαί), тобто "прохолодними духами", котрі потребують різноманітних тіл для свого існування. "Якщо людська душа, – котра, як душа людини, звичайно нижче, – не створена разом з тілами, але вселена ззовні, то тим більше це треба сказати про душі живих істот, що називаються небесними" [25, с. 77]. Це цитата із головного твору Орігена "Про початки".

У цьому його творі є зовсім небагато місць, із яких можна зробити чіткий висновок про його дійсну підтримку гіпотези передіснування душ: "...то, звичайно, є можливим, що той, хто став за будь-які попередні добрі вчинки, посудиною вшанованою, в іншому віці стане посудиною низькою, якщо не буде звершувати подібних же справ, властивих вшанованій посудині; з іншого боку, хто тут, через причини, що передують цьому життю, став посудиною низькою, той, якщо виправиться, у новому творенні може бути посудиною вшанованою, освяченою, благопотрібною для Владики, готовою на будь-яку добру справу" [ibidem, с. 243–244]. Мова даною твору Орігена є плутаною і сповненою антагонізмів – часто є незрозумілим, чи він наводить думки попередників, чи викладає свої власні. Це мова античності – де не одразу зрозумієш, яку мету переслідує автор. "Як ставиться Оріген до цієї думки? Згідно Руфінового перекладу, Оріген рішуче заперечує її. Згідно з цитатами Юстиніана та Ієроніма, він погоджується із цією думкою, хоча й вважає її не більше, ніж припущенням ("може бути", "не догмати, а тільки пошуки та здогади"). У Аполлогії Памфіла говориться, що цю думку Оріген виклав у творі Про початки від імені своїх супротивників, чого начебто не зрозуміли вороги та критики Орігена, котрі приписали помилку йому самому" [19, с. XXXVII]. А додатково, як видно із вищенаведеної цитати, справа ускладнюється тим, що оригінальні твори Орігена до нашого часу не дійшли. Його праця "Про початки" викладена пізнішими церковними мислителями. Зокрема – це довільний переклад Руфіна на латинь, який має суттєві розбіжності із цитуванням Орігена Ієронімом та імператором Юстиніаном. Хтось хотів виправдати александрийського мислителя, а хтось – очорнити; і тому лише умовно можна вважати його свідомим пропагандистом ідеї передіснування душ: "Що стосується інших творів Орігена, то в них Оріген рішуче озброюється проти піфагорейсько-платонічного вчення про переселення душ у тіла різних людей (протягом одного "віку" і у тіла тварин)" [ibid., с. XXXVIII]. Мабуть, із огляду на неможливість чітко ідентифікувати твори Орігена, отці V Вселенського собору 553 р. не піддали анафемі його самого, а лише його твори й то не висловлюючись однозначно, а лише приймаючи рішення помісною Константинопольською собору 543 р. "П'ятий вселенський собор, засуджуючи думку Орігена про передіснування душ, висловився про це так: Церква, слідує божественним словам, стверджує, що душа твориться разом із тілом, а не так, щоб одне творилося перед цим, а друге після, згідно хибного вчення Орігена. І така думка була однаково прийнята не тільки у церкві східній, але й у західній" [8, с. 205].

Близько 400 року в Сирії був єпископом відомий східнохристиянський філософ Немезій Емесський. Поряд

з Орігеном, він прославився також тим, що відстоював гіпотезу про передіснування душ: "Полемізуючи із філософами про сутність душі, Немезій піддає критичному розбору і різні думки про її походження. Так традиціонізм відкидається ним на тому засновку, що душа повинна була б бути смертною, якщо вона передається від батьків, подібно до тілесної субстанції. Креаціонізм він не визнає, бо ж є сказане, що "Бог спочив від усіх справ Своїх" і, відповідно, вже більше нічого не утворює. Слова ж про те, що "Отець Мій і донині творить" [Іоан. V, 17], він розуміє тільки як передбачення Боже, а не творчість. Таким чином, Немезію, видно залишається тільки стати на точку зору передіснування. Прихильником цього вчення його й вважають як правило, але Немезій про це говорить досить імлісто: "наша душа існувала ще до людського образу". Можливо, що він встановлює тільки передіснування душі до тіла, у розумінні незалежності взагалі від тілесної субстанції, а зовсім не безпочаткове, вічне її буття. В будь-якому випадку, він говорить незрозуміло і, якщо й був прихильником преекзистенції, то, як вважає Доманський, тому що це вчення тоді зовсім ще не було відкинуто, постаючи засудженим тільки на V вселенському соборі" [11, с. 180–181]. Гіпотеза про передіснування душ серед східнохристиянських мислителів V–VI ст. швидко стала розглядатися як нецерковна, еретична, оскільки у ній спотворюється біблійське вчення про створення людини та відновлюються філософські ідеї античності, а цього Церква не могла собі дозволити, загалом абстрагуючись від дохристиянського світогляду. Григорій Богослов, неначе підсумовує усі дебати мислителів Сходу проти передіснування душ у своєму вірші "Про душу": "І не вчення розумних, а книжкові пустощі порожні, неначе душі є присуд змінювати тіла постійно згідно із життями своїми попередніми – поганими чи добрими: чи у покарання за гріх, чи у деяку гідність згідно заслуг" [4, с. 379].

Наступна гіпотеза, що стосується походження душі, називається *креаціонізм*. Вона передбачає творення Богом кожної окремої душі: "Думка про творення (creatinismus) душ. Згідно із цією думкою душі не існують від початку світу, а створюються Богом з нічого у той самий час, коли утворюється тіло. Першим чітко висловив цю думку св. Іриней Ліонський. На користь цієї ж думки висловлювались із отців церкви І. Златовуст, Кирил Александрийський, блаж. Феодорит, Лактацій, Ієронім, Амвросій, Іларій та ін. До прийняття її схилили їх частково невелика вагомість інших думок, частково та думка, що доцільніше начебто з високою гідністю душі визнавати її безпосереднім творінням Божим, аніж таку, що має будь-яке земне походження, а частково нерозумовність та неподільність (простота) душі" [16, с. 169–170].

Вважається, що ця гіпотеза винятково немає аналогів у дохристиянську епоху, але це поспішний висновок. Іриней Ліонський вчив, що кожен з нас одержує своє тіло через "мистецтво Боже" (per artem Dei), і таким самим чином одержує і свою душу: "Але як кожен із нас одержує своє тіло через мистецтво Боже, так одержує і свою душу. Тому що Бог не такий бідний та недостатній, щоби не міг дарувати кожному тілу особливу свою душу, рівно як і особливий характер. І тому опісля виповнення числа, яке Він Сам визначив, усі вписані до (книги) життя повстануть зі своїми власними тілами, зі своїми душами та духами, в котрих вгодили Богові" [20, с. 214]. І, хоча б вже з огляду на цю першу цитату, яка обґрунтовує креаціонізм, не можна погодитись, що аналогу їй не було раніше. "На початку існував лише вічний, безмежний, темний Хаос. У ньому містилося джерело життя. Усе виникло із безмежного Хаосу – увесь світ та безсмертні боги" [12, с. 15]. – це першопочатко-

вий "постулат" грецької міфології. Отож, "мистецтво Боже", як першопочаток творення був відомий і раніше, тільки аморфно, маючи на увазі обожені стихії. Наслідком такого креаціонізму як за давніх греків, так і згодом, у християнській мисленнєвій традиції, логічно поставав рок-напередвизначення: "Але хоч і посиляє людям щастя і нещастя Зевс, все ж долю людей визначають неблаганні богині долі – мойри, що живуть на Олімпі... Володарює рок над смертними і над богами. Немає такої сили, яка могла б змінити хоч що-небудь у тому, що є призначене богам та смертним. Мойра Клото пряде життєву нитку людини, визначаючи термін її життя. Обірветься нитка – і скінчиться життя. Мойра Лахесіс виймає, не дивлячись, жереб, що випадає людині у житті. Ніхто не в змозі змінити визначеної мойрами долі, оскільки третя мойра, Атропос, усе, що призначили в житті людині її сестри, заносить у довгий сувій, а що занесено у сувій долі, те є неминучим" [ibidem, с. 23].

Ноти неминучості людської долі марно прослідковуються у творах Августина Блаженного, який, згодом став вважатися "батьком" теорії напередвизначення серед християн католицької та протестантської традицій: "Тому будь-яке творіння Боже є добрим, а будь-яка людина є творінням, оскільки вона людина, а не оскільки вона грішник. Отож, Бог – Творець і тіла і душі людини. Ані те, ані інше не є злом, і Бог це не ненавидить; бо ж не ненавидить нічого з того, що Він створив. Душа ж переважає над тілом, а Бог переважає і душу, і тіло, перебуваючи Причиною і Утворювачем і того, й іншого; так що не ненавидить Він в людині нічого, окрім гріха" [3, с. 244]. Сама гіпотеза творення душ послідовно передбачає необхідність із окремими елементами спонтанності; антропологічний рівень свободи не вписується у це вчення. І не тільки особистісний рівень свободи тут майже заперечується – історія народів як і історія людства завідомо прописується у християнстві Богом-Творцем, а у міфології – богами, котрі наділені абсолютною владою: "Грізний та невгамовний бог війни Марс вшановувався як батько великого та войовничого римського народу, чия слава розпочалась із засновника міста Риму – Ромула (Ромул зі своїм братом-близнюком Ремом, згідно з переданням, були синами Марса)" [12, с. 499].

На Сході серед авторитетних мислителів креаціонізм підтримували Мефодій Олімпійський, Григорій Назіанзін (Богослов), Кирил Александрийський, Блаженний Феодорит, Прокопій Газський, Максим Сповідник, Герман Константинопольський. Найвідоміший із них, представник Каппадокійського гуртка Григорій Богослов категорично заявляє: "Я не згідний запозичувати найменування від людини, перебуваючи створеним від Бога" [5, с. 308]. І далі: "Оскільки є люди, що так високо думають про свої заслуги, що усе приписують собі самим, а не Тому, Хто їх створив та напоумив, не Тому, Хто подає блага, то слово Боже вчить таких, що потрібна Божа допомога і для того, щоб побажати добра, тим більше саме обрання потрібного є дещо Божественне, дарунок Божого людянолюбства" [ibid., с. 305]. Але при дослідженні думки того чи іншого філософа-богослова слід приймати до уваги, що у творчості кожного із них був ранній неоформлений період і пізній остаточний (можливо ще середній, проміжний). Так Августин Блаженний до кінця життя не зміг визначитись, до якої гіпотези створення душ йому остаточно долучитися. І Григорій Богослов у вже згаданому вірші "Про душу" немовби заперечує свої попередні погляди на користь гіпотези про народження душ: "Тіло від тіл народжувалось, душа ж шляхом незбагненим у земну сполуку проникала, як – знає лише один Творець, що душу вдихнув першопочатково, із смільки заручивши свій образ.

Хіба що хтось сміливо (але, проте, наслідуючи багатьох) у допомогу моїм промовам, пояснення запропонує таке: так само, як тіло, що зліплене було на початку з пороку, потім же стало струменем людським, безкінечним розгалуженням створеного кореня, що усіх нас містить почергово, так вдихнута Богом душа із тієї пори і до цих пір, знову зароджуючись із першопочаткового насіння, входить у кожну сполуку людини, але, розподілюючись поміж багатьох, у смертних тілах зберігає завжди незмінним свій образ" [4, с. 382–383].

Загалом, Григорія Нисського зараховують до представників вчення про народження душ (про що мова буде пізніше), але у Творі "Про душу і воскресіння" він вкладає до вуст сестри такі слова: "Макрина: Різні люди по-різному викладали вчення про душу, і кожен робив визначення, яке було йому вгодним. А наша думка про неї така: душа є створеною сутністю, сутністю живою, розумною, що органічному та чуттєвому тілу сполучає життєву і таку, що сприймає чуттєве, силу до тих пір, доки здатне до прийняття єство виявляється спроможним" [7, с. 174]. До V Вселенського собору християнські мислителі не акцентували на тому, до якої гіпотези долучитися. Питання не було поставлене і, практично, кожен розглядав його всебічно – з усіх можливих позицій.

Однозначно та, якимось чином, заповзятю гіпотезу творення душ Богом на християнському Сході пропагував лише Феодорит Блаженний (Кірський): "Але Церква... каже, що душа створена разом із тілом і не у речовинному насінні має початок свого створення, але велінням Митця приходить у буття опісля утворення тіла. Бо ж божественний Мойсей сказав, що спочатку створене тіло Адамово, а потім вдунув Бог душу... І у законах цей же пророк ще чіткіше навчив нас, що насамперед утворюється тіло, а потім вдихається душа, бо ж про того, хто вдарив вагітну сказав: Якщо вийде немовля зображене, нехай буде око за око, зуб за зуб, й інше: Якщо ж вийде незображене, платню нехай відкупиться (Вих. 21, 22–24), а цим навчає, що немовля, утворене в череві, є одушевлене, а неутворене – неодушевлене" [28, с. 191]. Із ім'ям цього східнохристиянського мислителя взагалі і пов'язаний той факт, що антропологічне питання про утворення душі стало актуальним і кожен наступний християнський філософ чітко визначав свою позицію відносно нього. Справа в тім, що деякі твори Феодорита Кірського, які захищали несторіанство, були засуджені V Вселенським собором. Для того щоб це здійснити, досліджувалась уся його філософсько-богословська спадщина, звідки всі, хто був присутній на соборі, дізналися про його категоричну креаціоністську позицію. У цей самий період, який час перед відкриттям собору два монахи лаври святого Сави у Палестині Нон та Леонтій візантійський почали розповсюджувати найбільш кардинальні положення Орігена, незгідні з доктриною Церкви, зокрема про передіснування душ. Щоб засудити це вчення і постулювати інше, більш адекватне, скористалися положеннями Феодорита. Щоправда, у 14 "пунктах засудження еретиків" немає жодного слова про утворення душі – вони стосуються Федора Мопсуетського, Феодорита Кірського та Іви Едеського (трьох голів).

Про це говориться лише у грамоті імператора Юстиніана до цього собору про Орігена, яка, звичайно не є постановою собору: "Церква ж, навчена божественними Писаннями, стверджує, що душа створена разом із тілом, а не так, що одна перед а друге пізніше, як здавалося божевільності Орігена" [9, с. 291]. І ще аргументи того ж імператора викладені у досить розширеному посланні про Орігена до Міни, архієпископа Константинопо-

ля. Тому пізніші висловлювання, які некритично повторюються до тепер про те, що отці V собору прийняли креаціонізм як єдину можливість утворення душі, є невірними: "Таким чином, якщо тіла тварин (у тому числі і тіла комах, і людські) Бог утворює, як бачимо, за посередництвом двох інших матеріальних тіл (організмів), яким притаманним є інстинкт розмноження, то богоподібну розумну душу творить Сам, на що цілком однозначно вказали святі отці V Вселенського собору" [10, с. 70].

Щоправда, згодом у церковній традиції було відкинуто думку Феодорита про те, що лише на 40 день тілу надається душа. Максим Сповідник, у контексті полеміки з монофізитами, визначив, що одночасно створюється Богом і душа і тіло, що далі було прийнято як остаточною не тільки для креаціоністської гіпотези але й для гіпотези про народження душ. Максим на Сході, мабуть, востаннє зробив наголос на креаціонізмі – далі ця гіпотеза спокійно уживалася у якості теологумена із іншою – про народження душ: "Значить, душа, що існує після народження вічно дякуючи Богові, Котрий такою створив її, самостійно і згідно власної природи завжди й мислить, і розмірковує, і пізнає і сама по собі, і у єднанні із тілом" [15, с. 115].

На Заході ж, серед християнських мислителів, такою плуралізму не було. Іларій Піктавійський, Амвросій Медіоланський, Блаженний Ієронім, Іоан Кассіан, Лев Великий, Геннадій Марсельський та Касіодор в один голос відстоювали креаціонізм. Цю загальну позицію можна окреслити словами Григорія Двоєслова, папи Римського: "Скажу хоча й не зовсім влучно подібність: як сила душі оживлює та приводить в дію тіло, так сила Божа наповнює все, що створила: вона одне оживлює своїм диханням, в іншому співдіє життю, а іншому тільки надає буття своєю присутністю" [21, с. 369]. Далі він продовжує та конкретизує: "Всемогутній Бог створив потрібного роду духів життя: один з них не поєднується з тілом; другий поєднується із тілом, але не вмирає із ним; третій, нарешті, поєднується із тілом та помирає з ним. Дух, котрий не поєднується із тілом, є дух ангелів; дух, котрий поєднується з тілом, але не помирає із ним, є дух людей; нарешті, дух, котрий поєднується із тілом та помирає із ним, є дух худоби і усіх тварин" [ibidem, с. 360].

Блаженний Ієронім обґрунтовує креаціонізм на основі біблійських цитат. Найголовнішим аргументом постають слова Христа "Отець Мій досі творить, і Я творю" [Ін. 5:17], чим доводиться незавершеність діянь Божих протягом 6 днів творіння. Також із цього Євангелія від Іоанна наводяться інші слова: "Народжене від плоті плоть є, а народжене від Духа є дух". Ще Ієронім шукає підтвердження у Старому заповіті: "І повернеться його у землю, чим він і був; а дух повернеться до Бога, Котрий дав його" [Екл. 12:7]. На основі цих цитат він категорично стверджує, що кожна душа є творінням Бога (*omnis anima opus Dei est*). Але критики гіпотези креаціонізму вірно аргументують, що коли ми у молитві Господній вимовляємо: "хліб наш повсякденний дай нам днесь", то це не означає, що Бог кожен раз творить його "ex nihilo" – маєється на увазі, що Він є Винуватцем усього існуючого. "Як же розуміти це створення душ? Сама Церква із точністю не визначає; але на основі представлених свідчень п'ятого вселенського Собору, блаж. Феодорита й особливо св. Лева, і у відповідності із іншими догматами Церкви, потрібно вважати, що тут маєється на увазі не безпосереднє творіння Боже, а посереднє, – що Бог створює людські душі, як і тіла, силою того самого благословення – зростати і примножуватися, яке Він дарував нашим пращурам ще на початку, – створює не з нічого, а від душ батьків. Бо ж згідно із вченням Церкви, хоча душі людські одержують буття через ство-

рення, але так, що на них переходить від батьків зараза прабатьківського гріха, – а цього не могло б бути, якби Бог створював їх з нічого" [14, с. 123] – так митрополит Макарій Булгаков, християнський мислитель XIX ст. намагається згладити слабкі місця цієї гіпотези.

Ми ще повернемося до критики і порівняння креаціонізму із іншими гіпотезами про створення душ. А зараз, знову повертаючись до становлення креаціонізму на Заході, слід додати, що креаціонізм був фактично догматизований у Католицькій церкві у 1854 р., 8 грудня, у зв'язку із прийняттям папою Пієм IX були *Ineffabilis Deus*: "...Ми заявляємо, проголошуємо та визначаємо, що вчення, яке притримується того, що Блаженна Діва Марія була із самого першого моменту Свого Зачаття, особливою благодаттю та прихильністю Всемогутнього Бога, з огляду заслуг Ісуса Христа, Спасителя роду людського, збережена не заплямованою ніякою плямою перворідного гріха, є вченням, явленим у Об'явленні Богом, і тому в нього треба твердо і постійно вірити усім вірним". Оскільки цей маріологічний догмат передбачає вчення про безпосереднє творення людської душі Богом, то й саме це вчення у католиків автоматично стало офіційним. "Продуктові народження приписується при цьому непорочність не у наслідок способу походження, але, всупереч йому, особливою божественною дією, через яку душа Марії створена і влита у тіло" [23, с. 57] – таким чином Сергій Булгаков роз'яснює наслідок папської були. Далі він вірно помічає, що свобода людини у контексті цього догмату припинюється і на перший план виходить божественна, але, все ж, необхідність: "Людська природа згідно із цим поглядом є дефектною в силу єднання із тілом, їй непритаманна первісна, іманентна гармонія та природна благодать, що обґрунтовується у софійності людини. Тому вона може підтримуватися тільки дією ззовні, трансцендентно, надприродною благодаттю, актом, якщо можна так висловитись, божественної сваволі, *deus ex machina* (бога з машини), не в узгодженні, але в неузгодженні, всупереч природи людини" [ibid., с. 59].

Загалом, перевага гіпотези креаціонізму полягає насамперед у збереженні уявлення про душу як безтілесну, неподільну та завжди існуючу субстанцію, котра має інше, порівняно з тілом, вище походження. Креаціонізм неначе підіймає статус душі над усім іншим творінням, із його позицій добре пояснюється різноманітність людських душ – Бог, на свій розсуд, розподіляє здібності і таланти. Проте, як вже зазначалося, і що є важливим для нашого дослідження, незрозумілим залишається питання про застосування антропологічного рівня свободи; також, чому тоді наслідки людської діяльності підлягають відповідальності. Досить багато складнощів цієї гіпотези постає у межах богословських суперечок, а із філософської позиції вона принижує статус трансцендентного і ставить у незрозумілу залежність перед іманентним. Бог просто повинен творити кожную душу у момент зачаття тіла, без огляду навіть на аморальні умови зачаття і, відповідно, відповідальність за народження неповноцінного немовляти падає не на батьків, умови й негативні якості.

Наступна, третя гіпотеза про походження душ окреслюється як *традуціонізм*. "Думка про народження (*generativus*, або переведенні – *traducianismus*) душ. Цією думкою передбачається, що душі переходять (або переводяться) спадково від батьків до дітей, коли утворюється тіло, яке належить тій чи іншій душі, або, – як від тіла, що народжує, відділяється насіння для утворення із себе іншого тіла, так і від душі відділяється особливе душевне насіння, для утворення із себе подібної ж душі. Першим тому джерелом або

першою матерією душ людських була душа першої людини – Адама. Думку про таке походження душ першим висловив Тертуліан. Згідно із свідченням бл. Ієроніма, вона була прийнятою як на сході, так і на заході. З великих богословів давньої церкви до цієї думки (з обмеженнями) схилялися: Григорій Бог., Григорій Нісський, Афанасій В., Макарій В. Ця думка, можна вважати, більш інших узгоджується із свідченнями Писання та даними досвіду" [16, с. 171–172].

Перші передумови цієї гіпотези ми також спостерігаємо в античній філософії. Геракліт примітивно вважав, що душа потрапляє в людину з оточуючого повітря разом із першим подихом. Душі він називав розумними випарами: "душі ж з вологи випаровуються" (ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῖνται). Зенон, подібно Геракліту, називав душу "відчуваючим випаром" (αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν). Проте саме ранні стоїки оформили гіпотезу традиціонізму, яка мала великий вплив на патристику. Зенон, Клеанф та Хрисіпп через довгі мисленнєві пошуки приходили до подібних думок. Згодом той таки Зенон казав, що душа є частиною вогняного світового початку – пневми, а передається вона через насіння. А насіння, що його виділяє людина – це пневма із вологою, часточка і шматочок (ἀπόσπασμα) душі, поєднання і суміш насіння прашурів, складене із усіх частин душі. Це насіння, потрапляючи у материнське лоно, сприймається іншою пневмою, зростається з нею і потихеньку зростає саме. "Зенон, першопочатківець секти стоїків, так вчив про душу: чоловіче насіння, вологе та одухотворене, є зародком душі, тому що воно є дещо таке, що зі всіх частин душі батьків буває зібране в одне, і по цій причині він називав душу тлінною" [27, с. 226] – так окреслює погляди Зенона з позиції патристики Блаженний Феодорит. Думки Зенона зміцнюються доказом Клеанфа про те, що у дітях, як у дзеркалі, відбивається схожість із батьками, не тільки тілесна, а й душевна – ті самі темпераменти, здібності, пристрасті. Також стоїки доводили свої погляди стародавньою етимологією душі як "охолодженої" пневми (ψυχὴ – "душа" від ψύξις – "холод"); пневма у тілах новонароджених загартовується внаслідок охолодження (τῇ περὶ ψύξεϊ), і, перетворюючись, стає з природи душею (μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεται ψυχὴν).

У християнській патристичній традиції гіпотеза про народження душ від душ батьків чітко була обґрунтована вже Тертуліаном, який заперечував платонівський спиритуалізм та дотримувався вчення стоїків про тілесність душі. "Ми визнаємо, що життя розпочинається із моменту зачаття, оскільки стверджуємо, що душа існує із моменту зачаття; тому що життя з'являється із того моменту, з якого з'являється душа. Відповідно, одночасно з'єднується для виникнення життя те, що одночасно роз'єднується, щоби спричинити смерть" [26, с. 88]. Механізм передачі душі від батьків він пояснював таким чином: у душі, подібно до тіла, є своє насіння (semen animae, semen animale), яке одночасно з тілесним потрапляє в утробу матері – душа й тіло тому починаються, утворюються, удосконалюються та народжуються одночасно. Хоча початково душа й тіло мали різне походження, але порох земний та подих Божественного Духа опісля з'єднання утворили єдину людину і їх насіння стало вже чимось також єдиним і так ось роду людському був переданий звичайний спосіб розмноження (procreandi forma), коли душа й тіло людини одночасно передаються від батьків у момент зачаття.

Опісля Тертуліана про вірність гіпотези традиціонізму висловлювалися такі мислителі, як Євстафій Антиохійський, Єфрем Сирін та Макарій Великий. Останній пише про народження душ дітей від душ батьків як про

самозрозумілу річ у його часи: "Батьки на землі народжують дітей від свого єства, тіла свого та душі своєї, і народжених як дітей своїх з усією наполегливістю старанно навчають, поки не стануть досконалими мужами, наслідувачами та спадкоємцями, тому що в батьків початково та мета і турбота, щоб народити дітей та мати спадкоємців, і якби не народили, то була б їм велика журба і скорбота, тому й навпаки, коли народили, радіють тому, навіть буває радість рідним та сусідам" [13, с. 673]. Відомий мислитель східнохристиянської традиції Анастасій Синаїт із великим благоговінням звеличує створення душі Богом: "Душа ж виникла не із землі, повітря, води, вогню, світла, сонця, хмари чи з іншої якої створеної іпостасі або сутності, видимої чи невидимої, але із найчистішого, вічного, неосяжного, невимовного, невидимого, безформного, безсмертного, нетлінного, нематеріального, нерідкого і нетілесного єства Божого. Тому що боговидна, богодарована, богостворена та богоподібна душа наша була створена, приведена у буття і набула вснування завдяки вказаному вдиханню Божому; вона, постаючи життям та життєтворцю, виникла неначе із деякого Джерела Життя: постаючи саявом, вона була створена як би Скарбом Світла і, наче дихання із деякої вічної глибини пахощів, народжена вустами Божими, вийшла із цих вуст і оселилась у Адамі" [18, с. 152–153]. Створена адамова душа далі, при народженні нащадків, передавалась у момент зачаття. У книзі Буття мова йде про те, що Адам народив Сифа "за подобою своєю і образом своїм" [Бут. 3 : 5]. Це вказує на повноту людського складу – і на душу і на тіло. Своєрідне догматичне обґрунтування традиціонізму дає Анастасій Синаїт у таких рядках: "Бо ж як Бог створив людину від землі, так і людина, за благодаттю, створює людину від жінки. І як при першому творенні людина мала тіло від землі, а душу породженою Самим Богом, так і нині тіло утворюється від жіночої сполуки та крові, а душа невимовно передається від чоловіка за посередництвом насіння, подібно до деякого вдихання" [ibidem, с. 154–155].

Ще одним відомим апологетом традиціонізму був Григорій Нісський, він доводив, що "душа пронизує усе тіло і народжується разом із ним, проте є мислячою та чуттєвою субстанцією" [24, с. 107]. Він намагається раціонально пояснити гіпотезу народження душ: "...згідно із законом природи, у єстві насіння ніщо не передіснує, чи не відбувається раніше, але згідно із звичайним порядком досліджується прихована у насінні сила (συνεσπάρμένην τὴν τῆς φύσεως δύναμιν), і не втручається у справу чужа природа: згідно із тим же самим законом і про людське запліднення вважаємо, що з першим початком сполуки всвітається сила єства, яка розвивається та досліджується з деякою звичайною послідовністю, просуваючись до удосконалення цілого, нічого не запозичуючи ззовні як засіб для цього удосконалення, але сама себе послідовно зводячи до досконалості; так що несправедливо було б стверджувати, начебто виникла душа раніше за тіло, або тіло без душі: але один обох початок, згідно вищого закону покладений першим Божим волевиявленням, а згідно іншого закону міститься у способах народження" [6, с. 198–199]. Григорій Нісський засновує свої погляди на концепції стоїків про поступовий розвиток душі: "Як тіло із найменшого приходить у досконалий стан: так і душевна діяльність, зростаючи у людині відповідно до тіла, розвивається та збільшується. При першопочатковому влаштуванні тіла, подібно до деякого кореню прихованого у землі, передувє в душі лише сили рослинна та живлення: тому що мала місткість тіла не може вмістити більшого. Потім, коли ця рослина з'явиться на світ, і

пагін свій покаже сонцю, розквітає дар чуттєвості. Коли ж досягне і досягне відповідної висоти, тоді, подібно до якогось плоду, починає просвічуватись розумна сила, хоча не уся раптом виявляючись, але швидко зростаючи разом з удосконаленням знаряддя, і стільки приносячи завжди плоду, скільки можуть вмістити сили людські" [ibid, с. 201].

Цей представник Каппадокійського гуртка, взагалі, досить вдало вдається до оригінальних прикладів із самого життя, що переконує у вірності пропонованої ним гіпотези: "Залишається визнати, що початок сполуки душі та тіла один і той самий. І як земля від землеробів, приймаючи у себе пагінець від кореня, утворює дерево, не від себе вкладаючи рослинну силу у живлення, але даючи тільки покладеному в неї способи до зростання, так і взяте від людини для насадження людини саме по собі деяким чином є чимось живим, від одухотвореного одухотворене, від живленого живлення" [7, с. 248]. А ось він вибудовує логічний ланцюг про те, що лише живе може передати властиве йому життя: "...а також і душа є у насінні, але непримітна, виявить же ж себе властивою їй силою єства, згідно тілесного зростання. Оскільки сила до запліднення відділяється, не від мертвого, а від одухотвореного та живого тіла: то визнаємо тому вагомою ту думку, що те що виходить від живого у початок життя не є щось мертво і неодухотворене" [6, с. 198–200].

На Заході гіпотезу про народження душ підтримували та розвивали Люцифер Каралітанський та Юліан Померій. Але дійсно, опісля V Вселенського собору християнська філософія практично не торкалася цього теологумена; мабуть, вплив імператорської грамоти Юстиніана був дуже авторитетним і ніхто не наважувався підважувати вірність царських думок. Мислитель ХХ ст. архімандрит Кіпріан Керн, який стояв на персоналістських позиціях, намагався з Григорія Палами зробити ревного продовжувача гіпотези традиціонізму, але у XIV ст. з огляду на суперечки про нематеріальність Фаворського світла, Паламу не цікавило це "принагідне" питання. Прямих цитат про народження душі у цього видатного філософа і богослова ми не знайшли, лише з контексту деяких місць можна зробити загальний висновок про його дійсну підтримку традиціонізму: "...бо ж як новонароджене немовля має силу від природи стати мудрим, і потенційно воно – мудре; по звершенні років, якщо при цьому відбудуться співдіючі розвитку обставини, тоді й, дійсно, стане мудрим..." [1, с. 172–173]. І в іншому місці він, констатуючи творення душі першої людини Адама Богом, дає натяк на народження наступних душ, називаючи людину Сином згідно з духом: "Лука ж починаючи не від пращурів, але від найближчих (рідних), від самого Обручника, сходячи, закінчує не на Авраамі, але, нараховуючи вище, навіть на Адамі не зупинився, але й Бога порахував серед Пращурів Христа згідно за людством, бажаючи, як мені здається, показати, що людина була не тільки творінням Божим, але й Сином згідно з духом, котрого тоді (при створенні) через життєпочатковий подих вдихаючи, Він дав людині разом із душею" [2, с. 168]. Також цікаво, неначе на противагу католицькому маріологічному догматові 1854 р. Палама пише про те, що Бог не втручався в історичний перебіг родових Старозаповітних відносин, а "терпляче" очікував, коли народиться відповідна для Його космічно-сотеріологічних планів людина: "...але оскільки Божа благодать – незмінна і намір – нехибний, то обрання відбувається з числа народжених Адамом, щоби опісля довгого терміну було віднайдене відповідне Вмістилище цього Божого всиновлення та благодаті, повністю співдіюче Божій волі, і

була виявлена Посудина гідна для поєднання у Ній за іпостассю Божої та людської природи, що не лише високо представляє наше людське єство, але й виправляє за його образом і увесь людський рід; такою Священною Посудиною, Богоотроковицею та Богоматір'ю стала Діва;" [ibidem, с. 168].

Переваги гіпотези традиціонізму полягають в тому, що вона відповідає буквальному розумінню закінчення творчої діяльності Бога у сьомий день творення [Бут. 2: 2–3] і, по-друге, добре обґрунтовується розповсюдження і передача первородного гріха від перших людей до нащадків. Також відпадає необхідність теодіцеї – люди самі укладають мозаїку свого майбуття і у духовному плані самі несуть відповідальність за неповноцінні винятки при народженні дітей, що зовнішньо пояснюються природними збоями у генетичних процесах.

Слід також відмітити, що ще в античності були спроби синтезу цих трьох гіпотез про походження душі. Серед перипатетиків, середніх платоніків та пізніх неоплатоніків була поширена концепція, яка поєднувала традиціонізм стоїків та гіпотезу передіснування. "Піфагор, Анаксагор, Діоген, Платон, Емпедокл та Ксенократ називали душу істинною, але Демокрит, Епікур та Арістотель сміливо казали, що душі, коли роз'єднуються з тілом, повертаються у душу всесвіту, як однорідні та єдиносутнісні з нею" [27, с. 226] – так Блаженний Феодорит дає вказівку на цей синтез. А Ямвлік свідчив, що багато хто із перипатетиків вважали, що в людини є розумна душа, розум, яка постає звичайним шляхом з насіння (ἐκ σπέρματος) при народженні, а згодом до неї додається ззовні (θύραθεν) інший розум, коли перший зміцниться та буде готовий до мислення. Подібно розмірковували й деякі платоніки. Неоплатонік Порфірій у трактаті "Ad Gaurum quomodo animetur fetus" ("До Гавра про те, як оживлюється плід"), розвиває схожу до концепції стоїків думку про те, що початково плодів передається з насінням рослини душа, або деяка природна сила (φυτική δύναμις); після народження надається відчуваюча душа (стає твариною), а поступово із течією життя з'являється розум, як вища складова душі.

Серед християнських мислителів існував компромісний варіант поміж традиціонізмом та креаціонізмом. Підказка цього варіанта також була дана в античній філософії пізніми платоніками. Душа людини розподілялась на нерозумну тваринну та вищу розумну. Татіан у II ст. вважав що в людині є "вищий або божественний дух" (τὸ μεῖζον πνεῦμα, τὸ θεῖον πνεῦμα), котрий приходить із неба і несе у собі образ та подобу Божі і є "нижчий дух" – людська душа, яка має земне (κάτωθεν) походження. Подібно Климент Александрійський казав, що нерозумна тваринна душа передається через тілесне насіння при зачатті, а вища розумна приходить у цей момент з неба і або безпосередньо Богом, або ангелами, додається до тваринної душі. Римський філософ та християнський богослов другої половини IV ст. Марій Вікторин, також Аполінарій Лаодикійський та Іоан Філопон, наслідуючи пізніх неоплатоніків, мислили у подібному річизі, розподіляючи душу поміж тваринним і божественним, традиціонізмом і креаціонізмом.

Обговорення. Три розглянуті нами гіпотези про походження людської душі, як було показано, мирно співіснували серед філософів античності. У християнській традиції гіпотеза напередвизначення була відносно швидко розкритикована та відкинута як така, що суперечить авторитету Біблії. Із позиції християнства гіпотези креаціонізму та традиціонізму мають свої переваги, але й недоліки, і тому ще із часів вселенських соборів дотепер, християнські мислителі намагаються поєднати ці обидві гіпотези. "Таким чином, думка про народження

душ від душ батьків порівняно більше схиляє на свою користь, однак має потребу у доповненні з боку думки про створення душ. У цьому доповненому вигляді і можна визнати цю думку найбільш близькою до істини і вирішити питання про походження душ таким чином. Душі виникають не з нічого, а від душ батьків й за участю душ батьків. Як душі батьків можуть приймати участь у виникненні душ дітей, це важко збагнути, але заперечувати цю участь з огляду схожості дітей із батьками, згідно з духовними якостями, неможливо. Можна вважати, що народжувальна сила, що дана людям благословенням Божим: зростаєте та примножуєтеся, подарована їм для утворення подібних собі не за тілом лише, але й за душею. Але дія цієї сили може виявитися не інакше, як згідно з визначенням вищої волі Божої; без бажання Божого ніяке дітородження неможливе. Мало того, кожна душа, яка народжується, не є тільки простим повторенням роду й виду (як в нерозумній природі) або попередніх особистостей, – це є нова, самостійна особистість, нова форма образу Божого. Але утворити нове створіння лише природні сили не можуть; тут необхідна участь особливої вищої творчої сили. Отже необхідно припустити, що кожна душа одержує буття не через народження тільки, але й через особливу дію творчості Божої, подібно до того, як, наприклад, і в історії шестиденного творіння дія звичайних сил природи поєднувалась й була побуджувана творчим нехай буде. Таке уявлення про походження душ, тобто, що душа створюється Богом, але не з нічого, а при утворюючій участі душ батьків, є вільним від недоліків, притаманних окремо як думці про створення, так і думці про народження душ, і разом поєднує найкращі сторони цих думок" [16, с. 173] – це цитата із класичного догматичного богослов'я XIX–XX ст.

Але із другої половини XX ст. світове наукове співтовариство здійснило стрімкий стрибок у напрямку дослідження людського організму, клітин та окремих частин тканин цього організму, процесів зачаття та розвитку плоду в утробі матері. З'явилась нова наука – генетика, новий підрозділ біології – цитологія, що займається дослідженням клітин. Наукою доведено, що клітина – це найменша матеріальна структура, про яку можна впевнено сказати, що вона є живою. Поза клітиною в іманентному світі життя не існує. У визначений момент свого життя організм людини складається всього з однієї клітини – зиготи, яка утворюється внаслідок поєднання батьківських статевих клітин. Виявляється, що Григорій Нісський був правий – зигота є елементарною часткою живого, у ній відбуваються різноманітні фізіологічні процеси. Зигота має *усі ознаки живого організму*: постійність біохімічного складу, наявність здатності до розмноження та регулювання обміну речовин, можливість реагувати на зміні довкілля та адаптуватися до них. Зигота містить у собі інформацію про цілий організм, оскільки всі клітини органів та тканин утворюються з неї. Усі клітини з двісті сорока типів клітинних ліній майбутнього організму будуть наділені таким самим хромосомним набором, який має зигота. Вона повноцінний носій життя та самостійний організм, що має унікальну комбінацію генів.

Отже, сучасні відкриття на рівні елементарних клітин людського організму та численні дослідження генетики та генної інженерії підтверджують найбільшу узгодженість цих наукових досягнень із гіпотезою креаціонізму. Вона звеличує насамперед мудрість Бога, який створив самостійні, багато у чому самоконтролюючі, процеси розмноження цілісного людського організму разом з усіма ознаками людської особистості, тобто душі. "Сумніви юристів відносно того, чи застосовується

до ембріона на перших ступенях розвитку поняття особистості, і їх спроби дати особливе юридичне визначення ембріону виглядають відстороненими та надуманими, оскільки цей ембріон вже є індивідом, який розвивається, котрий стане конкретною особистістю. Разом із Тертуліаном, який, між іншим, був адвокатом, можна сказати таке: "Вже людина той, хто нею стане". Наслідуючи цю логіку, нам треба вважати початком життя момент поєднання клітин. Також св. Григорій Богослов стверджував, що душа, а отже й людська особистість, утворюється у перший же момент опісля зачаття" [22, с. 47].

Висновки. Із представленого нами аналізу різноманітних патристичних підходів, що стосуються концепції утворення душі, можемо зробити, насамперед, висновки про те, що всі вони мають своє дохристиянське походження, отже стосуються загальнолюдських філософських запитів. Зокрема, гіпотези передіснування душ та креаціонізму беруть свій початок з античної філософії і у різних варіантах притаманні різноманітним філософським напрямкам, що іноді давало привід для гострих суперечок: "Але Арістотель ще за життя Платона відкрито суперечив йому і вів війну проти Академії, не надаючи при цьому поваги ні вченню, яке слухав він із такою спрагою, ні славі славнозвісного мужа, і, не боючись сили Платонового красномовства, показав себе нахабним його супротивником, а сам, між іншим, прийняв потім не кращі за Платонові, а гірші догмати. Бо ж, коли той називав душу безсмертною, він називав її смертною, коли той вчив, що Бог огортає Промислом Своїм усі речі, він казав, що на землю Промисел Божий не розповсюджується. Тільки до місяця, казав він, розповсюджується Боже правління, а все інше підкорено випадку" [27, с. 227]. І хоча християнські мислителі намагалися виходити з даних Біблії, проте вчення про походження душі вони запозичували з античності, як пропедевтичне підґрунтя, а креаціонізм взагалі бере свій початок із релігійних дохристиянських вірувань давніх греків та римлян.

У статті досліджується окремо кожна із трьох гіпотез про походження душі. Скрупульозно були проаналізовані твори представників патристики та пізніших християнських мислителів, наводяться їх цитати відносно того чи іншого погляду, що відповідно зараховує їх до прихильників однієї з гіпотез.

Далі проаналізовано дані сучасних досліджень цитології про властивості клітин і зокрема зиготи – первісної клітини, яка утворюється при поєднанні статевих клітин батьків. З огляду на сучасні наукові дані про те, що зигота містить у собі повну інформацію про майбутній організм, що стосується однаково його тілесних та душевних властивостей, зроблено висновки про те, що гіпотеза про народження душі дитини від душ батьків на зразок народження тіла, найбільше відповідає теперішнім науково-інформаційним знанням про процес передачі інформації за допомогою генів від організмів батьків новоутвореному ембріону, який завдяки цій цілісній інформації має всі властивості особистості, що розвивається.

Немаловажливим є також той факт, що гіпотеза креаціонізму задовольняє вимоги філософської антропології, що стосуються наявності в людині конкретного, актуального рівня свободи, який, у свою чергу, послідовно приводить до визнання наявності та необхідності самовідповідальності людини за свої вчинки та відповідальності за ці вчинки перед оточуючими і суспільством взагалі.

Список використаних джерел

1. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Москва : Паломник, 1993. Ч. 1. 258 с.
2. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Москва : Паломник, 1993. Ч. 3. 262 с.
3. Блаженный Августин. О различных вопросах к Симплициану / Августин Блаженный. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. Москва : Имперіум Пресс, 2005. 352 с.
4. Григорий Богослов, святитель. Стихотворения: О душе // Избранные творения / [Сост., предисл. В.Буреги]. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 377–385. (Духовная сокровищница).
5. Григорий Богослов, святитель. Слово 37: На евангельские слова: Когда окончил Иисус слова свои... (Мф.19, 1-12) / Богослов Григорий // Избранные творения / [Сост., предисл. В.Буреги]. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 291–313. (Духовная сокровищница).
6. Григорий Нисский. Об устройении человека / Творения святого Григория Нисского. Москва, 1861. Часть первая – С. 76–222.
7. Григорий Нисский, святитель. О душе и воскресении / Нисский Григорий // Избранные творения / [Сост. А. Гумерова]. Москва, 2007. С. 162–275. (Духовная сокровищница).
8. Давыденко В.Ф. Святоотеческое учение о душе человека. Харьков : Типография Губернского Правления, 1908. 275 с.
9. Деяния вселенских соборов. Казань, 1913. Т. 5. 320 с.
10. Игумен Н (Игумен Ефрем Виноградов). Бунт против Бога // Свобода любви или идол блуда? Москва : Даниловский благовестник, 2011. С. 67–99.
11. Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. Москва : Паломник, 1996 (переизд.: Париж, 1950). 449 с.
12. Кун Н.А., Нейхардт А.А. Легенды и мифы Древней Греции и Древнего Рима. Санкт-Петербург : Литера, 2000. 608 с.
13. Макарий Великий. Духовные беседы. Беседа 30. 1. / Аскетика. Т. 1. Москва, 2011.
14. Макарий, епископ. Православно-догматическое богословие. Санкт-Петербург, 1851. Т. II. 336 с.
15. Максим Исповедник. Письмо VII. Пресвитеру Иоанну о том, что душа и после смерти сохраняет действие мысли, не утрачивает ни одной из своих естественных способностей // Письма. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2007. С. 113–116.
16. Малиновский Н., священник. Православное догматическое богословие. Ставрополь-губернский, 1903. Часть вторая. Первая половина. 456 с.
17. Платон. Тимей / Платон. Соч. в 4 т. Москва : Мысль, 1994. Т. 3. С. 421–500.
18. Преподобный Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию // Избранные творения. Москва : Паломник, Сибирская Благовонница, 2003. С. 25–190.
19. Примечания к сочинению Оригена О началах / Творения Оригена, учителя александрийского. О началах (с введением и примечаниями). Казань : Типо-литография Императорского Университета, 1899. С. I–LIV.
20. Св. Ириней Лионский Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с. (Серия "Библиотека христианской мысли. Источники").
21. Святитель Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни Итальянских отцов. Москва : Сибирская Благовонница, 2012. 544 с.
22. Священник Владимир Духович, А.Ю. Молчанов. Начало жизни и внутриутробное развитие человека: от биологии к биоэтике. Учебное пособие для священнослужителей и мирян. Москва : Лепта Книга, 2013. 128 с.
23. Сергей Булгаков, протоиерей. Кулина неопалима // Булгаков Сергей, протоиерей. Малайя Трилогия. Москва : 2008. С. 9–184.
24. Столяров А.А. Патрология и патристика. Москва : Канон, 2001. 120 с.
25. Творения Оригена, учителя александрийского. О началах (с введением и примечаниями). Казань : Типо-литография Императорского Университета, 1899. 386 с.
26. Тертуллиан К.С.Ф. О душе / пер. с лат., вступ. сл. коммент. и указатель А.Ю. Братухина. 2-е изд., испр. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко; Кифа, 2008.
27. Феодорит Кирский, блаженный. О природе человека // Восточные отцы и учителя Церкви V века. Москва : МФТИ, 2000. С. 223–231.
28. Феодорит Кирский, блаженный. Сокращенное изложение Божественных догматов // Восточные отцы и учителя Церкви V века. Москва : МФТИ, 2000. С. 172–223.
29. Scheler M. Philosophische Weltanschauung. Gesammelte Werke. B. IX, Bern, 1976.

References

1. Besedy (omylyy) sviatytelia Hryhoryia Palamy. Moskva: Palomnyk, 1993. Ch. 1. 258 s.
2. Besedy (omylyy) sviatytelia Hryhoryia Palamy. Moskva: Palomnyk, 1993. Ch. 3. 262 s.
3. Blazhennyi Avhustyn. O razlychnykh voprosakh k Symplytsyanu / Avhustyn Blazhennyi. Traktaty o razlychnykh voprosakh: bohoslovye, ekzhehetyka, etyka. Moskva: Ymperyum Press, 2005. 352s.
4. Hryhoryi Bohoslov, sviatytel. Styhotvorennyia: O dushe // Yzbrannyye tvorennyia / [Sost., predysl. V. Burehy]. – Moskva: Yzd-vo Sretenskoho monastyria, 2008. S. 377–385. (Duhovnaia sokrovyschnytsa).
5. Hryhoryi Bohoslov, sviatytel. Slovo 37: Na evanhelskye slova: Kohda okonchyl Yysus slova sy... (Mf.19, 1-12) / Bohoslov Hryhoryi // Yzbrannyye tvorennyia / [Sost., predysl. V. Burehy]. Moskva: Yzd-vo Sretenskoho monastyria, 2008. S. 291–313. (Duhovnaia sokrovyschnytsa).
6. Hryhorii Nysskyi. Ob ustroenyy cheloveka / Tvoreniiia sviataho Hryhorii Nysskaho. Moskva: 1861. Chast pervaia. S. 76–222.
7. Hryhoryi Nysskyi, sviatytel. O dushe i voskresenyy / Nysskyi Hryhoryi Yzbrannyye tvorennyia / [Sost. A. Humerova]. Moskva, 2007. S. 162–275. (Duhovnaia sokrovyschnytsa).
8. Davydenko V.F. Sviatootcheskoe uchenie o dushe cheloveka. Kharkov: Typohrafiia Hubernskaho Pravleniia, 1908. 275 s.
9. Deianiiia vselenskykh soborov. Kazan, 1913. T. 5. 320 s.
10. Yhumen N (Yhumen Efrem Vynohradov). Bunt protyv Boha // Svoboda liubyv ili idol bluda? Moskva: Danylovskiy blahovestnyk, 2011. S. 67–99.
11. Kyprian (Kern) arhym. Antropolohiia sv. Hryhoryia Palamy. Moskva: Palomnyk, 1996 (pereydz.: Paryzh, 1950). 449 s.
12. Kun N.A., Neikhardt A.A. Lehendy y myfy Drevnei Hretsyy y Drevneho Ryma. Sankt-Peterburg: Lytera, 2000. 608 s.
13. Makaryi Velykyi. Duhovnye besedy. Beseda 30. 1. / Asketyka. T. 1. Moskva, 2011.
14. Makaryi, epyskop. Pravoslavno-dohmatycheskoe bohoslovie. Sankt-Peterburg, 1851. T. II. 336 s.
15. Maksym Yspovednyk. Pysmo VII. Presvyteru Yoannu o tom, chto dusha i posle smerty sohraniaet deistvie mysly, ne utrachyvaet ni odnoi iz svoyn estestvennykh sposobnostei // Pysma. Sankt-Peterburg: Yzdatelstvo Sankt-Peterburhskoho unyversyteta, 2007. S. 113–116.
16. Malynovskii N., sviashchennyk. Pravoslavnoe dohmatycheskoe bohoslovie. Stavropol-hubernskiy, 1903. Chast vtoraiia. Pervaiia polovyna. 456 s.
17. Platon. Tymeii / Platon. Soch. v 4 t. Moskva: Mysl, 1994. T. 3. S. 421–500.
18. Prepodobnyi Anastasyi Synayt. Tri slova ob ustroenyy cheloveka po obrazu i podobiyu Bozhyiu // Yzbrannyye tvorennyia. Moskva: Palomnyk, Sybyrskaia Blahozvonnytsa, 2003. S. 25–190.
19. Prymechaniia k sochyneniui Oryhena O nachalah / Tvoreniiia Oryhena, uchytelia aleksandriiskaho. O nachalah (s vvedeniem y prymechaniiamy). Kazan: Typo-lytohrafiia Ymperatorskaho Unyversyteta, 1899. S. I–LIV.
20. Sv. Irynei Lyonskyi Protiv eresey. Dokazatelstvo apostolskoi propovedy / Perevod protoyereia P. Preobrazhenskoho, N. Y. Sahardy. Sankt-Peterburg: Yzdatelstvo Oleha Abyshko, 2008. 672 s. (Seriia "Byblyoteka hrystyanskoi mysly. Ystochnyky").
21. Sviatytel Hryhoryi Dvoeslov. Sobesedovaniia o zhyzny Italiyskykh ottsov. Moskva: Sybyrskaia Blahozvonnytsa, 2012. 544 s.
22. Sviashchennyk Vladymyr Dukhovych, A.Iu. Molchanov. Nachalo zhyzny y vnutyutrobnnoe razvytie cheloveka: ot byolohyy k byoetyke. Uchebnoe posobyie dlia sviashchennosluzhytelei i myrian. Moskva: Lepta Knyha, 2013. 128 s.
23. Serhyi Bulhakov, protoyerei. Kupyna neopalymaia // Bulhakov Serhyi, protoyerei. Malaia Trylohiia. Moskva, 2008. S. 9–184.
24. Stoliarov A.A. Patrolohiia y patristyka. Moskva: Kanon, 2001. 120 s.
25. Tvoreniiia Oryhena, uchytelia aleksandriiskaho. O nachalah (s vvedeniem y prymechaniiamy). Kazan: Typo-lytohrafiia Ymperatorskaho Unyversyteta, 1899. 386 c.
26. Tertullyan K.S.F. O dushe / per. s lat., vstup sl. koment. y ukazatel A.Iu. Bratuhyna. 2-e yzd., yspr. Sankt-Peterburg: Yzdatelstvo Oleha Abyshko; Kyfa, 2008.
27. Feodoryt Kyrskyi, blazhennyi. O pryrode cheloveka // Vostochnyye ottsy i uchytely Tserkvy V veka. Moskva: MFTY, 2000. S. 223–231.
28. Feodoryt Kyrskyi, blazhennyi. Sokrashchennoe yzlozhenye Bozhestvennykh dohmatov // Vostochnyye ottsy y uchytely Tserkvy V veka. Moskva: MFTY, 2000. S. 172–223.
29. Scheler M.. Philosophische Weltanschauung. Gesammelte Werke. B. IX, Bern, 1976.

Надійшла до редколегії 17.06.21

В. Б. Лимар, канд. филос. наук, соискатель
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

АНТИЧНАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ТРИ ГИПОТЕЗЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДУШИ

Касается исследования трех главных гипотез о происхождении души, которые берут свое начало с античной философии и дохристианских религиозных верований. Идеи этих гипотез с некоторой трансформацией и адаптацией были восприняты и развиты в дальнейшем выдающимися христианскими мыслителями как Востока, так и Запада. Поэтому главный акцент ставится на развитии этих гипотез от патрологии и позже – в христианской философии, к современным исследованиям. Отдельно рассматривается ги-

гипотеза традиционизма, которая является наиболее согласованной с современными открытиями науки. Эта гипотеза исследуется в связи с достижениями генетики и цитологии, в частности, учитывая накопленные человечеством знания о развитии плода от момента зачатия. Также гипотеза традиционизма анализируется в соответствии с требованиями философской антропологии относительно наличия в человеке свободы и ответственности.

Ключевые слова: античная философия, патология, предсуществование душ, креационизм, традиционизм, цитология, антропология.

Viacheslav Lyamar, PhD of Philosophical Sciences, Applicant
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ANCIENT AND CHRISTIAN ANTHROPOLOGY: THREE HYPOTHESES ABOUT THE ORIGIN OF THE SOUL

In Eastern Christian philosophy, there are several views on the origin of the soul, which, in turn, were borrowed from ancient philosophy. This article deals with the study of three main hypotheses about the origin of the soul, which originate from ancient philosophy and pre-Christian religious beliefs. The reception of these hypotheses with some transformation and adaptation was adopted and further developed by prominent Christian thinkers of both the East and the West. Therefore, the main emphasis is on the development of these hypotheses from patology and later – in Christian philosophy, to modern research.

In the first three centuries, the Christian doctrine of the origin of the human soul was not yet clearly defined. One or another thinker only occasionally pondered on this issue. Of course, the main source from which the basis for philosophizing was taken was the Bible. However, Christian thinkers also resorted to ancient Greek philosophy, within which all three views on the origin of the soul were previously formed: the hypothesis of the re-existence of souls, creationism – that is, the creation of the soul and traditionism – the birth of the soul. The three hypotheses we considered about the origin of the human soul coexisted peacefully among the philosophers of antiquity. In the Christian tradition, the hypothesis of predestination was relatively quickly exposed and rejected as contrary to the authority of the Bible. From the standpoint of Christianity, the hypotheses of creationism and translationism have their advantages, but also their disadvantages, and, therefore, since the time of church councils, Christian thinkers have been trying to combine these two hypotheses. The hypothesis of translationism, which is the most consistent with modern scientific discoveries, is considered separately. This hypothesis is investigated in connection with the achievements of genetics and cytology, in particular, taking into account the knowledge accumulated by mankind about the development of the fetus from conception. Also, the hypothesis of traditionism is analyzed in accordance with the requirements of philosophical anthropology regarding the presence of freedom and responsibility in man.

Keywords: Ancient philosophy, pathology, re-existence of souls, creationism, translationism, cytology, anthropology.

УДК 130.2+2-1+128
DOI: 10.17721/sophia.2021.18.12

Є. І. Распопов, ст. викладач
ПВНЗ "Академія рекреаційних технологій і права", Луцьк, Україна
ORCID: 0000-0002-6067-3907
e-mail: odger998@gmail.com

Т. П. Ліщук-Торчинська, канд. філос. наук, доц.
ПВНЗ "Академія рекреаційних технологій і права", Луцьк, Україна
ORCID: 0000-0002- 0118-5321
e-mail: ltorch.t@gmail.com

Ю. П. Ємельянова, д-р філос. наук, проф.
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна
ORCID: 0000-0001-5651-9889
e-mail: emelianovasev@gmail.com

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ СМИСЛИ РОЗВИТКУ ІДЕЇ БЕЗСМЕРТЯ В РАНЬОМУ ХРИСТІАНСТВІ

Християнство як світова релігія відіграло суттєву роль у трансформації колективної і національної свідомості європейських народів. Фундаментальні засади формування іморталогічних настанов тісно пов'язані з християнством, зокрема з ідеєю безсмертя душі. Незважаючи на відсутність чіткої догматики щодо безсмертя душі у ранньому християнстві, як про це неодноразово підкреслювали у власних напрацюваннях такі дослідники, як К. Ламонт, І. Свенцицька (на основі матеріалістичного розуміння буття), а також З. Косідовський, М. Кубланов, А. Кураєв (на основі теологічного підходу), проблема безсмертя душі в процесі трансформації християнства стала основною платформою віровчення.

Обґрунтовується, що, починаючи з появи канонічних євангельських текстів, а також ранніх апологетичних творів, концепція безсмертя душі подається як принесений елемент з нехристиянських ідей, зокрема в працях Арнобія, Татіана, Феофілакта Болгарського, Орігена Александрійського. Ідея безсмертя душі набула чіткого формулювання в надрах класичної грецької філософської думки, зокрема, у численних діалогах Платона, напрацюваннях Арістотеля, а також у творчості неоплатоніків. Незважаючи на ідейне протистояння християнства античній філософії, що мала відмінну від християнського віровчення космогонію, вплив античних ідей безсмертя душі суттєво позначився на основах християнського світогляду.

Ключові слова: іморталізм, раннє християнство, герменевтика Нового Заповіту, євангельські тексти, платонізм, безсмертя душі.

Постановка проблеми. Іморталізм в історико-філософських виявах постає однією із центральних категорій філософської антропології, актуальність якої зберігається впродовж століть. Дослідження різноманітних аспектів індивідуального людського безсмертя в наукових розвідках виходять за межі класичних філософських парадигм і стають об'єктом нових наукових шкіл та напрямів досліджень, зокрема кріоніки, біоетики, геронтології тощо. Незважаючи на цей факт,

історико-філософська ретроспекція даної проблеми не зникає з діапазону виявлення нових наукових інтерпретацій та підходів у розумінні сутності проблеми безсмертя. Головну увагу в даному дослідженні щодо історико-філософських сенсів розвитку міркувань про безсмертя душі зосереджено на ідейній спадщині раннього християнства.

Аналіз досліджень та публікацій. Окремі аспекти даної проблеми в різний час відображені в низці науко-

вих напрацювань. Особливу увагу заслуговують наукові розвідки вчених-іморталістів І. Вішева, К. Ламонта, релігієзнавців та теологів А. Кураєва, М. Кубланова, П. Павленка, І. Свенцицької та ін.; джерелознавчу базу дослідження склали праці Платона і Арістотеля, а також праці представників апологетики та патристичної теології Арнобія, Климента Александрійського, Орігена, Татіана, Феофілакта Болгарського.

Заслуговує на увагу література, де подано критичний аналіз канонічних текстів, на кшталт праць З. Косіодовського [6].

Мета статті полягає у з'ясуванні історико-філософських підстав ідеї іморталізму та виявленні основних смислів ідеї безсмертя душі в ранньому християнстві.

Виклад основного матеріалу дослідження. Перш ніж здійснити компаративістський аналіз античних поглядів на іморталізм з твердженнями Нового Заповіту, слід зауважити, що в період формування нечисленних християнських громад у містах Римської імперії, християни "менше всього думали про запис свого вчення" [14, с. 187]. Дослідниця І. С. Свенцицька зазначає про те, що "вчення у точному сенсі ще не було. Бродячі християнські проповідники розповідали про помазанника Божого Ісуса, розп'ятого і воскреслого. Одні говорили, що чули про Ісуса від очевидців та його учнів, інші – що чули від очевидців" [14, с. 185]. Перші християнські проповідники не мали чіткої системи релігійного вчення: проблема формування богослів'я ще не постала перед ними так гостро, як у пізніші часи. Це означає, що чітка постановка проблеми безсмертя душі ще не була на часі.

У своїх перших промовах християни незмінно посилалися на авторитет біблійних книг, особливо на авторитет пророцтв. У цей час ще не був сформований канон християнської літератури; особливу популярність мала апокаліптична література, на зразок "Об'явлення" Івана Богослова про швидке пришествя Месії і встановлення Божого Царства на землі. Аналіз текстів, насамперед Нового Заповіту, переконує нас у тому, що ідея безсмертя виникає на більш пізньому етапі розвитку християнства. Предметом емоційних почувань ранніх християн була ідея приходу Месії, який мав навести порядок на землі, запозичена від іудаїзму. Його скоріше пришествя ще не пов'язувалося з ідеєю безсмертя у потойбічному варіанті буття.

Християнський іморталізм перших християнських спільнот на території Римської імперії мав свої особливості. Уявлення про індивідуальне безсмертя душі на ранньому етапі розвитку християнства не відображалося у вигляді сталого віровчення. Першопочатково на теренах Римської імперії раннє християнство поширювалося, як правило, в усній формі завдяки переказуванню певних подій з життя Ісуса Христа на кшталт різноманітних проповідей, повчань тощо. І. С. Свенцицька підкреслює, що поширення "Благої Звістки" про життя Ісуса Христа не було написаним у проповідницькому стилі твором: "...слово "Євангеліє" (грец. "εὐαγγέλιον" – благовістя) не мало спочатку в розумінні християн специфічного значення писаного твору" [14, с. 185]. В античному світі роль усного слова була домінуючою. М. Кубланов зазначає, що "...рукописні книги були дорогими й малодоступними, та й рівень освіченості за мурами стародавніх міських центрів був не настільки високий. Скрізь, де в античну епоху існували самоврядні колективи-громади або міста-держави (поліси), усні виступи були надзвичайно популярними" [7, с. 38]. Понад те – "існування усного "благовістя" відбилося і в перших християнських творах, зокрема, в посланнях Павла" [14, с. 184]. Особливості поширення християнського вчення пояснюється тривалим пануванням усної традиції в античності.

Для перших прибічників християнства священним писанням були тільки книги іудейської Біблії – Старого Заповіту. У перших християн не було потреби в записах свого вчення ще й тому, що обітниця спасіння (сoteriологічний аспект) та встановлення тисячолітнього Царства Божого (хіліалістичний аспект) поширювалися безпосередньо. Ще у II ст. н. е. зберігалися різні описи бродячих проповідників, яких яскраво описав Цельсій у своїй критичній роботі "Слово проти християн": "...деякі жебраки бродять по містах і таборах... коли випадає нагода, починають поводити себе, як віщуни. Кожному, як зручно ... починають заявляти: "Я – Бог, або Дух Божий, або Син Божий. Я з'явився. Світ гине і ви, люди, загинете за свої гріхи. Я хочу вас врятувати, і ви скоро побачите, як Я повертаюсь з силою небесною. Блажен, хто тепер мене вшанує; на всіх же інших, на їхні міста і землі я пошлю вічний вогонь ... А хто послухався мене, тим я дарую вічне спасіння" [7, с. 34]. Це був особливий харизматичний час з есхатологічною надією скорого повернення Месії, який, можливо, настане за їх життя.

Іморталізм душі (адорація) тісно вплетений і у філософський, і в міфологічний світогляд. Ідея безсмертя зустрічається у більшості стародавніх народів. Я. Цехмістер і В. Короленко зазначають: "Пізніше в іудаїзмі вчення про безсмертя зв'язувалося вже із вченням про воскресіння мертвих і про загробне воздзяння; у такому вигляді воно перейшло в християнство й іслам" [17, с. 7]. Однак це не дає підстав вважати, що біблійні тексти Нового Заповіту ігнорують проблему індивідуального безсмертя. Понад те, як зазначає американський філософ К. Ламонт: "Жодна інша релігія не наполягала так міцно на безсмерті як християнство" [9, с. 20]. Віра в безсмертя, на думку Аврелія Августина, була безпосередньо тим фактором, що відрізняла кожного віруючого від представників інших релігій [9, с. 30].

В доарістотелівський період філософські розмисли про безсмертя душі, що спиралися на східні вірування в реінкарнацію, простежуємо у вченні піфагорійців, а також у Анаксагора з Клазомену, Демокрита Абдерського, Платона Афінського тощо. Саме у творчості Платона Афінського в діалозі "Держава" відображені дуалістичні переконання мислителя. В ній діалектика тіла та душі розглядається крізь призму різних сутностей. Тіло – ознака тлінного, смертного; душа – джерело вічності. У "Державі" про це сказано таким чином: "...якщо щось не гине не від одного з цього зла (всього, що є джерелом аморального діяння. – Авт.), не від власного, не від стороннього, то абсолютно зрозуміло, що це повинно бути вічно існуючим, а якщо воно вічно існує, воно є безсмертним" [12, с. 158]. При цьому жоден з факторів не може принести шкоди душі, якій і притаманні імортологічні ознаки, на відмінну від танатології тіла. Подібна платонічна теза спостерігається і в гомілетичі апостола Павла у "другому посланні до церкви в Коринфі" в тексті Нового Заповіту: "ми ж відважні, і бажаємо краще покинути дім тіла й мати дім у Господа. Тому ми й пильнуємо, чи зостаємося в домі тіла, чи виходимо з дому, бути Йому любими" [3, 2-ге. Кор. 5:8]. У діалозі "Федр" Платон формулює ідею безсмертя душі, що існує у сфері чистої форми буття, що не залежна від часово-просторових позицій. У "Федоні" згадується диспут Сократа і Кебета: "Що має з'явитися в тілі, щоб воно було живим? – Душа, – сказав Кебет. – І так буває завжди? – А як може бути інакше? – Запитав той. – Отже, чим би душа не опанувала, вона завжди привносить у це життя? – Так, вірно. – А чи є щось протилежне життю чи ні? – Є. – Що ж це? – Смерть" [13, с. 286]. Однак цікаву деталь знаходимо про безсмертя: "...те, що не прийме смерті, як ми назвемо? – Безсмертним. – Але ж душа не приймає смерті? – Ні. – Значить, душа безсмертна? – Безсмертна, – сказав Кебет" [13, с. 286]. Платон

також позначив релігійну та етичну функцію вчення про безсмертну душу [12, с. 251]. При цьому виділяються чотири аргументи щодо апології безсмертя душі: 1) дуалістична концепція "тіло – душа"; 2) проблема циклічності буття і переродження душі як ознака життя потойбічного; 3) проблема різноманітності душі та тіла; 4) проблема "ейдосу" та "ідей" [13, с. 274]. Значна частина платонівського вчення про безсмертя стала підґрунтям формування християнського світогляду.

Одним із перших, хто систематично змоделивав вчення про душу, яка не містить ознак смертності, був Арістотель Стагірит. У трактаті Арістотеля "Про душу" у другій книзі розглядаються онтологічні та метафізичні питання стосовно природи душі [1]. Розуміння душі як принцип руху і невід'ємності її від фізичних процесів знаходимо вже в ранній християнській проповіді про потойбічне життя. Власне, підготувати своє тіло до майбутнього воскресіння з мертвих постає як детермінуючий чинник праведного християнського життя. Воскресіння з мертвих, на думку афіноської публіки, постало як феномен, що не тотожний безсмертю. Однак сама ідея безсмертя змогла систематизувати віру в потойбічне життя для ранньої церковної громади.

У текстах усіх чотирьох євангелістів образ Ісуса Христа сприяє формуванню віри в воскресіння та вічне життя. У всіх чотирьох Євангеліях, а саме: від Матвія, Марка, Луки та Іоанна жодним чином не згадується поняття "безсмертя", а тим більше "безсмертя душі". Однак це не дає підстави вважати, що іморталогічний аспект у Євангеліях зовсім відсутній. Замість поняття "безсмертя" в тексті Нового Заповіту вживаються поняття "вічне життя", "небеса", "Царство Небесне", "Авраамове лоно", "Оселі Отця Небесного", "рай" тощо. Поняття "Царство Небесне" є найбільш вживаним у всіх чотирьох Євангеліях. У час земної діяльності Христа, в Нагірній проповіді виголошено, що нагородою для блаженних віруючих є обіцяна можливість потрапити до Царства Божого, яке вже чітко пов'язується з небесами [3, Єв. від Матвія, 5:3, 10]. Що характерно, така можливість ще жодним чином не пов'язувалась зі смертю. Однак на даному етапі становлення християнства з'являється нова ознака Царства Божого – переміщення його на небеса і встановлення чітких умов отримання можливостей потрапити до нього. Таке царство, яке розглядалось як осередок "не від цього світу", протиставлялося царству земному, "царству кесаря". На думку дослідника П. Павленка, така дихотомічність "...це той засіб і водночас шлях, який єднає людину з небесним, підносить її до рівня Творця, який вводить її до Царства Небесного" [11, с. 323]. Такий світогляд, безумовно, сприймався багатьма римськими діями як фактор антиримських державницьких настроїв, оскільки "...подібні погляди ставили християн у жорстку позицію до офіційної влади і, перш за все, до особи імператора...чого, слід сказати, в історії людства ще не було" [11, с. 324].

Зміст "Царства небесного" розкривається порівняльним методом у різноманітних притчах. У вищезазначеній "Нагірній проповіді" Ісус ідентифікував тих, кому належить Боже Царство: "вбогі духом", "засмучені", "лагідні", "голодні та спрагнені правди", у кого "чисте серце", "миротворці", "вигнані за правду" тощо. В іншому тексті сказано, що діти – це нащадки Божого Царства. Словами євангеліста, Ісус каже, що кожен, хто вірує в нього, матиме надію на вічне життя: "Поправді, по правді кажу вам: хто слухає слова Мого, і вірує в Того, Хто послав Мене, життя вічне той має, і на суд не приходять, але перейшов він від смерті в життя" [3, Єв. від Іоанна, 5:24]. В інших порівняннях Ісус каже, що Він є хлібом вічного життя: "Ісус же сказав їм: Я хліб життя. Хто до Мене приходять, не голодуватиме він, а хто вірує в Мене, ніколи не прагнучиме" [3, Єв. від Іоанна,

6:35]. В іншому тексті з Євангелії говориться, що "хліб життя" – тіло Ісуса Христа, споживаючи який людина має надію на вічне життя та воскресіння, і є основою до розуміння церковного таїнства Євхаристії: "Хто тіло Моє споживає та кров Мою п'є, той має вічне життя, і того воскресну Я останнього дня" [3, Єв. від Іоанна, 5:24].

В Євангелії стверджується також словами Ісуса Христа про те, що існує певне місце, яке приготував Небесний Отець усім обранцям Божим. У тексті Євангелії від Іоанна це місце називається "Небесними оселями". У вищезазначеному Євангелії Ісус Христос каже: "Багато осель у домі Мого Отця; а коли б то не так, то сказав би Я вам, що йду приготувати місце для вас?" [3, Єв. від Іоанна 14:2]. У тексті Євангелії від Луки в притчі Ісуса Христа про багатого чоловіка та бідного Лазаря також розповідається про особливе місце перебування душі померлих після смерті, яке назване "Авраамовим лоном". Зміст цього поняття залишається і дотепер предметом теологічних дискусій. Одні богослови називають його символічним описом Небесного Царства або раю, інші ж, здебільшого католицькі богослови, інтерпретують його як біблійний доказ "чистилища", оскільки "лоно Авраамове" безпосередньо раєм не назване. З притчі Ісуса Христа відомо, що коли помер бідний Лазар, то "на Авраамове лоно віднесли його Ангели" [3, Єв. від Луки 16:22]. Багач, якого поховали, терпів нещастя та муки у пеклі. Аналіз окремих положень євангельських текстів показує, що проблема потойбічного життя актуальна в євангельській проповіді і проблема безсмертя у ній чутлива.

Черговий етап розвитку ідеї безсмертя пов'язаний з питаннями умови смерті і воскресіння Сина Божого Ісуса Христа. Вона найбільше вплинула на формування християнського іморталізму, надала йому найсуттєвішої ознаки, навколо якої зусиллями Церкви була сформована основна парадигма християнства. Ідея безсмертя на прикладі Боголюдини Христа стала наріжним каменем у формуванні ідеї загробного життя. Слід зауважити, що термін "безсмертя" остаточно визначається в період утворення Церкви як організації і затвердження християнської догматики, особливо в період Вселенських соборів.

Хоча і термін "безсмертя" відсутній у канонічних євангельських текстах, проте найголовніший змістовий фокус залишається очевидним – факт воскресіння з мертвих та життя після смерті. Приклад з воскресінням Лазаря показує імовірність воскресіння як доконаного емпіричного факту. Однак, що стосується стану індивідуального буття душі, – про це ані слова не згадується в Євангеліях, окрім перебування душі бідного Лазаря в "лоні Авраама" [3, Єв. від Луки 16:23]. Словами євангелістів Ісус Христос називає стан померлої, а потім воскреслої дочки єврейського начальника синагоги Яіра та Лазаря сном та спокоєм. Ці слова стали проблемою для теологічних дебатів серед багатьох богословів. Серед теологів епохи апологетики та патристики не було єдиних та остаточних висновків щодо природи душі. Відомий систематизатор проблеми іморталізму І. Вішев з цього приводу пише: "Перші християни традиційно вірили (і вірування ці знайшли свій відгук в Новому Заповіті), що лише Бог – "єдиний, хто має безсмертя" [4, с. 94]. Проте біблійним доказом можливості перебування душі в потойбічному світі є теза Нового Заповіту, що виражена в словах розп'ятого Христа, адресованих розбійнику: "Ти будеш сьогодні зі мною в раю" [3, Єв. від Луки 23:43], а також в словах, які майже безпосередньо стосуються безсмертя душі: "Не бійтеся тих, хто тіло вбиває, а потім більш нічого не може вчинити!" [3, Єв. від Луки 12:4]. Багатьом, як про це пише І. Вішев, видається те, що "віра в безсмертя душі і вічне загробне життя – безумовний атрибут християнської ві-

ри" [4, с. 95]. Досвід історії християнства показує нам, що в епоху отців церкви богослови намагались використати ідею "майбутньої відплати" та "безсмертя душі", комбінуючи їх з давніми віруваннями або філософськими концепціями, інтерпретуючи головні біблійні постулати, що стосуються смерті, душі та можливого загробного життя.

Ранні апологети, спираючись на зміст текстів євангельських сюжетів, постали перед непростими питаннями у розумінні природи людської душі. У цьому сенсі писана спадщина платонізму та праця Арістотеля слугувала допоміжним інструментом для інтерпретації новозавітних писань, в яких детально не зафіксовано сутнісних характеристик внутрішньої природи людини.

Якщо слова євангеліста Матвія виражають думку, що не слід боятись тих, хто може погубити тіло, а душі не може зашкодити – висновок напрошується однозначний – індивідуальне безсмертя існує. Але допитливий розум намагається проникнути у цю проблему значно глибше, зокрема, якщо існує безсмертна душа, то чи не існувала вона до її перебування в тілі, а отже вічно? Чи можливим є в Новому Заповіті інтерпретування безсмертя як реінкарнації душі? Чи переходить вона поміж станами вічності після смерті, або ж від батьків до дітей? Практично перед богословськими інтерпретуваннями біблійних текстів поставала серйозна дилема: якщо душа є смертною, тоді взаємовиключне її божественне походження; і навпаки – якщо розглядати душу, як безсмертну субстанцію, то Бог не в змозі при цьому знищити своє творіння. І. Вишев писав: "Заходи, які б запобігли розколу [в церкві. – Авт.] і слугувала ідея безсмертя душі, хоча вона так і не стала загальноприйнятою в християнській релігії" [4, с. 100]. Богословська дискусія щодо подання теми природи душі у Новому Заповіті не могла задовольнити усіх богословів. І. Вишев називає таке явище "спекуляцією широкого простору" серед богословів [4, с. 100]. Незважаючи на те, що традиційна католицька та православні церкви мають чітку сформульовану догматику, слід сказати про те, що отці церкви у своїх працях мають не зовсім традиційні щодо офіційної теології бачення. Власне саме через те, що текст Нового Заповіту не дає чітких підстав для герменевтики іморталізму, ідей для інтерпретування на основі поглядів на безсмертя душі доволі багато. Климент Александрійський разом з Оригіном навчали про передіснування індивідуальних душ кожної окремої людини. "Бог, – як про це писав Климент, відпочив від своїх справ, завершивши акт творіння" [5, с. 20]. Відповідно до цього формулювання можна висувати, що Бог тим самим створив усі душі майбутніх людей. Ориген у своїй праці "Про початки" написав такі слова: "Помираючи звичайною смертю розподіляються на підстави справ, вчинених тут [на землі, у цьому світі. – Авт.], так що визнані гідними так званої пекельної країни отримують різні місця, відповідно до своїх гріхів. Також, можливо, і ті, які, так би мовити, помирають там [на небі] та сходять до цього пекла [земного. – Авт.], визнані ... мешкати в різних, кращих чи гірших оселях по всьому земному просторі і народитися від тих чи тих батьків, – так що ізраїльтянин може будь-коли спроможний потрапити до числа скіфів, а єгиптянин – перейти до Юдеї" [10, с. 25]. На перший погляд, судячи з цього уривку напрошується думка, що Ориген підтримує вчення раннього піфагореїзму, неоплатонізму, а також в класичному варіанті індустське вчення про сансару. Однак таку інтерпретацію твору Оригена традиційне християнство не в змозі визнати. Православний місіонер А. Кураєв коментує з цього приводу: "Вчення Оригена про предіснування душі не було вченням про реінкарнацію в тому сенсі, в якому її розуміють платоніки, індусті або буддисти. Ориген припустив, що Бог творить нескінченну послідовність світів; але кожен світ скін-

ченний і обмежений. Світи існують не паралельно; після завершення одного світу отримуємо початок іншого" [8, с. 31]. Щоправда, стає незрозумілим, в який спосіб ще не втілені душі стають в результаті відповідальними за акт гріхопадіння. Поставити усі крапки над "і" в даній проблемі здійснив спробу Григорій Ніський – представник традиціоністичного богослів'я. На думку цього богослова, душа переходить від батьків до дітей, і саме тому на дітей покладена відповідальність за первородний гріх. Він писав: "...від душі батьків відокремлюється насіння, що дає початок душі дитини, як тілесне насіння породжує її тіло, і тому дитина гріховна вже від народження" [4, с. 106]. Цікавим залишається факт: на V Вселенському соборі церква прийняла таку постанову: "Церква, що навчена божественним писанням, стверджує, що душа твориться разом з тілом, а не так, що одна на початку, а друга – пізніше" [4, с. 106]. Інтерпретуючи природу душі, враховуючи тексти Нового Заповіту та твори Платона і Арістотеля, ранньохристиянський апологет Арнобій у роботі "Проти язичників" приходив до висновків, що душа "середньої природи" [2, с. 4]. Це означає, на думку Арнобія, що душа може загинути, якщо не матиме належного зв'язку з Богом. Його погляд поділяв і Феофілакт Болгарський словами: "Хтось запитає нас: чи смертною за своєю природою створена людина? Ні. Отже – безсмертною. І цього не скажемо. Можливо душа була створена і однією й іншою? І цього не скажемо. Вона за своєю природою створена ні смертною, ні безсмертною" [16, с. 10]. Дослідивши герменевтику біблійних текстів, Арнобій приходив до висновків, що якби Бог на початку створив душу безсмертною, то створив би людину богом. В доведенні від супротивного, Арнобій каже, що якби навпаки – Бог створив би душу смертною, то сам залишився б винним в її смерті. Арнобій каже тим самим: "якщо [людина. – Авт.] ухилитиметься покоритись Богові, сама стане винуватцем своєї смерті" [2, с. 5]. Порівнюючи погляди на безсмертя душі у творчості Платона, Татіана у праці "Слово проти греків" стверджував про душу, що вона "земного походження; сама по собі ніщо інше, як темрява... вона смертна і здатна до руйнування" [15, с. 2].

Серед християнських богословів проблема інтерпретації безсмертя душі і до сьогодні залишається предметом багатьох дискусій та суперечок.

Висновки. Дихотомія проблеми "життя – смерть" є однією з фундаментальних у філософському дискурсі. Будь-яка релігійна система переконань передбачає підготовку носія релігійної віри до світу духовного, потойбічного і вчить, що перебування у ньому залежить від способу буття в світі земному. Віра в безсмертя становить основу будь-якої релігії, і християнський віросповідання зокрема. Однак християнський іморталізм пройшов низку етапів свого становлення. Ідея безсмертя душі стала наріжним каменем і в давніх віруваннях, у філософських системах платонізму, а також в напрацюваннях Арістотеля. Інтерпретація Нового Заповіту не дає чіткого розуміння безсмертя душі, і тому у творчій спадщині отців церкви та пізніх богословських концепціях не існувало єдиного підходу щодо вирішення цієї проблеми. Проблема іморталізму у християнській теології і дотепер залишатиметься актуальною для філософів та богословів.

Список використаних джерел

1. Арістотель. О душе. URL: <http://psylib.org.ua/books/arist01/index.htm>
2. Арнобій. Против язычников / пер., введ., указ. Н. М. Дроздова; под. ред. А. Д. Пантелева. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2008. 398 с.
3. Біблія або Книги Святого писма Старого й Нового Заповіту. Київ: Укр. біблійне тов-во. 1992. 1296 с.
4. Вишев И. В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1990. 248 с.

5. Климент Александрийский. Строматы / пер. с примеч. Н. Корсунского. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty-perevod-n-korsunskogo
6. Косидовский З. Библиейские сказания. 2-е изд. Москва : Политиздат, 1969. 456 с.
7. Кубланов М. М. Возникновение христианства: эпохи, идеи, искания. Москва : Наука, 1974. 215 с.
8. Кураев А. Раннее христианство и переселение душ. URL: https://mir-knig.com/read_263955-1
9. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. 2-е изд. Москва : Политиздат, 1984. 274 с.
10. Ориген. О началах. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=21168>
11. Павленко П. Змирення витокового євангельського віровчення як свідчення адаптації до "цього світу" (на підставі трансформації ідей про зречення світу і "блаженство бідних") // Історія релігій в Україні : наук. збірник. 2018. Вип. 28, Ч. 2. С. 316–333.
12. Платон. Держава / переклад з давньогр. Д. Ківалі. Київ : Основи, 2005. 355 с.
13. Платон. Федон; Пир; Федр; Парменид / пер. с древнегреч. Н. А. Ананин и др. ; общ. ред. А. Ф. Лосев и др. Москва : Мысль, 1999. 528 с.
14. Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. Москва : Политиздат, 1989. 336 с.
15. Татиан. Речь против эллинов. URL: <http://lib.cerkov.ru/2695/1>
16. Феофилакт Болгарский. Толкование Нового завета. URL: http://www.my-bible.info/biblio/feofil_bolgar/index.html
17. Цехмістер Я. В., Короленко В. В. Філософські та медичні аспекти проблеми безсмертя // Укр. науково-медичний молодіжний журнал. 2009. № 4. С. 5–11.

References

1. Aristotel. *O dushe* (About the Soul), available at : <http://psylib.org.ua/books/arist01/index.htm>
2. Arnobiy. *Protiv yazychnikov* (Against the Parands) ; per., vved., ukaz. N. M. Drozdova ; pod red. A. D. Panteleeva. Sankt-Peterburg. : Izd-vo SPbGU, 2008. 398 s.

Е. И. Распопов, ст. преподаватель
ЧВУЗ "Академия рекреационных технологий и права", Луцк, Украина,
Т. П. Лишук-Торчинская, канд. филос. наук, доц.
ЧВУЗ "Академия рекреационных технологий и права", Луцк, Украина,
Ю. П. Емельянова, д-р филос. наук, проф.
Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Луцк, Украина

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ РАЗВИТИЯ ИДЕИ БЕССМЕРТИЯ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Иммортализм в историко-философских проявлениях выступает одной из центральных категорий философской антропологии; его актуальность сохраняется на протяжении веков. Историко-философская ретроспекция данной проблемы не исчезает из диапозона обнаружения новых научных интерпретаций и подходов в понимании сущности проблемы бессмертия.

Главное внимание в данном исследовании сосредоточено на идейном наследии раннего христианства. Христианство как мировая религия сыграло существенную роль в трансформации коллективного и национального сознания европейских народов. Фундаментальные основания формирования имморталогических установок тесно связаны с христианством, в частности с идеей бессмертия души. Несмотря на отсутствие четкой догматики относительно бессмертия души в раннем христианстве, как об этом подчёркивали в своих работах такие исследователи, как К. Ламонт, И. Свенцицкая (исходя из материалистического понимания бытия), а также С. Косидовский, М. Кубланов, А. Кураев (исходя из теологического подхода), проблема бессмертия души в процессе трансформации христианства стала основной платформой вероучения.

В статье обосновывается, что, начиная с появления канонических евангельских текстов, а также ранних апологетических сочинений, концепция бессмертия души подается в качестве привнесенного элемента из нехристианских идей. Идея бессмертия души приобрела четкую формулировку в классической греческой философской мысли, в частности, в многочисленных диалогах Платона, работах Аристотеля, а также в творчестве неоплатоников. Несмотря на идейное противостояние христианства античной философии, которая имела отличную от христианского вероучения космогонию, влияние античных идей бессмертия души существенно сказалось на основе христианского мировоззрения.

Ключевые слова: иммортализм, раннее христианство, герменевтика Нового Завета, евангельские тексты, платонизм, бессмертие души.

Evgenii Raspopov, Senior Lecturer
PHEI "Academy of Recreational Technologies and Law", Lutsk, Ukraine,
Tetiana Lishchuk-Torchynska, PhD of Philosophical Sciences, Assoc. Prof.
PHEI "Academy of Recreational Technologies and Law", Lutsk, Ukraine,
Yuliia Yemelianova, Doctor of Philosophical Sciences, Prof.
Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL MEANINGS OF THE IDEA OF IMMORTALITY IN EARLY CHRISTIANITY

Immortalism in historical and philosophical manifestation is one of the central categories of philosophical anthropology, the relevance of which persists over the centuries. The study of various aspects of individual human immortality in scientific research goes beyond the classical philosophical paradigms and becomes the object of new scientific schools and areas of research, including cryonics, bioethics, gerontology, etc. Despite this fact, the historical and philosophical retrospection of this problem does not disappear from the range of discovery of new scientific interpretations and approaches to understanding the essence of the problem of immortality.

The main focus of the study is on the ideological heritage of early Christianity. Christianity as a world religion has played a significant role in transformation of the collective and national consciousness of European peoples. The fundamental principles of the formation of immortological guidelines are closely connected with Christianity, in particular, with the idea of the immortality of the soul. Despite the absence of a clear dogma about the immortality of the soul in early Christianity, with was repeatedly emphasized in the works of such researchers as K. Lamont, I. Svetsitskaya [based on a materialistic understanding of being], as well as Z. Kosidovski, M. Kublanov, A. Kuraev [based on the theological approach], the problem of the immortality of the soul in the process of the transformation of Christianity has become the main platform of the doctrine.

Since the appearance of canonical gospel texts, as well as early apologetic works, the concept of the immortality of the soul is presented as an element brought from non-Christian ideas, in particular in the works of Arnobius, Tatian, Theophylact, Origen of Alexandria. The idea of the immortality of the soul has acquired a clear formulation in the depths of classical Greek philosophical thought, in particular, in Plato's numerous dialogues, the work of Aristotle, as well as in the work of the Neoplatonists. Despite the ideological opposition of Christianity to ancient philosophy, the cosmogony of which differed from Christian doctrine, the influence of ancient ideas about the immortality of the soul significantly influenced the foundations of the Christian worldview.

Keywords: immortalism, early Christianity, New Testament hermeneutics, gospel texts. Platonism, immortality of the soul.

3. *Biblia abo Knyhy Sviatoho Pysma Staroho y Novoho Zapovitu* (The Bible or the Scriptures of the Old and New Testaments). Kiev : Ukrainske bibliine tovarystvo, 1993. 1296 s.

4. Vishev I. V. *Problema lichnogo bessmertiya* (the Problem of Personal Immortality) / Novosibirsk : Nauka. Sib. Otdeleniye, 1990. 248 s.

5. Kliment Aleksandriyskiy. *Stromaty* ; per. s primech. N. Korsunskogo, available at : https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty-perevod-n-korsunskogo

6. Kosidovskiy Z. *Bibleyskiye skasaniya*. 2-e izd. Moskva : Politizdat, 1969. 456 s.

7. Kublanov M. M. *Vozniknoveniye khristianstva : epochi, idey, iskaniya*. Moskva : Nauka, 1974. 215 s.

8. Kuraev A. *Ranneye khristianstvo i pereseleniye dush*, available at : https://mir-knig.com/read_263955-1

9. Lamont K. *Ilyuziya bessmertiya*. 2-e izd. Moskva : Politizdat, 1984. 274 s.

10. Origen. *O nachalakh*, available at : <https://www.litmir.me/br/?b=21168>

11. Pavlenko P. *Zmishchennia vitovoho yevanhelskoho virovchennia yak svidchennia adaptatsii do "tsoho svitu"* (na pidstavi transformatsii idey pro zrechennia svitu ta "blazhenstvo bidnykh"). *Istoriia relihii v Ukraini : nauk. shchorichn.* 2018, Vyp. 28, CH. II. S. 316–333.

12. Platon. *Dershava*, pereklad z davnogr. D. Koval. Kiev : Osnovy, 2005. 355 s.

13. Platon. *Fedon ; Pir ; Fedr ; Parmenid* ; per. s drevnegrech. N. A. Ananin i dr. Moskva : Mysl, 1999. 528 s.

14. Svetsitskaya I. S. *Ranneye khristianstvo : stranitsy istorii*. Moskva : Politizdat, 1989. 336 s.

15. Tatiian. *Rech protiv ellinov*, available at : <http://lib.cerkov.ru/2695/1>

16. Feofilakt Bolgarskiy. *Tolkovaniye Novogo Zaveta*, available at : http://www.my-bible.info/biblio/feofil_bolgar/index.html

17. Tsekhmister Ya. V., Korolenko V. V. *Filosofski ta medychni aspekty problemy bezsmertia*. *Ukrainskii naukovomedychnyi molodizhnyi zhurnal*. 2009. № 4. S. 5–11.

Надійшла до редколегії 03.09.21

УДК 1(091)

DOI:10.17721/sophia.2020.18.13

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

Є. В. Нетецька, канд. філол. наук, асист.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
e-mail: netetsky@gmail.com

РАННЯ ГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ ПРО ЖІНКУ: МІЖ АПОЛОГІЄЮ ТА МІЗОГІНІЄЮ

Здійснюється історико-філософська реконструкція та комплексне і систематичне висвітлення розуміння жінки у фрагментах мислителів докласичного періоду античної філософії.

Докласична антична філософія рефлексувала переважно в чотирьох концептуальних аспектах: космологічний, ембріологічний, мізогінічний та апологетичний. Доведено, що фактично кожен із ранніх давньогрецьких мислителів певною мірою торкався осмислення феномену жінки. Висвітлено, що, ґрунтуючись на свідченнях про Акусілая, Піфагора й Емпедокла, феномен жіночого постає одним із формоутворювальних факторів поряд із чоловічим, що імпліцитно говорить про рівність обох статей у космологічному аспекті. Обґрунтовано, що давньогрецька докласична ембріологія, хоча й багато в чому помилялася у своїх поглядах, проте ці "хибні уявлення", що жінка також має сім'я, як і чоловік, свідчили про рівноправність обох статей для появи нової людини у світі. Виявлено, що мізогінічні уявлення ранніх античних мислителів ґрунтувалися на тому, що жінка володіє певними вадами, а тому велика біда, якщо чоловік опиниться під її владою. Таке бачення зумовлювало подекуди у філософів цього періоду негативне ставлення до інституту шлюбу. Розкрито, що апологетичні переконання стосовно жінок ґрунтувалися на тому, що жінка має право на освіту і навчання, а також, що головне бачити у жінці не лише об'єкт жадання та носія краси, але порядну громадянку, яка підкоряється владі й усталеним традиціям.

Ключові слова: рання грецька філософія, досократики, жінка, мізогінія, космологія, ембріологія, гендерні студії.

Коли мова заходить про осмислення жінки в античній філософії, то здебільшого ми зустрічаємо рефлексії та дослідження, присвячені розумінню її у спадщині Арістотеля, Платона, стоїків. Втім, спадщина ранніх грецьких мислителів ніби опиняється в тіні. Хоча в основі рефлексій як класичних, так і елліністичних філософів про жінку, безперечно, є збережені сентенції та фрагменти праць досократиків.

Відповідно, мета статті – здійснити історико-філософську реконструкцію розуміння феномена жінки в ранній грецькій філософії.

Загалом, розглядаючи збережені уривки праць і свідчень про погляди і переконання представників докласичної давньогрецької філософії, безперечно, ми не віднайдемо цілісної концепції розуміння жінки у того чи іншого мислителя. Втім, певні сентенції та роздуми про її природу та значення у світі і соціумі все ж таки простежуються у творчості мислителів цього періоду античної філософії.

Досліджуючи фрагменти філософів докласичного періоду, на наш погляд, концептуальним буде умовно виділити чотири вектори, навколо яких осмислюється феномен жінки:

1. космологічний;
2. ембріологічний;
3. мізогінічний;
4. апологетичний.

Розгляньмо далі кожен з них детальніше.

Перші космогонічні теорії містили як елементи міфології, так і філософії і науки. У контексті досліджуваної проблематики можемо зазначити думку Дамаскія з його праці "Про першоначала": "Акусілай, мені здається, вважає першоначалом Хаос, оскільки він абсолютно непізнаваний, а двома наступними за єдиним – Ереб як чоловіче начало та Ніч як жіноче; останнє начало визначає у нього безмежність, а перше – межу. Від їх сполучення, як він каже, з'яв-

ляються (такі три іпостасі. – В.Т.) Ефір, Ерос і Мудрість" [Damasc. Princ. I, 320]¹.

Схожу думку ми знаходимо про Емпедокла в анонімному "Коментарі до Арата" [LM 22 R 94], а також і у Піфагора. Зокрема, згідно зі свідченнями Іполіта у "Запереченні всіх єресей", ми читаємо таке: "Діодор з Егір-реї² та Арістоксен-музикознавець³ [fr. 13 Wehrli] кажуть, що Піфагор відвідав у Халдеї Зарата (Зороастра. – В.Т.), а той виклав йому вчення, згідно з яким є дві початкові причини речей: батько і мати, батько – світло, мати – пітьма; частини світу – гаряче, сухе, легке, швидке; частини темряви – холодне, вологе, важке, повільне; з них, з жіночого і чоловічого начала, складається весь космос" [Hippol. Refut. I, 2, 12]. Цей фрагмент цікавий ще й тим, що значно вплинув на докласичну античну ембріологію та репродуктивну систему, про які піде мова трохи далі.

Достатньо схожу сентенцію до попередньої ми знаходимо також у Геракліта [DK 22 B 10], завдяки збереженій праці "Про світ" Псевдо-Арістотеля. Зокрема, в ній можемо прочитати таке: "Ймовірно, природа прагне до протилежностей і з них, а не з подібного створює згоду. Так, вона звела чоловіка з жінкою, а не з одностатевою істотою (так само як і жінку) і поєднала первинну згоду з протилежних, а не подібних істот. Створюється враження, що мистецтво робить те ж саме, наслідуючи природу: живопис, змішавши білі і чорні, жовті і червоні фарби, створює зображення, відповідні оригіналам; музика, змішавши одночасно високі та низькі, тривалі і короткі звуки з різних голосів, створює єдину гармонію; граматики, змішавши приголосні і го-

¹ Цитування античних джерел здійснено відповідно до загальноприйнятої міжнародної пагінації.

² Діодор Сицилійський (давньогрец. Διόδωρος Σικελιώτης, лат. Diodorus Siculus; близько 90–30 рр. до н. е.) – давньогрецький історик і міфограф.

³ Арістоксен Тарентський (давньогрец. Ἀριστόξενος ὁ Ταραντίσιος, бл. 370/360 до н. е. – після 300 до н. е.) – давньогрецький філософ і теоретик музики.

лосні літери, створила з них все [словесне] мистецтво" [De caelo 5. 396 b 7–25].

Ніби продовжуючи думку Геракліта, Емпедокл [LM 22 D 60], згідно зі свідченням Сімплікія, зауважує:

"Немов коли живописці написували присвятні дощечки, Люди, добре обізнані в мистецтві завдяки кмітливості, Схопивши руками різнокольорові фарби, І змішавши їх у певній пропорції – одних більше, інших менше, – 5 Роблять з них зображення, схожі на всі речі, І створюють дерева, чоловіків і жінок, Звірів, і птахів, і риб – любителів води, і довговічних богів, які переважають усіх почестями, – Тож нехай не здолає твого розуму обман, ніби Смертні [істоти] – скільки їх явлено очам в незліченній кількості – походять з іншого джерела, але чітко знай, що [єдине джерело] – вони [= елементи], бо слово, почуте тобою, – від бога" [Simpl. in Phys. 160.1–11]

З вищезазначених думок ранніх давньогрецьких мислителів ми бачимо, що, хоча вони належали до двох різних філософських течій (західногрецької та іонійської), утім, жоден з них не дотримувався погляду на жінку як таку, що за природою нижча за чоловіка, чи якогось презирливого ставлення до неї.

Поряд з цим варто відзначити, що у роздумах про створення світу цікавою постає думка Емпедокла [DK 31 B 62], яку цитує Сімплікія у "Коментарі на арістотелівську «Фізику»": "Вислухай тепер, коли виділився [з надр Землі] Вогонь, то проявив [на світло] приховані в ночі молоді пагони багатослізних чоловіків і жінок. Бо слово (μῦθος) моє не б'є мимо цілі і не позбавлене пізнавальності. Спочатку із землі стали вистрибувати щільно поєднані фігури, які містять як частку води, так і частку вогняного запалу. Їх випускав наверх Вогонь, бажаючи досягти подібного. Вони ще не виявляли ні милого складу тіла, Ні мови, ні звичайного у чоловіків члена" [Simpl. In Phys., 381.31–382.3].

Водночас цікавим є те, що Гіпократ, говорячи вже не так таємничо, як Емпедокл, і зазначаючи про пренатальний період, також розповідає про вогонь. Зокрема, у праці "Про дієту" знаходимо: "Стать ембріону, яка сягнула гармонії, волога і приводиться в рух вогнем. А рухома [вогнем], вона запалюється, немов тліюче вугіллячко, і притягує харчування з їжі і повітря, що надходять всередину жінки. І спочатку, поки вона ще пухка, вона абсолютно однакова" [De regim. IX. (1)].

А наступний фрагмент говорить, що природа членів розірвана: одна частина в чоловічому, а інша – в жіночому тілі. І обидва вони йменуються як символ. Тут, очевидно, ми бачимо схожість з міфом Арістофана про андрогінів. Відповідно, можемо припустити гіпотезу, що Платон запозичив основу для даної ідеї у спадщині Емпедокла. Це є цілком виправданим, оскільки засновник Академії був, імовірно, більше прибічником західногрецької ранньої філософської традиції, ніж іонійської [1]. Сам же міф про андрогінів свідчить про думку, в якій наголошувалося на рівності статей між собою, і що поява як чоловічого, так і жіночого роду та покарання пов'язані не з фемінним началом, але є спільними.

Утім, у пізній античності в даній думці Емпедокла вбачали лише біологічне експлікування. Зокрема, в одній з праць Іоанна Філопона знаходимо таку цитату: "Емпедокл (слід викласти його думку цілком) говорив, що "природа членів розірвана: здебільшого,

вона в чоловічому, а частиною – в жіночому". Сенс його слів такий. Під час парування половина серця – дуже маленька і не сприймається почуттями – виходить від чоловіка, а половина – від жінки; точно так само від голови чоловіка [виходить] половина голови і половина – від жінки; так і з усіма частинами [тіла] взагалі: половина кожного з них – від чоловіка, половина – від жінки. Коли вони відійшли і скупчилися в матці, то, якщо матка виявиться теплою, половина серця, яка відійшла від чоловіка, перемагає половину, що відійшла від жінки, і асимілює її. Те ж саме роблять і голова, і статеві органи, й інші члени тіла – і виходить чоловік. Якщо ж, навпаки, матка виявиться холодною, то перемагає жіноча половина, асимілюючи чоловічу, і виходить жінка. Саме тому, каже він, чоловіки і жінки жадають поєднання, бо і в чоловікові є велика частина жіночого начала, і в жінці – чоловічого. Так, половина Емпедоклового серця, як говорив сам мислитель, була від жінки, так само як і половина голови і будь-якого іншого члена. І точно так само всі жіночі члени, як він говорив, наполовину від чоловіка, наполовину від жінки. Отже, Емпедокл стверджує, що якщо частини чоловіка і жінки потрапляють у теплу матку, то перемагають чоловічі частини, і народжуються чоловіки, а якщо в холодну – то жінки" [Philopon. in Phys. 166, 24].

Схожу з Парменідом думку зустрічаємо у засновників античного атомізму. За свідченнями Аеція: "Левкіп бачить причину {створення різних статей} в різниці між статевими органами, внаслідок чого одна тварина має чоловічий орган, інша – матку, тільки це він і говорить. Демокріт же вважає, що органи, спільні для чоловіка і жінки, походять з того, з якої трапляється (частки, чоловічої чи жіночої), а те, що по-різному у чоловіків і жінок – залежно від того, яка частина перемаже" [Aët.V, 7, 5a–6]. Щодо останнього, таку саму думку зустрічаємо також у спадщині Філопона [Philopon. in De gen. animal. IV 1] і Цензоріна [Censor. 6, 5].

Коментуючи вищезазначені фрагменти, доцільно зазначити ґрунтовні міркування С. Лурії: "Як ми бачили з попередніх уривків, та чи інша стать ембріону залежить від результату запеклої боротьби, яку ведуть між собою в утробі матері найдрібніші частинки – подібності органів, що виділилися з боку батька або матері: якщо частки батька перемажуть частки матері, народжується чоловік; якщо навпаки – то жінка. Тим часом, справжній уривок заснований на погляді, за яким сперма, що виділяється з правої частини чоловічого тіла, створює самця, а з лівої – самку (той testiculus, який не повинен брати участь у заплідненні, перев'язують). Це погляд Анаксагора і деяких інших дослідників природи: "οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων...εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν, τὸ δὲ θήλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν" [De gen. animal. IV, 1, p. 763b 31].

Точно так само і в іншому місці того ж твору Арістотеля ця думка протиставлялась переконанням Демокріта й Емпедокла (згідно з думкою останнього, різниця між самцем і самкою зумовлена кількістю теплоти в матці): "ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ πρὸς τοὺς λέγοντας τὸ μὲν ἄρρεν ἀπὸ τῶν δεξιῶν εἶναι, τὸ δὲ θήλυ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν, ὅσπερ καὶ πρὸς Ἐμπεδокλέα καὶ πρὸς Δημόκριτον" [De gen. Animal. IV, 1 p. 765a 3]. Такого ж погляду, як Анаксагор, дотримувався і Гіпократ [Aph. V, 48]: "Зародки чоловічої статі знаходяться на правій стороні, жіночого – на лівій".

Такої ж погляду, згідно з Арістотелем, дотримувався Леофан¹, що прийшов майже до того ж висновку, що і в нашому уривку: *τινές...λέγουσιν ὡς τον δεξιόν ὄρχιν ἀποδομένους ἢ τον ἀριστερόν συμβαίνει τοῖς ὀχευουσιν (=admissarii) ἀρρενοτοκεῖν ἢ θηλυτοκεῖν. οὕτω γὰρ καὶ Λεωφάνης ἐλεγεν* [De gen. Animal. IV, 1, p. 765a 21]. Цей же Леофан протиставляється Левкіпу і Демокріту у Аеція [Aët. V, 7, 5]: *Λεωφάνης, οὐ μέμνηται Αριστοτέλης τὰ μὲν ἐκ τοῦ δεξιῦ διδύμου, τὰ δὲ ἐκ τοῦ ἀριστεροῦ*. Нарешті, перев'язування testiculі ми знаходимо:

- у Гіппократа [De superfet. 31],
- у Плінія: "Aries...dextro teste praeligato feminas gēnērāt, laevo mares" [N. H. VIII, 47, 188],
- у Палладія² (Graeci adserunt, si mares creare velis, sin ist mm tauri in coitu ligandum esse testiculum, si feminas dextrum) [Pallad. IV, 11, 6],
- а також у працях Колумели³ "Про сільське господарство" [Colum. VIII, 3, 12]; "Геопонікі"⁴ [Georon. XVII, 16; XVIII, 37]; "Корпусі грецьких гіпіатріконів"⁵ [Hippiat. I, 5; VII, 3, 12].

Тому, здавалося б, така рекомендація у Демокріта з Абдер неможлива, і ми повинні бачити тут цитату з Бола⁶ або підробку. Однак Арістотель був великим педантом у своїй систематизації. Так, в іншому місці тієї ж книги Стагірит вказує, що між цим поглядом і поглядом Емпедокла, які він протиставляє в попередньому, по суті немає жодного протиріччя: *τὸ μὲν οὖν θερμότητά καὶ ψυχρότητα αἰτίαν οἴεσθαι τοῦ ἀρρενὸς καὶ τοῦ θήλεος καὶ τὴν ἀπόκρισιν ἀπὸ τῶν δεξιῶν γίνεσθαι ἢ τῶν ἀριστερῶν ἔχει τινὰ λόγον. θερμότερα γάρ τὰ δεξιὰ τοῦ σώματος τῶν ἀριστερῶν* [De gen. Animal. IV, 1, pp. 765a 34–765b 2].

Відповідно, ми не можемо бути впевнені також у тому, що між поглядами цього уривка і поглядами Демокріта є дійсно розбіжності. Стаття ембріону залежить від того, чиї частки – батьківські або материнські – переможуть. Але, мабуть, Демокріт вважав, що найсильніші частки знаходяться у правому testiculus батька, найслабкіші – в лівому; тому, перев'язуючи праве яєчко, ми штучно послаблюємо частки батька і збільшуємо шанси

матері на перемогу; перев'язуючи ліве яєчко, ми отримуємо протилежний результат. Отже, достатніх підстав для того, щоб стверджувати фальшивість цього уривка, у нас немає [2, с. 536–537].

Переходячи до розгляду жінки ранніми давньогрецькими мислителями в контексті ембріології, варто відзначити неординарну думку Філолая, про яку свідчить Стобей і Геродор Гераклійський⁷, який говорить, що на Місяці все у п'ятнадцять разів більше, в тому числі чоловіки і жінки, а жінки народжують своїх малюків не так, як на Землі, а відкладаючи яйця [Див.: Stob. II, 30, 1]. Втім, це була лише поодинокі думка, а тому більшість філософів цього періоду приділяли, безперечно, увагу саме земним аспектам природи жінки та дітонародження.

Зокрема, Стагірит у праці "Про частини тварини" пише: "Дехто каже, що водні тварини тепліші, аніж земні, вважаючи, що холод середовища компенсується теплотою їх природи, так само, як вони також стверджують, що безкровні [живі істоти] володіють теплою кров'ю. Так, Парменід і деякі інші стверджують, що жінки тепліші, ніж чоловіки, оскільки, мовляв, місячні відбуваються від теплоти і достатку крові, а Емпедокл вважав навпаки" [De part. animal. В 2. 648 а 25]. Тут буде слушним пригадати також Анаксимандра, який стверджував: "З нагрітої води з землею виникли або риби, або досить схожі на риб тварини; в них склалися люди, причому [людські] діти утримувалися всередині [утробі рибоподібних істот] аж до [досягнення] зрілості: лише тоді ті лопнули, а чоловіки і жінки, вже здатні прогодувати себе, вийшли назовні" [Censor. 4, 7].

Цікавими є міркування Емпедокла і Парменіда про схожість дітей на обох батьків або когось іншого. Так, Емпедокл, згідно з працею Псевдо-Плутарха "Звідки діти бувають схожими не на батьків, а на інших?", вважає, що "образ немовлят обумовлений уявою жінки в момент зачаття. Так, жінки часто захоувалися в статуї і картини і народили дітей, схожих на ці зображення" [Plac. V, 12, 2].

Зі свого боку, римський письменник Цензорін⁸ у праці "Про день народження" говорить, що "Між жінкою та чоловіком, як каже Парменід, відбувається боротьба, і на чікому боці перемога, того вигляд і відтворюється [в дитині]... Парменід вважає, що, коли сім'я дасть права сторона [тіла батька], тоді сини схожі на батька, коли ліва – на матір" [Censor. 6, 5; 6, 8]. На наш погляд, в цьому є певні алюзії на фрагмент Геракліта про те, що батько всьому війна [22 В 32 DK].

Підтвердження цьому свідченню Цензоріна знаходимо у Галенівському "Коментарі на "Епідемії" Гіппократа": "Чоловічі зародки частіше утворюються у правій частині матки, а жіночі – у її іншій частині, в лівій. Цілком природно, що більш тепла стаття утворюється в більш теплій частині матки. Найтеплішим є самець, як це впливає і з величини його, і з кольору шкіри. Загалом, чоловіки темніші за жінок... Про те, що зачаття хлопчика відбувається в правій частині матки, говорили, [крім Гіппократа], також інші найдавніші вчені. Парменід сказав так: "Справа – хлопчик, зліва – дівчатка" [Див.: LM 19 D 27], Емпедокл так само" [Galen, in Hippocr. Epidem. comm. II, 46].

⁷ Геродор Гераклійський (давньогрец.: Ἡρόδορος ὁ Ἡρακλεώτης, V–IV ст. до н. е.) – давньогрецький письменник, був вихідцем з Гераклі Понтійської і написав історію про Геракла близько 400 р. до н. е.

⁸ Цензорін (лат., Censorinus, III ст. н. е.) – давньоримський письменник, філолог, теоретик музики; автор праці "Про день народження" ("De die natali", 238 р.).

¹ Леофан (давньогрец. Λεωφάνης, акме 470–430 рр. до н. е.) – давньогрецький науковець. Згадується у працях Арістотеля, Феофраста, Аеція і Псевдо-Плутарха.

² Рутілій Тавр Еміліан Палладій (лат. Palladius Rutilius Taurus Aemilianus; IV ст. н. е.) – давньоримський науковий письменник, автор праці про сільське господарство в 15 книгах "De re rustica libri XIV".

³ Луцій Юній Модерат Колумела (лат. Lucius Junius Moderatus Columella; 4–70 рр. н. е.) – письменник і агроном часів ранньої Римської імперії, був автором трактату "Про сільське господарство".

⁴ "Геопонікі" (грец. Γεωπονικά) – візантійська сільськогосподарська енциклопедія X ст., ймовірно, що являє собою виписки з незбереженого твору Касіяна Басса Схоластика (VI ст.). Його праця значною мірою була копією витягів з робіт більш ранніх агрономічних письменників (відомих під збірною назвою "геопонікі"), перш за все, "Зборів землеробських занять" Вінданія Анатолія з Беріта і "Георіки" Дідіма з Олександрії.

⁵ "Корпус грецьких гіпіатріконів" (лат. Corpus hippiatricorum Graecorum) – це зібрання праць античних ветеринарів, яке увібрало в себе дослідження науковців з кінця 3 до 6 ст. н. е.

⁶ Мається на увазі Бол із Мендеса (давньогрец. Βώλος; III ст. до н. е.) – давньогрецький філософ, містик-алхімік, предствник неопіфагореїзму. Деякі з творів Болоса про магічні властивості тварин, рослин і дорогоцінного каміння, і які містять, крім того, суто практичні поради, наприклад про землеробство, стали відомі як праці Демокріта. Дотепер ще не з'ясовано, чи була ця фальсифікація навмисною.

Підтверджує це також Цензорін: "Анаксагор і Емпедокл згодні в тому, що якщо сім'я виплється з правого боку, то народжуються чоловіки, а якщо з лівого – то жінки. Наскільки подібні їх думки у цьому питанні, настільки вони різні щодо схожості дітей (з батьками. – В.Т.). Детально обговоривши це питання, Емпедокл висловлює такі погляди. Якщо в сімені обох батьків міститься рівна кількість тепла, народжується хлопчик, схожий на батька, якщо холоду – дівчинка, схожа на матір. Якщо сім'я батька – гаряче, а матері – холодне, народиться хлопчик, рисами обличчя схожий на матір. Якщо ж сім'я матері¹ – гаряче, а насіння батька – холодне, буде дівчинка, схожа на батька" [Censor. 6, 6]. Таке ж свідчення ми бачимо про Анаксагора в Арістотеля [De gen. Animal. IV, 1. 763 b 30].

Підсумовуючи, можемо відзначити, що у контексті космологічних та ембріональних студій ранні античні мислителі, безперечно, говорили про важливе значення жінки, нарівні з чоловіком. І хоча в репродуктивних дослідженнях вони глибоко помилялись порівняно з доведеними сучасними уявленнями, проте їх міркування свідчили про однакову фундаментальну важливість жінки як для появи світу, так і зачаття дитини в утробі. До речі, цікавим у цьому контексті є уривок з "Менексену" Платона, в якому у манері докласичних мислителів зауважується таке: "Не земля наслідує жінку в тому, що вона вагітніє і народжує, але жінка – землю. При цьому земля наша не поскупилася і віддає свій плід іншим" [Menex. 238a-b].

Якщо говорити про мізогінічні переконання, то спершу можна згадати Фалеса Мілетського, про якого свідчить Діоген Лаерцій: "За три речі вдячний я долі: по-перше, що я людина, а не тварина; по-друге, що я чоловік, а не жінка, по-третє, що я елліні, а не варвар" [Diog. Laert. I 33]. На наш погляд, оскільки таку сентенцію ми зустрічаємо лише у цього античного автора, а також оскільки Фалес мав серед своїх послідовників жінок – Клеобуліву і Полігноту, то можемо зробити висновок, що це, ймовірно, художня авторська вставка Діогена.

Втім, найбільш послідовним мізогіністом у цей період античної цивілізації, очевидно, був Демокріт. Зокрема, завдяки Стобею, Антонію Меліссі² і "збірнику Демократа"³, збереглися такі думки одного із засновників атомізму:

• Нехай жінка не міркує: це – жакливо (γυνή μὴ ἀσκέτω λόγον δεῖνόν γάρ.) [Democrat. 77].

¹ В добу античності вважалося, що сім'я має як чоловік, так і жінку [Див.: Plac. V, 5, 3].

² Антоній Мелісса (давньогрец. Αντώνιος Μέλισσα; кінець XI–XII ст.) – грецький християнський монах, духовний письменник, автор праць "Меліса" ("Бджола") і "Добронрав" (грец. "Χρηστοήθεια").

³ Поряд з "Антологією" Іоанна Стобея, іншим джерелом етики Демокріта є колекція 86 фрагментів під назвою "Золоті вислови Демократа-філософа", вперше опублікована в XVII ст. Л. Голстенієм, а потім на початку XIX ст. перевидана Ореллі (див. 10, 338). Ця праця має походження, як припускають, з каталогу висловів олександрійського філолога і вченого елліністичного часу Каллімаха. Деякі вислови арабською мовою, знайдені вченими, теж передані під ім'ям "Демократ". Чи достовірні вислови таємничого Демократа, ім'я якого є, на загальну думку, зіпсованою пізньоантичною формою імені "Демокріт"? Їх достовірність не раз піддавалася сумніву, однак багато висловів другої колекції підтверджують першу, а частина підтверджується відомими і достовірними висловлюваннями Демокріта. Тому більшість вчених вважають, що обидві збірки можна, в принципі, вважати джерелами відомостей про етику Демокріта. Але водночас кожен фрагмент окремо підлягає перевірці. Така перевірка проводилася у багатьох роботах, результати її іноді були дуже відмінні один від одного.

• Найжахливіше приниження для чоловіка – бути під владою жінки. (υπό γυναικός ἀρχεσθαι ὕβρις εἴη ἀνδρὶ ἀ ἐσχάτη.) [Democrat. 78].

• Демокріт: Жінка набагато вправніша у лихослів'ї, ніж чоловік (Δημοκρίτου, γυνή πολλά ἀνδρὸς ὀξύτερη πρὸς κακοφραδμοσύνην) [Stob. IV, 22, 199].

• Демокріт: мужній не той, хто сильніший лише за своїх ворогів, але й той, хто сильніший також за свої пристрасті. Адже є люди, які керують містами і водночас по-рабськи підкоряються жінкам (Δημοκρίτου, ἀνδρείος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων. ἐνιοὶ δὲ πολίῳνα μὲν δεσπτόζουσι, γυναιξὶ δὲ δουλεύουσιν.) [Stob. III, 7, 25].

• Антоній Мелісса: "Хтось сказав Демокріту: "Чому ти, будучи високого зросту, одружився на маленькій жінці?" А той відповів: "Я вибрав найменше з лих" (Δημοκρίτῳ εἶπε τις Δια τί, μέγας ὢν, μικράν εἴηρας γυναικα; κάκεῖνος εἶπε Του κάκου ἐκλογὴν ποιοῦμενος τό ἐλάχιστον ἐξελεξάμην) [PG. 136, p. 1092 A].

Як бачимо, Демокріт досить категорично висловлювався про жінок. Він акцентує увагу читачів, що жінка не здатна адекватно мислити, як чоловік, а тому, у випадку вивищення її над чоловіком, це неминуче призводить до біди. На думку античного атоміста, жінка, переважно, приносить біди та печалі, аніж благо і добро, тому потрібно бути з нею дуже обережним.

У цьому контексті особливо красномовним постає сюжет, пов'язаний із самоосліпленням Демокріта. Зокрема, Тертуліан у "46-й апології" зауважує: "Демокріт осліпив себе, оскільки не зміг дивитися на жінок без хіті і страждав, якщо не міг ними заволодіти, тому цією зміною своєї природи він засвідчив свою нестриманість" (Demokritum excaecando semetipsum, quod mulieres sine concupiscentia aspicere non posset et doleret, si non esset potitus, incontinentiam emendatione proficitur.) [Tert. Apolog. 46].

На думку С. Лурії, це, ймовірно, пізня художня вигадка, бо вона кардинально відрізняється від більш ранніх свідчень Цицерона [De fin. V, 29, 87] і Плутарха [De curios. 12, p. 521 D], які взагалі дуже скептично до неї ставились. Як зауважує. Е. Целлер, загалом, ключовою основою для виникнення легенди про самоосліплення послужили зауваження Демокріта про недостовірність наших почуттів; він використовує також безсумнівно кальковані з технічних термінів грецької філософії вислови Цицерона про Емпедокла [36, с. 234].

У цьому контексті буде слушним згадати таке поняття Демокріта, як σχοτήρ γυνῆ; оскільки знання, що отримується через почуття, – сліпе (σκοτήρ), а знання, що отримується безпосередньо розумом без допомоги почуттів, – законне (γνησίη), то мудрець, виловивши собі очі, стане бачити краще, а не гірше. Ось такий висновок з цієї термінології [3, с. 68]. Тому, дійсно, можемо підсумувати, що у житті він не настільки відрозливо ставився до жінок, як у даному свідченні.

Також варто відзначити, що зневажливе ставлення до жінки, очевидно, призвело також до критичного ставлення до шлюбу, яке ми зустрічаємо у псевдоепіграфічних листах Гіппократа, в яких йде мова також про Демокріта. Нижче наведемо уривки з даних листів:

[Hippocr.] Epist. 10: "ἐκλαθόμενος γὰρ ἀπάντων καὶ ἑαυτοῦ πρότερον· ἐγρηγορώς καὶ νύκτα καὶ ἡμέρη γ, γελῶν ἕκαστα, μικρά καὶ μεγάλα μηδὲν οἰόμενος εἶναι, τὸν βίον ὅλον διατελεῖ, γαμῇ τις, ὃ δὲ ἐμπορεύεται, ὃ δὲ δημηγορεῖ, ἄλλος ἀρχει, πρεσβεύει, χειροτονεῖται, ἀποχειροτονεῖται, νοσεῖ, πιπρώσεται, τέθνηκεν, ὃ δὲ γέλοι πάντα, τοὺς μὲν κατηφεῖς καὶ σκυθρωπούς, τοὺς δὲ χαίροντας ὄρων".	Псевдо-Гиппократ. Лист 10: "(Людина. – В.Т.), забувши про все і, передусім, про саму себе, не спить вночі і вдень, сміючись над усім, не вважаючи ніщо вартим: ні велике, ні мале. Власне так проводить вона все життя. Ось одна людина одружується, інша торгує, одна виступає на народних зборах, інша займає посаду або бере участь у посольстві, одну обирають, другу зміщують з посади, третя хворіє, ще інша поранена або померла. Він (Демокрит. – В.Т.) же сміється над усім цим, спостерігаючи, що одні засмучуються і супляться, інші – радіють".
[Hippocr.] Epist. 17: "...ὅσος γέλως, ἐπιμόχθου καὶ κρυφίης γῆς ἐρώσι, τὴν φανερὴν υβρίζοντες, κύνας ὠνευνται, οἱ δ' ἵππους, οἱ δὲ χῶρην πολλὴν περιορίζοντες ἰδίην ἐπιγράφουσιν, καὶ πολλὰς ἐθελοντές δεσπόζειν, οὐδὲ αὐτέων δύνανται γαμῆν σπεύδουσιν, ας μετ' ὀλίγον ἐκβάλλουσιν, ἐρώσιν, εἴτα μισέουσιν, μετ' ἐπιθυμίας γεννώσιν, εἴτ' ἐκβάλλουσιν τελείους, τις ἢ κενὴ σπουδὴ καὶ ἀλόγιστος, μηδὲν μανίης διαφέρουσα κτλ..."	Псевдо-Гиппократ. Лист 17: "...Який сміх! Прагнуть отримати землю, яка через прихованість потребує великої праці, нехтуючи ту, яка лежить відкрито. Купують одні собак, інші – коней. Ще інші, окресливши велику ділянку землі, записують її своєю власністю і, бажаючи панувати над великими землями, не в змозі панувати навіть над самими собою. Поспішають одружуватися, щоб незабаром потім розлучитися, закохуються, а потім ненавидять, радіють народженню дітей, а потім, коли вони виростають, викидають їх. Що за порожні і безглузді клопоти, які нічим не відрізняються від божевільня!..."

Окрім свідчень Демокріта і Фалеса, можемо зазначити такі ще сентенції ранніх давньогрецьких мислителів мізогінічного характеру:

1. Послідовник піфагорійської традиції, Ікк з Таренту¹ задля перемоги на Олімпійських ігор повністю утримувався від сексуальних стосунків [Leg. VIII, 839—840].

2. Інший послідовник піфагорійської школи, Кліній² на питання, який найбільш зручний спосіб для сексуального єднання з жінкою, відповів: "Коли ти з розуму зійдеш" [Qu. conv. 654 B].

3. Зенон Елейський, розмірковуючи про біль, говорив, що його відчувають лише слабкі – жінки, діти і чоловіки з жіночим характером [Adv. Colot. 32. 1126 D].

4. Згідно з Псевдо-Плутархом, "Емпедокл закликає своїх учнів утримуватися від [куштування] всього живо-го: за його словами, тіла тварин, які вживаються в їжу, є оселями покараних душ. Слухачів, які дотримуються його вчення, Емпедокл вчить утримуватися від спілкування з жінкою, щоб вони не сприяли і не брали участі в справах, що творяться Ненавистю, яка постійно руйнує і розриває творіння Любові" [Plac. V, 12, 2].

5. Згідно зі свідченням праці Вінсента де Бове "Моральне дзеркало": "У висловах філософів читаємо: коли хтось у присутності Піфагора сказав, що охочіше проводив би час в оточенні жінок, ніж у суспільстві філософів, Піфагор відповів: "І свиня охочіше [проводить час] в багнюці, ніж у чистій воді!" [Vinc. III, 9, 3].

Безперечно, деякі вищезазначені сентенції і свідчення можуть викликати сумнів у їх достовірності, втім, варто підкреслити, що в докласичній давньогрецькій філософії побутували також оптимістичні, апологетичні погляди на роль та значення жінок. Особливо у цьому плані слід виокремити піфагорійську школу. Адже, як відомо, саме в ній, як у жодній іншій античній філософській школі, значну увагу приділяли участі жінок у її функціонуванні та діяльності. На підтвердження цьому існує багато давніх свідчень про те, що Піфагор окремо читав свої промови і для жінок, і вже навіть у III ст. до н. е. Філохор [FGH B328, Fr. 91] написав спеціальну працю, присвячену піфагорійським філософіям.

Жінки робили у піфагорійському союзі все те, що й чоловіки, хоча переважно вони все ж таки перебували окремо від них. Адже можна згадати свідчення Тімея, який повідомляє, що дочка Піфагора в дівочтві була керівницею [хору] Кротонських дівчат, а коли вже була заміжною, то – жінок [FGH 566 F 131].

Водночас можемо відзначити ще такі сентенції докласичних мислителів:

1. Один із семи мудреців, Клеобул, наголошував, що дочок треба видавати заміж дівчатами за віком, але жінками за розумом; це означає, що виховання необхідне також і дівчатам [Diog. Laert. I 91].

2. Ксенофан Елейський: жінка не настільки обмежена розумом, щоб обрати між гіршим і кращим перше [Aetern. VIII 41].

3. Згідно з Демокритом, найкраща краса жінки – мовчання, гідне похвали, і простота в одязі (Δημοκρίτου, κόσμος ὀλιγομυθίη γυναικὶ καλὸν δὲ καὶ κόσμου λιτότης) [Stob. IV, 23, 38].

4. Софіст Горгій вважав, що не краса жінки, передусім, а її добра слава має бути відома всьому народу [Mul.virt. 242E].

5. Геракліт у своєму листі до Гермодора засуджує різні беззаконні справи у суспільстві, зокрема ті, які скеровані проти жінок: "Ви дивуєтесь тому, що я більше не сміюся, а я дивуюся – сміється він – тому, що вони радіють своїм беззаконням, натомість їм слід сумувати про свою несправедливість. Дайте мені мирний перепочинок для сміху, перестаньте крокувати в суди, звернувши у зброю власні язика, після того як викрали гроші, розбестили жінок, отруїли друзів, вчинили святотатство, стали повіями, були викриті в порушенні клятви, побили когось дуже сильно, здійснили всілякі злочини. Дивлячись на ці вчинки людей, я буду сміятися? Дивлячись на ці вчинки людей, я буду сміятися? Або дивлячись на тих, які піклуються про одяг, бороду і зачіски для обману, або на жінку, яка отрутами вбила свою дитину, або на юнаків, чий спадок вже був витрачений, або на громадянина, у якого відняли законну дружину, або на дівчинку, зґвалтовану і позбавлену дівочтва під час всеношних свят, або на гетеру – ще не жінку, але яка вже володіє жіночим досвідом?" [Epistologr. Gr. VII 4–5].

Як бачимо, питання жінки і її роль у суспільстві було гострим. Чи мала права на освіту, навчання, як мала одягатись, наскільки сильно вона відрізнялася від чоловіка, і що головне для неї має бути, і як соціум має дивитися на неї? Це хвилювало, відповідно, також і ранніх давньогрецьких мислителів, які намагалися довести, що жінка має фактично такі ж права, як і чо-

¹ Ікк з Таренту (давньогрец. Ἰκκος, V ст. до н. е.) – давньогрецький атлет, олімпіонік, розробив власну методику підготовки до спортивних змагань, яка ґрунтувалася на піфагорійських традиціях.

² Кліній з Тарента (давньогрец. Κλεινίης; IV ст. до н. е.) – представник піфагорійської традиції, сучасник Філолая, ймовірно автор більш пізнього твору "Про святість і благочестя".

ловик, і що амбівалентність людського роду говорить саме про рівність обох статей, а не про розуміння їх у координатах вище/нижче.

Особливо в цьому питанні постають міркування в естетичному контексті, які відображені в анонімному софістичному творі "Подвійні міркування".

Так, ми можемо прочитати в них таке [LM 41.2.]:

"(1) λέγονται δὲ καὶ περὶ τῶ καλῷ καὶ αἰσχυρῷ δισσοὶ λόγοι. τοὶ μὲν γὰρ φαντὶ ἄλλο μὲν ἤμεν τὸ καλόν, ἄλλο δὲ τὸ αἰσχρόν, διαφέρων ὥσπερ καὶ τῶνυμα οὕτω καὶ τὸ σῶμα· τοὶ δὲ τῷτὸ καλὸν καὶ αἰσχρόν. (2) κάγω πειρασεῦμαι τόνδε τὸν τρόπον ἐξαγεύμενος. αὐτίκα γὰρ παιδί ωραῖω ἔραστῃ μὲν χρηστῷ χαρίζεσθαι καλόν, μὴ ἔραστῃ δὲ καλῷ αἰσχρόν. (3) καὶ τὰς γυναῖκας λοῦσθαι ἐνδοὶ καλόν, ἐν παλαιστῇ δὲ αἰσχρόν, ἀλλὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐν παλαιστῇ καὶ ἐν γυμνασίῳ καλόν. (4) καὶ συνίμεν τῷ ἀνδρὶ ἐν ἀσυχίᾳ μὲν καλόν, ὅπου τοίχοις κρυφθῆσεται, ἔξω δὲ αἰσχρόν, ὅπου τις ὄψεται. (5) καὶ τῷ μὲν αὐτὰς συνίμεν ἀνδρὶ καλόν, ἀλλοτρίῳ δὲ αἰσχιστόν. καὶ τῷ γε ἀνδρὶ τῇ μὲν ἑαυτῷ γυναικὶ συνίμεν καλόν, ἀλλοτρίᾳ δὲ αἰσχρόν. (15) τοὶ δὲ Πέρσαι κοσμεῖσθαι τε ὥσπερ τὰς γυναῖκας καὶ τὼς ἀνδρας καλὸν νομίζοντι, καὶ τῇ θυγατρὶ καὶ τῇ μητρὶ καὶ τῇ ἀδελφῇ συνίμεν, τοὶ δὲ Ἕλληνας καὶ αἰσχυρὰ καὶ παράνομα. (16) Λυδοῖς τοῖνυν τὰς κόρας πορνευθεῖσας καὶ ἀργύριον ἐνεργάσασθαι καὶ οὕτω γάμιασθαι καλὸν δοκεῖ ἡμεῖς, ἐν δὲ τοῖς Ἕλλησιν οὐδεὶς καὶ θέλοι γάμει. (17) Αἰγύπτιοι τε οὐ ταῦτα νομίζοντι καλὰ τοῖς ἄλλοις· τῇδε μὲν γὰρ γυναῖκας ὑφαίνειν καὶ ἐργάζεσθαι καλόν, ἀλλὰ τῇδε τὼς ἀνδρας, τὰς δὲ γυναῖκας πράσσειν ἄτερ τῇδε τοῖς ἀνδρες. τὸν παλὸν δεύειν ταῖς χερσὶ, τὸν δὲ σῖτον τοῖς ποσὶ, τήνοις καλόν, ἀλλ' ἅμιν τὸ ἐναντίον... (18) οἶμαι δ', αἱ τις τὰ αἰσχυρὰ ἐς ἐν κελεύει συνενεῖναι πάντας ἀνθρώπων ἃ ἕκαστοι νομίζοντι, καὶ πάλιν ἐξ ἀθρόων τούτων τὰ καλὰ λαβὲν ἃ ἕκαστοι ἀγνῆται, οὐδὲν καὶ λαβεῖν, ἀλλὰ πάντας πάντα διαλαβέν. οὐ γὰρ πάντες ταῦτα νομίζοντι... (23) καὶ τότε μὲν περὶ ἀπάντων εἰρήσθω μοι· τρέφομαι δὲ ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ὃν λέγοντι. (24) αἱ γὰρ τὰν γυναῖκα καλὸν ἐστὶ κοσμεῖσθαι, τὰν γυναῖκα αἰσχρόν 5 κοσμεῖσθαι, αἴπερ τῷτὸν αἰσχρόν καὶ καλόν· καὶ ἄλλα κατὰ τῷτὸν"

"(1) Два (протилежні) погляди висловлюються також про прекрасне і ганебне. Одні стверджують, що прекрасне є щось (зовсім) інше, ніж ганебне, і що воно відрізняється від нього як за назвою, так і на ділі. Інші ж (стверджують), що прекрасне і ганебне – одне й те саме. (2) І я спробую розслідувати (це) питання, розвиваючи нижчезазначений погляд. Справді, взяти хоча б такий приклад: хлопчикові пристойно догоджати своєму дорослому коханцеві, а не коханцеві – непристойно. (3) Для жінки митися вдома пристойно, а в палестрі – непристойно, а для чоловіків митися пристойно і в палестрі, і в гімназії. (4) Займатися тілесним поєднанням жінці з чоловіком пристойно в таємному місці, де (ця дія) буде прихована стінами (від погляду інших). Проте робити це на відкритому місці, де хто-небудь може побачити, непристойно. (5) І жінці займатися цим зі своїм власним чоловіком прекрасно (справедливо), з чужим – ганебно. Так само і чоловікові займатися зляганням зі своєю власною дружиною прекрасно (справедливо), а з чужою – ганебно. Вбиратися, намазувати білилами і одягати золоті прикраси для чоловіків ганебно, а для жінки – пристойно... (15) Перси вважають пристойним, щоб чоловіки прикрашали себе, як і жінки, і (так само у них вважається пристойним) жити разом із власною дочкою, матір'ю або сестрою; натомість елліни вважають це ганебним і протизаконним. (16) У лідійців вважається пристойним, щоб дівчата продавали себе і, заробивши таким шляхом гроші, виходили заміж. У Греції ж ніхто не захотів би одружитися з такою дівчиною. (17) І єгиптяни вважають пристойним не те ж саме, що інші народи. Справді, в інших народів вважається пристойним для жінок вишивати і обробляти шерсть, а десь в іншому місці (це роблять) чоловіки, жінки ж займаються тим, що в інших країнах роблять чоловіки... (23) І це повинно бути застосоване до всього. Я тепер перейду до розгляду доказів, які наводяться ними. (24) Адже якщо прекрасно, щоб жінка вбиралася, то також і ганебно, щоб жінка вбиралася, оскільки ганебно і прекрасне – одне і те ж. І (все) інше так само".

Отже, підсумовуючи загальний огляд міркувань представників ранньої давньогрецької філософії, можемо зробити такі висновки:

1. Докласична антична філософія рефлексувала переважно в чотирьох концептуальних аспектах: космологічний, ембріологічний, мізогінічний та апологетичний. Фактично, кожен із ранніх давньогрецьких мислителів певною мірою торкався осмислення феномену жінки.

2. Космологічно, ґрунтуючись на свідченнях про Акусула, Піфагора й Емпедокла, феномен жіночого постає одним із формоутворювальних факторів поряд з чоловіком, що імпліцитно говорить про рівність обох статей в онтологічному аспекті.

3. Докласична давньогрецька ембріологія, хоча й багато в чому помилялася у своїх поглядах, проте ці "хибні уявлення", що жінка також має сім'я, як і чоловік, свідчили про рівноправність обох статей для появи нової людини у світі.

4. Мізогінічні уявлення ранніх античних мислителів ґрунтувалися на тому, що жінка володіє певними вадами, а тому велика біда, якщо чоловік опиниться під її владою. Такі бачення зумовлювали подекуди у філософів цього періоду негативне ставлення до інституту шлюбу.

5. Апологетичні переконання стосовно жінок ґрунтувалися на тому, що жінка має право на освіту, навчання, а також, що головне бачити у жінці не лише об'єкт жадання та носія краси, але порядну громадянку, яка підкоряється владі й усталеним традиціям.

Список використаних джерел

1. Лебедев А.В. Избавляясь от "досократиков". Эллинист Андрей Лебедев – о том, почему пора переписать историю греческой мысли. URL: https://www.academia.edu/43797604/Избавляясь_от_досократиков_

эллинист Андрей Лебедев о том, почему историю греческой мысли пора переписать

2. Лурье С.Я. Комментарии и исследования // С. Я. Лурье. Демокрит. Ленинград : Наука, 1970. С. 385–622.

3. Alfieri V. E. Gli Atomisti. Frammenti e testimonianze. Traduzione e note. Bari : Laterza, 1936. 245 p.

4. Antonius Melissa. Loci communes, Patrologiae graeca: 161 t. / Ed. J.-P. Migne. T. 136. Paris, 1865. P. 765–1244.

5. Aristotle. Parts of Animals, Aristotle. Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals. Translated by A. L. Peck, E. S. Forster. Loeb Classical Library 323. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1937. P. 4–435.

6. Aristotle. De caelo, Aristotle. On the Heavens. Translated by W. K. Guthrie. Loeb Classical Library 338. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1939. P. 2–370.

7. Aristotle. Generation of Animals, Aristotle. Generation of Animals. Translated by A. L. Peck. Loeb Classical Library 366. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1942. P. 2–562.

8. Censorini. De die natali liber, Ed. Fridericus Hultsch. Leipzig : Teubner, 1867. 98 p.

9. Cicero M.T. De finibus bonorum et malorum. London : William Heinemann; New York : GP Putnam's sons, 1931. 512 p.

10. Columella Lucius Iunius Moderatus. De re rustica, Les agronomes latins: Caton, Varron, Columelle, Palladius. Paris J.J. Dubochet, 1844. P. 165–518.

11. Corpus hippiatricorum Graecorum. Ed. Eugen Oder, Carl Hoppe In aedibus B.G. Teubneri, 1971. 821 p.

12. Damascii. Quaestiones de primis principiis, Ed. J. Koppa, 1826. 475 p.

13. Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers, Volume I: Books 1–5. Translated by R. D. Hicks. Loeb Classical Library 184. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1925. 592 p.

14. Epistolographi Graeci. Recensuit, recognovit, adnotatione critica et indicibus instruxit R. Hercher. Paris : Didot, 1873. 844 p.

15. Galen. In Hippocratis librum de humoribus commentarii tres: ejusdem reliquum sexti commentarii in sextum de vulgaribus morbis: itemque septimum, et octavum / nuper in lucem editi ac latinitate donati: Jo. Baptista Rasario interprete, Venetiis : Apud Vincentium Valgrisiun, 1562. 549 p.

16. Geoponica. Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae. Leipzig : Teubner, 1895. 641 p.

17. Hippocrates. Aphorisms, Hippocrates, Heracleitus. Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 150. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 223-296.
18. Hippocrates. De superfetation, Hippocrates. Coan Prenotions. Anatomical and Minor Clinical Writings. Edited and translated by Paul Potter. Loeb Classical Library 509. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. P. 313-354.
19. Hippocrates. Regimen I-III. Hippocrates, Heracleitus. Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 150. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 223-420.
20. Palladius Rutilius Taurus Aemilianus. Opus agriculturae. Ed. J.C. Schmitt, Leipzig: Teubner, 1898. 230 p.
21. Philo. De Aeternitate Mundi, Philo. Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence. Translated by F. H. Colson. Loeb Classical Library 363. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941. P. 184-294.
22. Philoponi Ioannis. In libros De generatione animalium commentaria: ed. Michael Hayduck, Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1903. 279 p.
23. Philoponi, Joannis. In Aristotelis physicorum, libros tres priores, commentaria. (Commentaria in Aristotelem Graeca), Berolini, typ. et impensis G. Reimeri, 1882. 532 p.
24. Plato. Leges, Plato. Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxonienensis). – (Oxford Classical Texts). T. 5: Tetralogias IX. Definitiones et spvria continens, part. 1. 1976. P. 30-304.
25. Plato. Menexen, Plato. Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxonienensis). – (Oxford Classical Texts). T. 3: Tetralogias V-VII continens, 1976. P. 501-521.
26. Plutarch. Quaestiones conviviales, Plutarch. Moralia, Volume VIII: Table-Talk, Books 1-6. Translated by P. A. Clement, H. B. Hoffleit. Loeb Classical Library 424. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969. P. 1-517.
27. Plutarch. Mulierum virtutes, Plutarch. Moralia, Volume III: Sayings of Kings and Commanders. Sayings of Romans. Sayings of Spartans. The Ancient Customs of the Spartans. Sayings of Spartan Women. Bravery of Women. Translated by Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 245. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 471-581.
28. Plutarch. De curiositate, Plutarch. 2 Translated by W. C. Helmbold. Loeb Classical Library 337. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939. P. 469-518.
29. Plutarch Προς Κωλύτην, Plutarch. Moralia, Volume XIV: That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is "Live Unknown" a Wise Precept? On Music. Translated by Benedict Einarson, Phillip H. De Lacy. Loeb Classical Library 428. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. P. 190-318.
30. Plutarchus. Placita philosophorum, Plutarchi Moralia. Vol. V. F. 2. Pars 1: Edidit J. Mau. Leipzig, 1971. P. 50-153.
31. Simplicii. In Aristotelis Physicorum, libros quattuor priores commentaria, Ed. H. Diels. Berolini Typ. et impensis G. Reimeri, 1882. 646 p.
32. Stobaiou Iōannou. (). Anthologion: Ioannis Stobæi Florilegium. In bibliopolio Kuehniano.V. I, 1823. 484 p.
33. Stobaiou Iōannou. Anthologion: Ioannis Stobæi Florilegium. In bibliopolio Kuehniano.V. IV, 1824. 459 p.
34. Tertullian Minucius Felix. Apology, Tertullian. De Spectaculis. Minucius Felix: Octavius. Translated by T. R. Glover, Gerald H. Rendall. Loeb Classical Library 250. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 2-229.
35. Vincent de Beauvais. Speculum morale, Venetiis: Hermannus Liechtenstein, 1493. 540 p.
36. Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig, O.R. Reisland, 1922. 367 s.

References

- 1 Lebedev A.V. Izvavlyayas' ot "dosokratikov" / Ellinist Andrej Lebedev – o tom, pochemu pora perepisat' istoriyu grecheskoj mysli. available at: https://www.academia.edu/43797604/Izvavlyayas'_ot_dosokratikov_ellinist_Andrej_Lebedev_o_tom_pochemu_istoriyu_grecheskoj_mysli_pora_perepisat
- 2 Luriye S.Y. Kommentarii i issledovaniya // S.Y. Luriye. Demokrit. Leningrad: Nauka, 1970. P. 385-622.
- 3 Alfieri V. E. Gli Atomisti. Frammenti e testimonianze. Traduzione e note. Bari: Laterza, 1936. 245 p.
- 4 Antonius Melissa. Loc communes, Patrologiae graeca: 161 t. / Ed. J.-P. Migne. T. 136. Paris, 1865. P. 765-1244.
- 5 Aristotle. Parts of Animals, Aristotle. Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals. Translated by A. L. Peck, E. S. Forster. Loeb Classical Library 323. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937. P. 4-435.
- 6 Aristotle. De caelo, Aristotle. On the Heavens. Translated by W. K. C. Guthrie. Loeb Classical Library 338. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939. P. 2-370.
- 7 Aristotle. Generation of Animals, Aristotle. Generation of Animals. Translated by A. L. Peck. Loeb Classical Library 366. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942. P. 2-562.
- 8 Censorini. De die natali liber, Ed. Fridericus Hultsch. Leipzig: Teubner, 1867. 98 p.

- 9 Cicero M.T. De finibus bonorum et malorum. London: William Heinemann; New York: GP Putnam's sons, 1931. 512 p.
- 10 Columella Lucius Iunius Moderatus. De re rustica, Les agronomes latins: Caton, Varron, Columelle, Palladius. Paris J.J. Dubochet, 1844. P. 165-518.
- 11 Corpus hippiatricorum Graecorum. Ed. Eugen Oder, Carl Hoppe In aedibus B.G. Teubneri, 1971. 821 p.
- 12 Damascii. Quaestiones de primis principiis, Ed. J.Koppa, 1826. 475 p.
- 13 Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers, Volume I: Books 1-5. Translated by R. D. Hicks. Loeb Classical Library 184. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. 592 p.
- 14 Epistolographi Graeci. Recensuit, recognovit, adnotatione critica et indicibus instruxit R. Hercher. Paris: Didot, 1873. 844 p.
- 15 Galen. In Hippocratis librum de humoribus commentarii tres: ejusdem reliquum sexti commentarii in sextum de vulgaribus morbis: itemque septimus, et octavus / nuper in lucem editi ac latinitate donati: Jo. Baptista Rasario interprete, Venetiis: Apud Vincentium Valgrisiu, 1562. 549 p.
- 16 Geoponica. Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae. Leipzig: Teubner, 1895. 641 p.
- 17 Hippocrates. Aphorisms, Hippocrates, Heracleitus. Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 150. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 223-296.
- 18 Hippocrates. De superfetation, Hippocrates. Coan Prenotions. Anatomical and Minor Clinical Writings. Edited and translated by Paul Potter. Loeb Classical Library 509. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. P. 313-354.
- 19 Hippocrates. Regimen I-III. Hippocrates, Heracleitus. Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 150. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 223-296.
- 20 Palladius Rutilius Taurus Aemilianus. Opus agriculturae. Ed. J.C. Schmitt, Leipzig: Teubner, 1898. 230 p.
- 21 Philo. De Aeternitate Mundi, Philo. Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence. Translated by F. H. Colson. Loeb Classical Library 363. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941. P. 184-294.
- 22 Philoponi Ioannis. In libros De generatione animalium commentaria: ed. Michael Hayduck, Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1903. 279 p.
- 23 Philoponi, Joannis. In Aristotelis physicorum, libros tres priores, commentaria. (Commentaria in Aristotelem Graeca), Berolini, typ. et impensis G. Reimeri, 1882. 532 p.
- 24 Plato. Leges, Plato. Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxonienensis). – (Oxford Classical Texts). T. 5: Tetralogias IX. Definitiones et spvria continens, part.1. 1976. P. 30-304.
- 25 Plato. Menexen, Plato. Platonis Opera: In 5 t. Plato; Recogn. brevique adnotatione critica in struxit: Ioannes Burnet. Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press. – (Scriptorum Classicorum Bibl.Oxonienensis). – (Oxford Classical Texts). T. 3: Tetralogias V-VII continens, 1976. P. 501-521.
- 26 Plutarch. Quaestiones conviviales, Plutarch. Moralia, Volume VIII: Table-Talk, Books 1-6. Translated by P. A. Clement, H. B. Hoffleit. Loeb Classical Library 424. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969. P. 1-517.
- 27 Plutarch. Mulierum virtutes, Plutarch. Moralia, Volume III: Sayings of Kings and Commanders. Sayings of Romans. Sayings of Spartans. The Ancient Customs of the Spartans. Sayings of Spartan Women. Bravery of Women. Translated by Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 245. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 471-581.
- 28 Plutarch. De curiositate, Plutarch. 2 Translated by W. C. Helmbold. Loeb Classical Library 337. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939. P. 469-518.
- 29 Plutarch Προς Κωλύτην, Plutarch. Moralia, Volume XIV: That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is "Live Unknown" a Wise Precept? On Music. Translated by Benedict Einarson, Phillip H. De Lacy. Loeb Classical Library 428. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. P. 190-318.
- 30 Plutarchus. Placita philosophorum, Plutarchi Moralia. Vol. V. F. 2. Pars 1: Edidit J. Mau. Leipzig, 1971. P. 50-153.
- 31 Simplicii. In Aristotelis Physicorum, libros quattuor priores commentaria, Ed. H. Diels. Berolini Typ. et impensis G. Reimeri, 1882. 646 p.
- 32 Stobaiou Iōannou. Anthologion: Ioannis Stobæi Florilegium. In bibliopolio Kuehniano.V.I, 1823. 484 p.
- 33 Stobaiou Iōannou. Anthologion: Ioannis Stobæi Florilegium. In bibliopolio Kuehniano.V.IV, 1824. 459 p.
- 34 Tertullian Minucius Felix. Apology, Tertullian. De Spectaculis. Minucius Felix: Octavius. Translated by T. R. Glover, Gerald H. Rendall. Loeb Classical Library 250. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. P. 2-229.
- 35 Vincent de Beauvais. Speculum morale, Venetiis: Hermannus Liechtenstein, 1493. 540 p.x1
- 36 Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig, O.R. Reisland, 1922. 367 s.

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

РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ О ЖЕНЩИНЕ: МЕЖДУ АПОЛОГИЕЙ И МИЗОГИНИЕЙ

Осуществляется историко-философская реконструкция и комплексное и систематическое освещение понимания женщины в фрагментах мыслителей доклассического периода античной философии.

Доклассическая античная философия рефлексировала преимущественно в четырех концептуальных аспектах: космологический, эмбриологический, мизогинический и апологетический. Доказано, что фактически каждый из ранних древнегреческих мыслителей в определенной степени касался осмысления феномена женщины. Освещено, что основываясь на свидетельствах об Акусилае, Пифагоре и Эмпедокле, феномен женского возникает одним из формообразующих факторов наряду с мужским, что имплицитно говорит о равенстве обоих полов в космологическом аспекте. Обосновано, что древнегреческая доклассическая эмбриология, хотя и во многом ошибалась в своих взглядах, однако эти "ложные представления" свидетельствовали о равноправии обоих полов для появления нового человека в мире. Выявлено, что мизогинические представления ранних античных мыслителей основывались на том, что женщина обладает определенными недостатками, а потому большая беда, если человек окажется под ее властью. Такое видение приводило иногда у философов этого периода негативное отношение к институту брака. Раскрыто, что апологетические убеждения в отношении женщин основывались на том, что женщина имеет право на образование, обучение, а также, что главное видеть в женщине не только объект вожделения и носителя красоты, но порядочную гражданку, которая подчиняется власти и устоявшимся традициям.

Ключевые слова: ранняя греческая философия, досократики, женщина, мизогиния, космология, эмбриология, гендерные студии.

Vitalii Turenko, PhD of Philosophical Sciences, Researcher
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Eugenia Netetska, PhD, Assist.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PRESOCRATICS ABOUT WOMAN: BETWEEN APOLOGY AND MISOGYNY

The article provides a historical and philosophical reconstruction and a comprehensive and systematic coverage of the understanding of women in the fragments of thinkers of the pre-classical period of ancient philosophy.

Preclassical ancient philosophy reflected mainly in four conceptual aspects: cosmological, embryological, misogynistic and apologetic. It is proved that in fact every of the early ancient Greek thinkers to a certain extent concerned the understanding of the phenomenon of women. It is highlighted that, based on the evidence of Akusilaus, Pythagoras and Empedocles, the phenomenon of the female arises as one of the formative factors along with the male, which implicitly speaks of the equality of both sexes in the cosmological aspect. It is substantiated that the ancient Greek preclassical embryology, although in many respects was mistaken in its views, however, these "false ideas" testified to the equality of both sexes for the emergence of a new person in the world. It was revealed that the misogynistic ideas of the early ancient thinkers were based on the fact that a woman has certain flaws, and therefore it is a big trouble if a person is under her power. Sometimes, such a vision led the philosophers of this period to have a negative attitude towards the institution of marriage. It was revealed that apologetic thinking about women were based on the fact that a woman has the right to education, training, and also that the main thing is to see in a woman not only an object of desire and a bearer of beauty, but a decent citizen who obeys power and established traditions.

Preserved fragments of early Greek philosophers indicate the continuity of thought in ancient philosophy and their reception as thinkers of the classical (Plato, Aristotle) and Hellenistic (Plutarch, Simplicius, Philo) periods. The achievements of the pre-Socratics in the context of this issue also indicate that the women's issue arose from the very beginning of Western European philosophical discourse.

Keywords: early Greek philosophy, pre-Socratics, woman, misogyny, cosmology, embryology, gender studies.

НАШІ АВТОРИ

Борейко Юрій Григорович – доктор філософських наук, доцент, Волинський національний університет імені Лесі Українки (м. Луцьк, Україна).

Гаврилюк Тетяна Вікторівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, права та соціально-гуманітарних дисциплін, Національна академія статистики, обліку та аудиту (м. Київ, Україна).

Вдовиченко Георгій Валерійович – доктор філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Ємельянова Юлія Павлівна – доктор філософських наук, професор, Волинський національний університет імені Лесі Українки (м. Луцьк, Україна).

Кобетяк Андрій Романович – кандидат філософських наук, докторант, Державний університет "Житомирська політехніка" (м. Житомир, Україна).

Коваленко Андрій Вячеславович – кандидат медичних наук, кандидат богословських наук (м. Запоріжжя, Україна).

Козар Катерина Вадимівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Кожушко Тетяна Валеріївна – викладач кафедри соціальних і правових дисциплін, Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини (м. Умань, Україна).

Кулакевич Михайло Адамович – аспірант, Волинський національний університет імені Лесі Українки (м. Луцьк, Україна).

Лимар В'ячеслав Богданович – кандидат філософських наук, здобувач кафедри теоретичної та практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Ліщук-Торчинська Тетяна Петрівна – кандидат філософських наук, доцент, ПВНЗ "Академія рекреаційних технологій і права" (м. Луцьк, Україна).

Марченко Андрій Олексійович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Нестерова Марія Іванівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, (м. Київ, Україна).

Нетецька Євгенія Валеріївна – кандидат філософських наук, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Предко Олена Іллівна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Предко Денис Єрофейович – кандидат філософських наук, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Распопов Євгеній Іванович – старший викладач, ПВНЗ "Академія рекреаційних технологій і права" (м. Луцьк, Україна).

Туренко Віталій Едуардович – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Харьковщенко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Наукове видання

ГОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2 (18)

Редактор *І. Нечаєва*

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 8,7. Наклад 300. Зам. № 221-10290.

Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл9.

Підписано до друку 27.09.21

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>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02