

ISSN 2521-6570

DOI:10.17721/sophia.2022.20

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

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
27.06.22 (протокол №14)

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 іст. 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 й редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Абу Алруб Емад Методологія дослідження толерантності між арабським і українським суспільствами	4
Вергелес К. М., Конотоп Л. Г. Сутнісні прояви сучасних проблем національної ідентичності на прикладі православ'я: джерелознавчий аналіз	10
Заєць Д. В. Компаративістський аналіз організаційної культури релігійних та комерційних інституцій	16
Карацюба О. І. Діяльність міжнародного альянсу з питань свободи релігій та віросповідань у 2021 році	19
Козар К. В. Мізогінія та апологія фемінного у біблійній християнській традиції	25
Максименко І. Г. Проблеми віри й розуму у філософській думці мислителів доби Київської Русі	28
Марченко А. О. Релігія і права людини в дискурсах і практиках культурного релятивізму та універсалізму	32
Мельниченко А. О. Протиставлення поняття "міф" та "політичний міф": релігієзнавчо-філософських погляд	37
Примак О. В. Особливості релігійного тлумачення концепту "абсолют" у роботі Я. Е. Голосовкера "Імагінативний абсолют"	41
Сарапін О. В. Питання теорії релігії у творах Мирослава Поповича радянського періоду	46

ФІЛОСОФІЯ

Вергелес К. М., Віштак І. В., Майданевич Л. О. Філософсько-правовий аналіз поняття "академічна доброчесність"	49
Туренко В. Е. Особливості експлікації любові представниками другої софістики	53
Наукові повідомлення	58
Наші автори	66

RELIGIOUS STUDIES

Alrub Abu Emad The Methodology of Tolerance Research Between Arabic and Ukrainian societies.....	4
Vergeles Konstantin, Konotop Liudmila Essential manifestations of contemporary problems of national identity on the example of Orthodox: a source science analysis.....	10
Zaiets Dimitriy Comparative analysis of the organizational culture of religious and commercial institutions.....	16
Karatsiuba Oleksandra Activities of the international alliance on freedom of religion and belief.....	19
Kozar Kateryna Misogyny and Apology of the Feminine in the Biblical Christian Tradition.....	25
Maksymenko Ihor Problems of faith and reason in the philosophical thought of thinkers of Kievan Rus.....	28
Marchenko Andrii Religion and human rights in discourse and practice of cultural relativism and universalism.....	32
Melnichenko Anna Opposing the concepts of "myth" and "political myth": religious studies and philosophical viewpoint	37
Prymak Olha Religious interpretation' peculiarities of the "absolute" concept in the work of E. Golosovker "imaginative absolute"	41
Sarapin Alexander Questions of the theory of religion in the works of Myroslav Popovich of the soviet period.....	46

PHILOSOPHY

Vergeles Kostiantyn, Vishtak Inna, Maidanevych Leonid Philosophical and legal analysis the concept of "academic integrity"	49
Turenko Vitalii Features of explication of love by representatives of the second sophistic	53
Scientific reports	58
Our authors	66

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 316.722+316.647.5]:327:001.89(=411.21=161.2)
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.1

Емад Абу Алруб, докторант
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0003-4286-3640
e-mail: dr.emadabualrub2@gmail.com

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ МІЖ АРАБСЬКИМ І УКРАЇНСЬКИМ СУСПІЛЬСТВАМИ

Питання методології при дослідженні толерантності між арабами та українцями, зокрема комунікації у різних галузях суспільства, є вельми актуальним з огляду на глобалізацію світу. Значущість досліджуваної проблеми полягає в тому, що на сучасному етапі розвитку міжнародних відносин між Україною та арабськими країнами спостерігаються зростання міграційних процесів, котрі спричинені воєнними, економічними, політичними, релігійними та культурними чинниками. У цьому контексті виникає проблема міжрелігійних взаємин, що потребує глибшого вивчення релігійних писемних джерел з метою отримання об'єктивних знань. Такий метод уможливорює формування правильного світогляду, що в перспективі сприяє подальшій толерантизації суспільства. Одним із методів розв'язання поставленого завдання є студіювання християнських мотивів в ісламі із застосуванням порівняльного аналізу відомостей, які містяться у святих книгах. Зокрема, вивчення оповідей про народження Ісуса Христа у Святій книзі Кур'ан, їхнє порівняння з аналогічним сюжетом із Біблії, та тлумачення мають особливе значення для налагодження релігійного діалогу.

Ключові слова: методологія, толерантність, писемні джерела, християнство, мусульманство, оповідь, діалог.

Постановка проблеми: Необхідність налагодження комунікації, зокрема релігійної толерантності в українському та арабському суспільствах, потребує особливої уваги. Шляхи пошуку засобів релігійного взаєморозуміння на засадах гуманізму є актуальною проблемою в умовах глобалізації, яка відповідає викликам сучасного світу, а розв'язання зазначеного питання вимагає розробки належних наукових парадигм.

Аналіз останніх досліджень: Проблема методології у вивченні практики толерантності задля налагодження взаєморозуміння між арабами та українцями є об'єктом численних українських і зарубіжних дослідників: Ф. Туранли "Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення" (1999), Ф. Туранли "Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан" (2000), Я. Полотнюк "Священна книга ісламу" (2006), Емад "Коран як джерело віровчення ісламу" (2006), Л. Владиченко "Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності" (2007), А. Колодний "Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні" (2008), Ю. Кочубей "Іслам на Заході: сучасні проблеми" (2009), Ю. Кочубей "Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація" (2011), Є. Харьковщенко "Релігійна палітра України: сучасна ситуація" (2017), О. Гуцуляк "Ісламський фактор в "філософії традиціоналізму" (2015), А. Емад "Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження" (2022) та ін.

Мета дослідження полягає в отриманні об'єктивного знання із застосуванням відповідної методології дослідження писемних джерел і наукових праць задля формуванню правильного світогляду та поглиблення толерантності та взаєморозуміння між арабами та українцями.

Виклад основного змісту. Значущість досліджуваної теми обумовлена тим, що у теперішній час з об'єктивних причин, а саме: неналежної міграційної політики держав, невірності соціальних проблем, воєнних конфліктів, а також внутрішньополітичної ситуації спостерігається масова міграція людей до країн Європи, зокрема України. Серед мігрантів є чимало переселенців з арабських країн, які потребують підтримки для

інтеграції в новому суспільстві проживання. З приводу цього питання відомий сходознавець Ю. Кочубей зазначає, що "Європа давно знає мусульман – відтоді як вони вступили у контакт з християнськими державами, були і війни, і мирне співжиття"¹, чим підтверджує давню історію виникнення та розвитку взаємин між двома цивілізаціями. У своєму дослідженні вчений зазначає, що однією з причин появи мігрантів-мусульман в Україні був занепад советської імперії та інших країн соціалістичного табору. Варто підкреслити, що з XVII ст. у Європі почалося наукове студіювання християнсько-мусульманських відносин, зокрема їхньої культури, і з цією метою було створено чимало бібліотек. Для вивчення цих стосунків в умовах сучасних глобалізаційних процесів, які супроводжуються воєнними конфліктами, потрібно, перш за все, "...шукати відповідь на нові виклики, які поставило життя, не порушуючи священних приписів Св. Корану і Сунни Пророка. Найефективнішою реакцією на виклики сьогодення, коли світ поступово глобалізується, захоплюючи і сферу духовного життя народів, може бути, на нашу думку, спільна участь європейців і мусульман у пошуку відповіді на ці виклики. Єдиним вірним шляхом досягнення згоди, на наше переконання, може бути тільки рівноправний «діалог цивілізацій»"². З метою налагодження такого діалогу необхідна робота вчених, зокрема "...зусилля мусульманського світу, в тому числі в галузі теології, налагодити нормальні стосунки і співжиття із послідовниками християнства"³. Коментуючи думку Ю. Кочубея, зазначимо, що він проголошує один із фундаментальних методологічних принципів вирішення проблем, пов'язаних із забезпеченням міжкультурного діалогу, зокрема релігійної толерантності між українським і арабським суспільствами. Водночас зазначимо, що в умовах

¹Кочубей Ю. Іслам на Заході: сучасні проблеми // Спадщина Омеляна Пріцака. Матеріали міжнародної конференції. Київ : ТОВ "Аратта", 2009. С.131.

²Кочубей Ю. Назв. праця. С. 132, 134, 137–138.

³Кочубей Ю. Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 53. Львів, 2011. С.122–126.

глобалізації, яка, перш за все, спричинена економічними чинниками, але поступово охоплює усі сфери суспільного життя, включаючи релігійні відносини. У цих умовах визнання толерантності є важливою передумовою у налагодженні міжкультурного і міжконфесійного діалогу¹. У цьому контексті А. Колодний зазначає, що "...своє ставлення до інших людей українець вимірює не їх конфесійністю, світоглядними орієнтаціями, а їх діяльністю. Тому він толерантний навіть до атеїста. Аргумент при цьому звучить приблизно такий: «Дарма, що він не молиться Богу, але він заслужив собі місце на тому світі справами своїми»»². Варто сказати, що така особливість менталітету українців є свідченням прояву доброзичливого ставлення до представників інших культур і релігій.

Проблеми розповсюдження ісламської релігії в Європі, зокрема у середовищі освічених людей, присвятив своє дослідження український філософ-мислитель О. Гуцуляк, в якому розповідає про сповідування європейськими інтелектуалами східної релігії, про значний вплив ісламу в контексті розвитку філософії примордального традиціоналізму, а також аналізує існуючі суперечки в суспільстві на світоглядному рівні³. Зазначимо, що визнання ісламської релігії представниками інтелігенції в країнах з іншим віросповіданням обумовлено необхідністю відповідного рівного знання для об'єктивного розуміння основних засад і умов поклоніння у мусульманстві. У той же час, причиною виникнення суперечок є не достатньо глибоке наукове вивчення ісламської релігії, необхідне для розвитку толерантності між представниками арабів-мусульман і християн в суспільствах певних регіонів.

У попередніх дослідженнях нами було визначено, що головними цінностями взаємин у теперішньому глобалізованому світі є толерантність, людяність та рівність. Крім того, проаналізувавши поняття толерантності, було виявлено, що вона є невід'ємним чинником у налагодженні та розвитку взаємовідносинах між людьми, а надто між суспільствами різних релігійних світоглядів⁴. Вельми великого значення набуває методологія дослідження порушеної теми з метою здобуття неупередженого наукового знання через просвітництво, на основі якого можлива толерантизація як окремої людини, так і соціуму в цілому, відповідно до їхніх вірувань.

З приводу цього питання інший сходознавець Ф. Туранли у своїх роботах підкреслює, що одним з методів дослідження означеної теми, що ґрунтується на порівняльно-змістовому аналізі, є вивчення певних паралелей з біблійними мотивами у Святому Письмі мусульман – Кур'ані задля об'єктивного пізнання монотеї-

стичних релігій та їхніх духовних цінностей^{5*}. Такий компаративістичний розгляд відомостей, котрі містяться в оригінальних священних текстах сприяє всебічному дослідженню та отриманню об'єктивного знання про релігії та взаємозв'язок між ними⁶. Адже у текстах названої Книги з великим пієтетом розповідається про діву Мер'ем⁷ (євангельську Марію) та її сина Ісу (Ісуса), посланцю Всевишнього Господа, про народження 'Іси і творимі Ним чуда⁸. З приводу цього в тексті Біблії говориться про таке: "Ангел, увійшов до Неї⁹, сказав: радуйся, Благодатна! Господь з Тобою, благословенна Ти в жонах. Вона ж, побачивши його, стривожилася від слів його і міркувала, що б то значило це привітання. І сказав їй ангел: не бійся, Маріє! Бо Ти знайшла благодать у Бога. І ось зачнеш в утробі і народиш Сина, і наречеш ім'я Йому Ісус" (1: 28–31)¹⁰. Отже, інформація про діву Марію та обставини народження Ісуса, які містяться в обох названих текстах є свідченням зазначеної події та взаємозв'язку між священними писаннями монотеїстичних релігій.

Продовжуючи дослідження означеної теми, варто наголосити, що за підрахунками, в Кур'ані ім'я 'Іси (الْمَسِيحُ)

⁵ Туранли Фергад. Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення // Історія релігій в Україні [Текст] : матеріали IX міжнар. конф. 11–13 трав. 1999 р. / ред. кол. М. Бандрівський [та ін.] ; Ін-т релігієзнавства – філ. Львів. музею історії релігії, Львів. від-ня Ін-ту укр. археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України. Кн. II. Л. : Логос, 1999. С. 180–182.

*Висловлюю щире вдячність доктору історичних наук, професору Національного університету "Києво-Могилянська академія" Туранли Фергад Гардашкан Оглу за надану можливість використання оригінальних матеріалів з його особистого фонду-бібліотеки та консультації для цього дослідження.

⁶ Абу Алруб Емад Мустафа. Коран як джерело віровчення ісламу / Дні науки філософського факультету. Міжнародна наукова конференція (12–13 квітня 2006 року). Ч. III. К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. С. 103–106. 157 с.

⁷ Саме 19 суре Кур'ану, котре складається з 98 аєтів називається "Мер'ем":

لُقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَفَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْخَرْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ، الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سُعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعَةُ الْمَدِينَةِ، عَامَ ١٤٣٥ هـ، جَرِي، ص١٠٠، ٣١٦، ٦٠٤، ص١٠٠.

Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан // Історія релігій в Україні [Текст] : праці X-ї міжнар. наук. конф., (Львів, 16–19 травня 2000 року) / ред. кол. В. Гаюк [та ін.] ; Ін-т релігієзнавства – філ. Львів. музею історії релігії, Львів. від-ня Ін-ту укр. археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. Сковороди. Кн. II. Л. : Логос, 2000. С. 182.

⁸ Туранли Фергад. Християнські мотиви в Ісламі... С. 180. У перекладі з мови оригіналу, тобто з арабської на українську використовуємо свій варіант, зокрема дотримуємося правильних фонетичних назв. Крім того, також здійснений фрагментарний академічний переклад Кур'ану українською мовою, що включає приблизно одну п'яту частину всього тексту під назвою: Коран. Дослідження, переклад (фрагмент) і коментарі Валерія Рибалкіна. К. : Стило, 2002. 272 с. Інший переклад був здійснений за літочисленням Гіджри (2013 р.) у 1434 році "Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою" здійснений переклад з арабської на українську мову смислів Преславного Корану (переклав з арабської – Михайло Якубович). Подаємо бібліографічний опис зазначеного видання: Преславний Коран: переклад смислів українською мовою. Переклав з арабської – Михайло Якубович. Королівство Саудівська Аравія. Медіна Мунаввара. Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою. 977 с.

⁹ Йдеться про ім'я Діви – Марія.

¹⁰ Від Луки Святе Благословення. Біблія – Книга священного писання Старого та Нового Завіту. Київ : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. С. 1147.

¹Владиченко Л. Д. Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності // Релігійна свобода. 2007. № 12. С. 136–142.

²Колодний А. Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні. Українське релігієзнавство. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. № 47. Київ, 2008. С. 6.

³Гуцуляк Олег. Исламский фактор в "философии традиционализма" // Традиция і традиціоналізм: Альманах 2014 – 2015 / Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Вінниця : ТОВ "Нілан-НТД", 2015. С. 42–57.

⁴Емад Абу Алруб. Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 1 (19). Київ : 2022. С. 5–11. DOI: 10.17721/sophia.2022.19.1

عیسی / Ісус Спаситель) згадується 33 рази!, що може бути зіставлено з 33-ма роками життя Ісуса згідно з Євангелієм. Ім'я Марії згадується 32 рази, слово "християнин" (تَسَارِي) 36 разів, "люди, які сповідають Біблію (أَهْلَ الْكِتَابِ)" 31 раз. Загалом про християнство у Святій Книзі мусульман говориться 138 раз¹.

Далі продовжуючи вивчення християнських мотивів в ісламській релігії, нами було виявлено, що в дев'ятнадцятій сурі (سورة مريم) книги Кур'ан назване саме ім'ям матері Ісуса Христа – "Мер'єм" (Марія)². У цій сурі, зокрема у 1–37 аїєтах³ йдеться про священника Заккерію (Захарію), який опікувався малолітньою Мер'єм, яку батьки за обітницею присвятили Храмові в Іерусалімі. Оповідь про Захарію, що міститься в Кур'ані, повністю збігається з тим, що відомо про Нього з Євангелія⁴ від Луки, а саме: Захарія благає Господа "виявити своєму рабові милість і дарувати йому та родові Я'куба (біблійного Якова) нащадка" (1: 1–80)⁵. Священник стурбований, адже його дружина досі безплідна, він сам уже в літах, а близьким родичам загрожує не отримати з його роду наставника, а це може підштовхнути їх до обрання неістинного шляху (Суре 19: 2–6). Зіставимо цю інформацію з відомостями з Євангелія від Луки, де говориться: "Обоє вони⁶ були праведні перед Богом, виконуючи всі заповіді і настанови Господні бездоганно. У них не було дітей, бо Єлисавета була неплодна, і обоє були вже похилого віку. Одного разу, коли він за чином своєї черги служив перед Богом, за звичаєм священства, йому випало покадити, увійшовши до храму Господнього, а вся безліч народу молилася зовні під час кадіння. Тоді з'явився йому ангел Господній, стоячи праворуч жертвника кадильного. Збентежився Захарія, побачивши його, і страх напав на нього. Ангел же сказав йому: не бійся, Захаріє, бо почута молитва твоя, і жінка твоя Єлисавета народить тобі сина, і наречеш ім'я йому Іоан; і буде тобі радість і втіха, і багато хто народженню його зрадіє, бо він буде великий перед Господом; ні вина, ні хмільного напою не питиме, і Духа Святого сповниться ще від утроби матері своєї" (1: 6–15)⁷. Варто зазначити, що в цьому біблійному оповіданні, крім інформації про обставини народження дитини у Марії, також йдеться про ставлення її сина Ісуса до алкогольних напоїв, що співвідносно з подібною канонічною нормою в ісламській релігії.

У наступних аїєтах оповідається, що Господь Всевишній Аллаг сповістив про те, що дарує Захарії (кораничне Заккерія) сина, ім'я якого буде Яг'їа (біблійне Іоанн). На це він відповідає: "Мій Господи! Чи насправді матиму сина? Жінка ж моя безплідна, а сам я дожив до межі глибокої старості" (Суре 19: 7–8). З цим фрагментом з Кур'ану ми зіставляємо фрагмент з Євангелія "Від Луки Святе Благословення": "І сказав Захарія ангелові:

¹ Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святей Книзі Кур'ан... С. 182.

² لُقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَفَقَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عَامَ ١٤٣٥ هـ، ص ٣١٦، ٦٠٤ ص.

Слово "суре" – назва кожного розділу, означає "ряд каменів, цеглин у високій стіні".

³ Слово "аїє, аїєт" – означає фраза або фрагмент фрази Кур'ану.

⁴ Інджіл (الإنجيل) – назва Євангелії в Кур'ані (Ömer Faruk Harman. İncil, İslâm Ansiklopedisi, 22. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 270–276).

⁵ Від Луки Святе Благословення... С. 1146.

⁶ Йдеться про Захарію та його жінку на ім'я "Єлисавета".

⁷ Від Луки Святе Благословення... С. 1146.

з чого я пізнаю це? Бо я старий, і жінка моя постарілася у днів своїх" (1 : 18)⁸. В обох Книгах оповідається, що Захарія засумнівався у своїй спроможності мати сина, на що Господь його розраджує: "але Мені легко те робити, як раніше, коли ти був нічим, то теж створив Я тебе з нічого" (Суре 19:9). Але священник і надалі не вірить, зважаючи лише на свій фізичний стан, а не віддаючи належне волі самого Творця, і тому вимагає знамення на ознаку сказаного. Відповідь Захарія отримав такого змісту: "Твоє знамення є те, що у абсолютно здоровому стані не спілкуватимешся з людьми протягом трьох ночей та днів" (Суре 19:10). Про це ж говориться і в Євангелії від Луки, щоправда, термін мовчання, тобто "німого жаху перед Господом-Творцем", є більш тривалим: "І ось ти будеш мовчати і не матимеш можливості говорити до того дня, коли збудеться це, за те, що ти не повірив словам моїм, котрі збудуться свого часу" (1: 20)⁹. Згідно з християнським Святим Письмом, вражений Захарія вийшов із святині до людей, не міг до них говорити і залишався німим (1: 22)¹⁰. У Святій книзі Кур'ану, проте, говориться, що вийшовши до людей, Заккерія ще промовив до присутніх у храмі: "Зранку і ввечері згадайте свого Господа" (Суре 19:11). Отже, порівняльний аналіз та зіставлення відомостей, що містяться в оригінальних священних текстах дозволяє підвердити, що обидві Святі книги – Євангеліє та Кур'ан – говорять про найважливіші обставини події. Водночас конкретизація деталей залишається на людський розсуд¹¹.

Одразу ж за аїєтами про Заккерію оповідається про те, як Аллаг (الله) промовляв до вже існуючого Яг'їа (Іоанна, якого християни називають "Предтеча", "Хреститель") такими словами: "Надійно зберігай Святе Писання, дотримуйся Його законів. Він обдарований щедрістю від Господа ще тоді, коли був малим. Було йому передано милість і чистоту. Він був захищений від гріхів" (Суре 19:12). У Євангелії від Луки мовиться те ж саме: "І ти, дитя, пророком Всевишнього напечешся, бо йтимеш перед лицем Господа, щоб приготувати путі Йому. Дати зрозуміти спасіння людям Його у відлученні гріхів їхніх, з ласкавого милосердя Бога нашого, яким відвідав Схід (Христос – Месія) з неба, просвітити тих, що у темряві й тіні смертної сидять, спрямувати ноги наші на шлях миру" (1: 76–79)¹². Яг'їа шанував своїх батьків і не зазнавався, не був надмірно гордовитим і гнівливим, дотримувався Божих законів, керувався у житті релігійними моральними цінностями (Суре 19: 13–14). Далі в наступних аїєтах вже говориться безпосередньо про сина Мер'єм Ісу. Господь благословляє його: "Мир йому! У день народження, у день смерті та у день воскресіння" (Суре 19:15). Ось як оповідається про його матір: "Згадай у святей Книзі Мер'єм теж. Був час, коли вона залишила сім'ю (тобто сім'ю свого опікуна Заккерії) і розташувалася у місці у східному напрямку" (Суре 19:15–16) з метою віддалитися для молитви і віддатися послухові Господа. Під час усамітнення Аллаг промовляв до неї: «Між Ними і Собою провела завису. А ми посилали до неї Духа Свого. Він (тобто ангел Джебраїл, біблійний Гавриїл) з'явився до неї у вигляді досконалої людини. Мер'єм казала йому, що

⁸ Там само.

⁹ Від Луки Святе Благословення... С. 1146–1147.

¹⁰ Від Луки Святе Благословення... С. 1147.

¹¹ Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святей Книзі Кур'ан... С. 183.

¹² Від Луки Святе Благословення... С. 1148.

вона більше вповає на захист Милосердного Господа, ніж на нього: "Якщо ти (тобто ангел) богобоязний, тоді не доторкайся до мене". Дух відповів: "Я лишень посланець Господа. З'явився сповістити про те, що даруватиму тобі чистого хлопця"» (Суре 19: 17–19)¹.

Про цю ж подію, яку християни називають Благовіщенням, говориться у Євангелії: "Шостого ж місяця був посланий від Бога ангел Гавриїл у галилейське місто, яке називається Назарет, до Діви, зарученої з мужем на ім'я Йосиф, з дому Давидового; ім'я ж Діви – Марія. Ангел, увійшовши до Неї, сказав: радуйся, Благодатна! Господь з Тобою, благословенна Ти в жонах. Вона ж побачивши його, стривожилася від слів його і міркувала, що б то значило це привітання. І сказав їй ангел: не бійся, Маріє! Бо Ти знайшла благодать у Бога. І ось зачнеш в утробі і народиш Сина, і наречеш ім'я Йому Ісусу" (1: 26–31)².

У наступному аїеті "Дух" (ангел Джебраїл) промовляє: "Так, сказав Господь твій: "цього робити Мені легко. Створюватимемо його одним чудом та милістю для людей". І ця справа була вирішена" (Суре 19:21). Далі ж оповідається, що діва Мер'єм "була здивована словам ангела і віддалялася разом з ним до далекого місця" (Суре 19:12). Те ж саме розповідається у Євангелії. Ангел проголошує: "...бо не буває безсилем у Бога ніяке слово. Тоді Марія сказала: Я – раба Господня. Нехай буде Мені за словом Твоїм. І відійшов від Неї ангел" (1:37–38)³. У цих текстах бачимо різницю між двома оповіданнями щодо обставин проголошення ангелом про народження Ісуса та спілкування з цього приводу з Марією. У Кур'ані говориться про те, що Мер'єм усамітнюється з ангелом після покори волі Аллага, а у Євангелії одразу ж після визнання слово Господа, ангел залишає Марію. Продовжуючи розгляд цієї думки, зазначимо, що в 23-му аїеті вже говориться, що "Біль пологів привів її до місця під фініковим деревом й вона тут сказала: "Краще було би, якби померла я до цього часу і забулась би!" З-під низу поруч дух промовив їй: "Ти не розчаровуйся, Господь твій створив з нижнього боку ручай води"" (Суре 19 : 23–24) щоб утамувати спрагу й охолодити зболіле тіло. У наступному фрагменті ангел продовжує супроводжувати Мер'єм та говорити про те, як збирати плоди з дерева хурми, а також не розмовляти з людьми на знак посту заради милостивого Аллага (Суре 19 : 25–26). Згідно з певними тлумаченнями, в даному аїеті йде мова саме про народження немовляти 'Іси; про те, як ангел вчить вижити Мер'єм із немовлям у пустелі, а також, що Господь проголосив його своїм посланцем⁴. У Євангелії ж народження Ісуса описане не натяками: "Коли ж вони були там, надійшов час родити їй; і народила Сина Свого Первістка, і спвила Його, і поклала Його в ясла, бо не було їм місця в гостиниці" (2 : 6–7)⁵. Також привертає увагу те, що в 27-му аїеті 19-ї сури Кур'ану підкреслюється, що коли Мер'єм привела свого сина до свого народу, то люди нарікали на неї, що вона вчинила нечувану, неймовірну річ, в той час як вона із порядної родини – її братом був Гарун (тобто рід Мер'єм походить від благочестивого першосвященника Аарона, брата Мойсея, якого араби

називають Муса). Батьки Мер'єм теж благочинні люди – Імран і Гунне (Анна), й тіткою була добропорядна жона Заккерїї (тобто Єлисавета, мати Іоанна Предтечі, якого араби називають Яг'їа і про народження якого розповідається на початку сури "Мер'єм"⁶. Зі змісту цього аїету стає зрозуміло, що мусульмани сумнівалися в тому, чи можливе народження дитини у непорочної. На це мати 'Іси запитала їх: "Чи можливо, щоб дитина, яка лежить у яслах, могла розмовляти?" Коли ж пролунали заперечення: "Ні, неможливо!", тоді сам 'Іса відповів їм з ясел: "Я – раб Аллага, він дав мені Писання і зробив мене пророком" (Суре 19 : 31). І далі йдеться: "Проголосив мене благословеним скрізь, де перебуватиму. Заповідав мені молитися і милостиню давати, поки живий. Заповідав мені шанувати матір свою і не створив мене розгніваним чи сердитим. Дарував мені блаженство у дні народження, смерті та воскресіння" (Суре 19: 31–33)⁷.

З приводу цього варто сказати, що Євангелії не містить згадки про те, чи розмовляв, Ісус будучи немовлям. Християни вважають, що люди без заперечень прийняли як чудо народження немовляти у непорочної, зокрема в названій книзі говориться: "І сказав їм ангел: не бійтеся; я благовіщу вам радість велику, яка буде всім людям. Бо нині у місті Давидовому народився для вас Спаситель, Який є Христос Господь. І ось вам знамення: ви знайдете сповите Немовля, Яке лежатиме в яслах. І раптом з'явилося біля ангела численне воїнство небесне, яке славало Бога і викликувало: слава у вишніх Богу на землі мир, в людях благовоління! Коли ангели відійшли від них на небо, пастухи сказали один одному: підемо до Вифлеєма і подивимось, що там сталося, про що сповістив Господь. І послішивши, прийшли і знайшли Марію та Йосифа, і Немовля, Яке лежало в яслах" (2: 10–16)⁸. І для них актуальним у розповіді про Різдво є власне поклоніння волхвів-мудреців – носіїв земного розуму, визнання ними Божественної мудрості, яку нездатний осягнути людський розум, але до якої слід віднести вірою, як це зробили пастухи за покликком ангела (2: 17–20)⁹. Отже, якщо у переказі Кур'ану йдеться про те, що люди спершу сумнівалися в чуді знамення і лише подальше знамення переконало їх у чуді народження 'Іси, сина Мер'єм, то у переказі Євангелії говориться про беззастережне прийняття Різдва, про яке було провіщено людям через пророків.

Варто зазначити, що Кур'ан, стверджуючи чудесне народження 'Іси, засуджує неправдиве твердження, що 'Іса є богом (Суре 9 : 30–31)¹⁰. Його стан за Кур'аном подібний до стану Адама, який був створений з праху Словом Божим (Суре 3 : 59)¹¹. Але одночасно гово-

⁶ İslamiyet ve Hıristiyanlık. Türkiye Gazetesi Ansiklopedi Servisi tarafından hazırlanmıştır, İstanbul, İhlâs Gazetecilik Holdig A.Ş., 1997. S. 25–26, 320 s.; Туранли Фергад. Назв. праця. С. 184.

⁷ لَقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَقَفَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَزْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٦٠٤ . ٣٠٧ .
Туранли Фергад. Там само ; .

⁸ Від Луки Святе Благословення... С. 1149.

⁹ Від Луки Святе Благословення... С. 1149

¹⁰ لَقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَقَفَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَزْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٦٠٤ . ١٩٦ . ١٩١ –
Туранли Фергад. Назв. праця. С. 185 ; .

Назва сури التوب، سورة التوب، що означає звільнення від гріхів за волю Аллага і не повернення до них.

¹¹ لَقْرَانُ الْكَرِيمِ، وَقَفَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَزْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ الْمَدِينَةَ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٦٠٤ . ٥٧ .
Туранли Фергад. Там само ; .

Назва عمران، سورة آل عمران، що означає "сім'я благословенного роду, люди, котрі обирали собі шлях пророків".

¹ Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан... С. 183–184.

² Від Луки Святе Благословення... С.1147.

³ Від Луки Святе Благословення... С.1147.

⁴ Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан... С. 184.

⁵ Від Луки Святе Благословення... С.1148.

ряться "Син Мер'єм, 'Іса – "Істинне слово", через котре сумнівалися і відокремилися", розділилися за поглядами на особу 'Іси: одні говорили, що він є Син Аллага, інші казали, що він разом з Аллагом є Господь, треті виступали з твердженням, що він є одним із трьох іпостасей Всевишнього (Суре 19 : 34, 37)¹. В Кур'ані підкреслюється: "Месія 'Іса, син Мер'єм, є лише посланцем Аллага, Слово, яке було передано Мер'єм від Нього то є Дух від Нього. Віруйте Аллагу і Його пророкам." (Суре 4 : 171)². І наводяться у цій книзі слова самого 'Іси: "Поклоняйтесь Аллагу, Господові моему та Господу вашому" і засуджується прирівнювання 'Іси до нього (Суре 5 : 72)³. У Євангелії теж наведені подібні слова: "Ісус сказав йому у відповідь: відійди від Мене, сатано; написано: Господу Богу твоєму поклоняйся і Йому Єдиному служи" (4 : 8)⁴. Отже, зставний аналіз відомостей, котрі містяться в оригінальних текстах названих священних книг, дає змогу глибше зрозуміти обставини народження Ісуса Христа, зокрема благословенний родовід самої Марії. Також виявити спільні та відмінні риси, котрі свідчать про взаємозв'язок між вищезгаданими релігіями, а отримана достовірна інформація сприяє формуванню позитивного світогляду й толерантному розвитку взаємин між представниками християнської та мусульманської релігій.

Висновки. Підсумовуючи розгляд порушеної теми цього дослідження варто зазначити, що в умовах глобалізації сучасного світу, яка, перш за все, має економічний характер, але поступово охоплює усі галузі суспільного життя, включаючи духовну. У цих умовах практика толерантності є важливим чинником у налагодженні міжрелігійного, зокрема культурного діалогу. Одним з фундаментальних методологічних принципів вирішення проблем пов'язаних із забезпеченням такого дискурсу, а саме релігійної толерантності між українським і арабським суспільствами є налагодження рівноправної комунікації. Вирішення цього питання, у тому числі розвитку толерантності між арабським і українським суспільствами, потребує застосування відповідної методології дослідження з метою отримання об'єктивних знань для забезпечення міжкультурного діалогу на сучасному етапі розвитку суспільства.

Запропонована інтерпретація оповіді про Різдва Ісуса Христа за даними двох Святих книг – Кур'ану та Біблії, дає змогу більш об'єктивно побачити спільні та відмінні риси між такими могутніми релігіями сучасності як Християнство та Іслам, а отже, спрямувати подальші дослідження у напрямку виявлення основ для взаєморозуміння цих двох монотеїстичних світових релігій.

Список використаних джерел

1. Емад Абу Алруб. Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 1 (19). Київ : 2022. С. 5–11.
2. İslamiyet ve Hıristiyanlık. Türkiye Gazetesi Ansiklopedi Servisi tarafından hazırlanmıştır, İstanbul, İhlâs Gazetecilik Holdig A.Ş., 1997. S. 25–26, 320 s.

¹ لَقُرْآنَ الْكَرِيمِ وَقَفَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَزْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يُجُوزُ نَبِيُّهُ الْمَدِينَةِ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٦٠٧، ٦٠٤.

² لَقُرْآنَ الْكَرِيمِ وَقَفَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَزْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يُجُوزُ نَبِيُّهُ الْمَدِينَةِ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٦٠٥، ٦٠٤.

Назва سورة النساء, що означає "жінки", говорить про соціальні проблеми жінок у важких умовах, зокрема у наслідок війни.

³ لَقُرْآنَ الْكَرِيمِ وَقَفَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَزْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يُجُوزُ نَبِيُّهُ الْمَدِينَةِ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٦٠٥، ٦٠٤.

Назва سورة المائدة, що означає "трапеза, застілля, зосібна говорить про недоліки у вириванні".

⁴ Від Луки Святе Благословення... С. 1151–1152.

3. Ömer Faruk Harman. İncil, İslâm Ansiklopedisi, 22. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 270–276.

4. Абу Алруб Емад Мустафа. Коран як джерело віровчення ісламу / Дні науки філософського факультету. Міжнародна наукова конференція (12–13 квітня 2006 року). Ч. III. К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. С. 103–106. 157 с.

5. Від Луки Святе Благословення. Біблія – Книга священного писання Старого та Нового Завіту. Київ : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. С. 1147. 1403 с.

6. Владиченко Л. Д. Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності // Релігійна свобода. 2007. № 12. С. 136–142.

7. Гуцуляк Олег. Исламский фактор в "философии традиционализма" // Традиция і традиціоналізм: Альманах 2014 – 2015 / Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Вінниця : ТОВ "Нілан-НТД", 2015. С. 42–57.

8. Кочубей Ю. Іслам на Заході: сучасні проблеми // Спадщина Омеляна Прицака. Матеріали міжнародної конференції. Київ : ТОВ "Аратта", 2009. С.131.

9. Кочубей Ю. Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардинська декларація // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 53. Львів, 2011. С.122–126.

10. Колодний А. Проблеми толерантності міжконфесійних відносин в Україні. Українське релігієзнавство. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. № 47. Київ, 2008. С. 5–12.

11. Коран. Дослідження, переклад (фрагмент) і коментарі Валерія Рибалкіна. К. : Стилюс, 2002. 272 с.

12. Преславний Коран: переклад смислів українською мовою. Переклад з арабської – Михайло Якубович. Королівство Саудівська Аравія. Медіна Мунаввара. Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою. 977 с.

13. Полотнюк Я. Священна книга ісламу // Зарубіжна література: Матеріали до вивчення літератур зарубіжного Сходу: Хрестоматія / Упоряд. Л.В. Грицик. К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. С.416–425.

14. Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у святій Книзі Кур'ан // Історія релігій в Україні [Текст] : праці X-ї міжнар. наук. конф., (Львів, 16–19 травня 2000 року) / ред. кол. В. Гаюк [та ін.] ; Ін-т релігієзнавства – філ. Львів. музею історії релігії, Львів. від-ня Ін-ту укр. археології та джерелознавства ім. М.Грушевського НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. Сковороди. Кн. II. Л. : Логос, 2000. С. 182–187. 286 с.

15. Туранли Фергад. Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення // Історія релігій в Україні [Текст] : матеріали IX міжнар. конф. 11–13 трав. 1999 р. / ред. кол. М. Бандрівський [та ін.] ; Ін-т релігієзнавства – філ. Львів. музею історії релігії, Львів. від-ня Ін-ту укр. археології та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України. Кн. II. Л. : Логос, 1999. С.180–182. 248 с.

16. لَقُرْآنَ الْكَرِيمِ وَقَفَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ خَادِمِ الْحَزْمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ الْمَلِكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ آلِ سَعُودٍ وَلَا يُجُوزُ نَبِيُّهُ الْمَدِينَةِ، عام ١٤٣٥ جري، ص ٦٠٤.

Reference

1. Emad Abu Alrub (2022). Relihiyna tolerantnist' v ukrayins'komu suspil'stvi: nabutyu dosvid, uprovadzhenyia. Sofiya. Humanitarno-relihiyevnavchyy visnyk. № 1 (19). Kyiv.
2. İslamiyet ve Hıristiyanlık (1997), Türkiye Gazetesi Ansiklopedi Servisi tarafından hazırlanmıştır, İstanbul, İhlâs Gazetecilik Holdig A.Ş.
3. Ömer Faruk Harman (2000), İncil, İslâm Ansiklopedisi, 22. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
4. Abu Alrub Emad Mustafa (2006). Koran yak dzerelo virovchennya islamu / Dni nauky filosof's'koho fakul'tetu. Mizhnarodna naukova konferentsiya (12–13 kvitnya 2006 roku). CH. III. K. : Vydavnycho-polihrafichnyy tsentr "Kyiviv's'kyu universytet".
5. (2004). Vid Luky Svyate Blahoslovennyia. Bibliya – Knyha svyashchenoho pysannya Staroho ta Novoho Zavitu. Kyiv : Vydannya Kyiviv's'koyi Patriarkhiyi Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Tserkviy Kyiviv's'koho Patriarkhatu.
6. Vladychenko L. D. (2007). Rozvytok khrystyano-musul'mans'kykh vidnosyn v konteksti relihiynoyi tolerantnosti // Relihiyna svoboda.
7. Hutsulyak Odeh (2015). Yslamsky faktor v "fylosofiy tradytsyonalyzma" // Tradytsiya i tradytsionalizm: Al'manakh 2014 – 2015 / Instytut filozofiyi imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy. Vinnytsya : TOV "Nilan-NTD".
8. Kochubey Yu. (2009). Islam na Zakhodi: suchasni problemy // Spadshchyna Omelyana Pritsaka. Materialy mizhnarodnoyi konferentsiyi. Kyiv : TOV "Aratta".
9. Kochubey Yu. (2011). Islams'ka relihiyna dumka i problemy suchasnosti: Mardins'ka deklaratsiya // Visnyk L'viv's'koho universytetu. Seriya filolohichna. Vyp. 53. L'viv.
10. Kolodnyy A. (2008). Problemy tolerantzatsiyi mizhkonfesiynnykh vidnosyn v Ukraini. Ukrayins'ke relihiyevnavstvo. Viddilennya

relihiyeznavstva Instytutu filosofiyi im. H.S. Skovorody NAN Ukrainy. № 47. Kyiv.

11. Koran. (2002). Doslidzhennya, pereklad (frahment) i komentari Valeriya Rybalkina. K. : Stylos.

12. Preslavnyy Koran: pereklad smysliv ukrayins'koyu movoyu (2013). Pereklav z arabs'koyi – Mykhaylo Yakubovych. Korolivstvo Saudivs'ka Araviya. Medina Munavvara. Tsentri imeni Korolya Fahda z druku Preslavnoho Suvoiyu.

13. Polotnyuk Ya. (2006). Svyashchenna knyha islamu // Zarubizhna literatura: Materialy do vyvchennya literatur zarubizhnoho Skhodu: Khrestomatiya / Uporyad. L.V. Hrytsyk. K.: Vydavnycho-polihrafichnyy tsentr "Kyivskyy universytet".

14. Turanly Ferhad (2000). Opovid' pro narodzhennya Isusa Khrysta u svyatyi Kur'an // Istoriya relihiy v Ukraini [Tekst] : pratsi KH-yi mizhnar. nauk. konf., (L'viv, 16–19 travnya 2000 roku) / red. kol. V. Hayuk [ta in.] ; In-t relihiyeznavstva – fil. L'viv. muzeyu istoriyi relihiyi, L'viv. vid-nya In-tu ukr.

arkheohrafiyi ta dzhereloznavstva im. M.Hrushevs'koho NAN Ukrainy, Vid-nya relihiyeznavstva In-tu filosofiyi im. H. Skovorody. Kn. II. L. : Lohos.

15. Turanly Ferhad (1999). Khrystyyans'ki motyvy v Islami: deyaki aspekty, istoriosofichne osmyslennya // Istoriya relihiy v Ukraini [Tekst] : materialy IX mizhnar. konf. 11–13 trav. 1999 r. / red. kol. M. Bandrivs'kyy [ta in.] ; In-t relihiyeznavstva – fil. L'viv. muzeyu istoriyi relihiyi, L'viv. vid-nya In-tu ukr. arkheohrafiyi ta dzhereloznavstva im. M. Hrushevs'koho NAN Ukrainy. Kn. II. L. : Lohos.

16. Al-Quran Alkarimu' (1435). Waqf lillah taalaa min khadim Alharamayn Alshsharifayni' Aalmaalik Eabd Allah bin Eabd Aleaziz Al Sueud wala yajuz bayeuhu' Almadianati'.

Надійшла до редколегії 01.06.22

Emad Abu Alrub, doctoral student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE METHODOLOGY OF TOLERANCE RESEARCH BETWEEN ARABIC AND UKRAINIAN SOCIETIES

The issue of methodology in research of tolerance between Arabs and Ukrainians, particularly, their communication in different fields of society, is rather relevant in the modern conditions of globalization. The significance of the research lies in the fact that the present stage of development of international relations between Ukraine and Arabic countries is marked by the increase of migration processes caused by military, economic, political and cultural factors. In this context, there arises the problem of inter-religious relations, which requires more profound study of religious sources with the view of acquiring objective knowledge. This method enables the formation of right outlook, which consequently leads to further tolerantization of societies. One of the methods of solving the outlined problem is the study of Christian motives in Islam with the comparative analysis of facts mentioned in the Holy Books. Particularly, the study of the stories about the birth of Jesus Christ in the Holy Book of Coran, their comparison with the similar story in the Bible, and their interpretation bear significance in the setting of religious dialogue.

Keywords: methodology, tolerance, writing sources, Christianity, Islam, story, dialogue.

УДК: 323.1:281.9
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.2

К. М. Вергелес, д-р філос. наук, проф.
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова, Вінниця, Україна
ORCID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com

Л. Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
e-mail: milagrigwu.1952@gmail.com

СУТНІСНІ ПРОЯВИ СУЧАСНИХ ПРОБЛЕМ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ПРИКЛАДІ ПРАВОСЛАВ'Я: ДЖЕРЕЛОЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Релігійні процеси, що відбуваються в Україні останнім часом, все більше спонукають до всебічного філософсько-релігієзнавчого аналізу взаємозв'язку національного і релігійного, етнічного і конфесійного, ментального і сакрального, політичного і ідеологічного і т.п., позаяк саме ці зв'язки є істотними чинниками становлення державності, національної ідентичності, духовної самобутності та релігійної визначеності народу, що й викликає нині підвищений інтерес вітчизняних дослідників: від філософів, істориків, психологів до соціологів, етнографів, лінгвістів тощо. Сутність специфіки національної ідентичності в цілому, православ'я зокрема, розкривається через всебічний, глибокий аналіз основних доміант православного віровчення, серед яких – антропологічна ідея, що пронизує всю християнську онтологію і гносеологію, та вчення про кафолічність й етнофілітізм.

Саме ці проблеми постійно перебувають під пильною увагою науковців та неодноразово ставали предметом фахових досліджень минулого та професійних пошуків сучасних вітчизняних і зарубіжних вчених. В сучасній Україні, спостерігається зростання кількості досліджень зокрема в лоні історії православ'я, його віровчення та обрядів, а також його взаємодії з державою та суспільством. Широкий й різноманітний спектр релігієзнавчих тематик є доволі значним та значимим у сьогоденні. Все це зумовлено тим, що православ'я історично було й залишається домінуючим релігійним фактором в нашій країні, й саме воно може претендувати називатись автохтонною, (ментально вкоріненою) релігією в Україні.

Ключові слова: православ'я, релігія, кафолічність, етнофілітізм, національна ідентичність.

Всебічний аналіз православ'я є доволі різноплановим та актуальним саме сьогодні, тому і здійснюється в різних площинах, таких як: релігієзнавчий; історичний; політичний; культурологічний та інших. Відтак повний обсяг всієї літератури, де розглядаються історичні, богословські, економічні, соціальні, культурні та інші аспекти функціонування православ'я, є достатньо великим і нараховує десятки монографій та не одну сотню статей.

Мета статті: полягає у всебічному порівняльному аналізі різних джерел які розглядають дану проблему.

Цю ситуацію одним із перших помітив та почав вивчати один із сучасних дослідників православ'я в Україні О. Саган. Він в одному з розділів "Православна проблематика в дослідницьких здобутках українських релігієзнавців" колективної монографії "Релігієзнавство України" [28] досить ґрунтовно здійснює добротний аналіз всієї історіографії дослідження з цієї проблематики.

Як показує прийдешній історичний досвід становлення українського православознавства відбувалося й відбувається на тлі гострої необхідності ідентифікації національної специфіки українського православ'я щодо російського. Так наприклад у перших друкованих публікаціях про православ'я в Україні, більшість дослідників в той чи інший спосіб торкаються проблем російського феномену. Зокрема, досліджуючи саме українське православ'я, науковці розглядали історію останнього як постійне змагання за незалежність від РПЦ [див.: 3; 12; 13.]. Таким чином відбувається стале зосередження на головній проблемі міжконфесійного конфлікту та міжконфесійного діалогу, здобутті автокефалії українським православ'ям [40], більшість вчених намагались обґрунтувати та відстояти права української церкви перед небезпекою їх втрати з боку РПЦ.

Це в свою чергу зумовило те, що більшість з цих робіт страждали певною необ'єктивністю та не були

достатньо аргументованими, оскільки політичні пріоритети доволі часто займали домінуючу роль. Більшість дослідників були заангажованими на певній церкві, і саме це ставило церкву "поза повноцінним та критичним аналізом її внутрішньої та зовнішньої діяльності" [29]. Але завдяки цим роботам вдалося подолати "сито імперських шовіністичних схем", започаткувати самостійну наукову позицію, яка б збігалася з основними принципами академічного релігієзнавства.

Проте академічний (чисто науковий) підхід у дослідженні даного питання, а саме проблеми сутності ідентифікації національного в православ'ї має певну специфіку. У висвітленні цієї проблеми не можна ігнорувати точку зору богословів, хоча академічне релігієзнавство передбачає всебічний аналіз сутності самого феномену, філософського змісту та з'ясування всіх історичних і культурних контекстів цього явища. Його приналежність до певної традиції у вивченні історичного процесу його розвитку, виходить із загальнонаукових вимог об'єктивності, історизму, позаконфесійності, діалектичності.

Проблема сутності національної ідентифікації в православ'ї мало досліджувалась в релігієзнавчій літературі минулих років, оскільки радянська ідеологія накладала так зване "табу" на опрацювання багатьох релігійних тем. До головних заборонених тем, відносились ті, які відзначають специфіку будь-якого релігійного напрямку, зокрема православ'я, а особливо українського православ'я. Тривалий час більшість радянських релігієзнавців були змушені здійснювати свої наукові пошуки в межах атеїстичної ідеології та критики богословських ідей. Представники академічного богослов'я розглядали цю проблему переважно за кордоном, де в більшості випадків мало місце однобічне бачення, звідси і конфесійна заангажованість, надання переваги вивченню джерел з історії богословської думки певної конфесії.

Радянська політична система, в поодиноких випадках, дозволяла дослідження окремих релігієзнавчих проблем, зокрема вивчення історії та ідеології православ'я, хоча це й відбувалося в межах марксистських атеїстичних концепцій. Незважаючи на явну заідеологізованість, як це слушно зауважує професор А. Колодний [15, 2], релігієзнавчі дослідження радянської та перших років пострадянської доби все таки заслуговують на увагу дослідників.

Незважаючи на "атеїстичність" цього періоду можна виділити низку праць, які безперечно, носили не упереджений достовірний характер щодо цієї конфесії тому вони не втратили своєї актуальності і сьогодні. Серед них: В. Бондаренко [5], М. Гордієнко [9], Ю. Калінін [14], М. Копаниця [16], М. Красніков [17], В. Кувакін [18], П. Курочкін [19], М. Новіков [22], О. Шишкін [38], М. Філоненко [35] та ін.

Своєрідність радянських часів виражалась і в тому, що доступ до наукової літератури закордонних (діаспорних) авторів був строго обмежений. Не зважаючи на це відомі історики широко вивчали історію православних церков. Їх дослідження містять неоціненний фактичний і методологічний матеріал із зазначених проблем. Досліджуючи праці цих вчених можна дійти висновку, що в деяких авторів часто абсолютизувалася роль православної церкви, взагалі релігії у соціальному і культурному розвитку українського народу [4]. Проте незважаючи на постійний тиск марксистсько-ленінського вчення у процесі дослідження релігії радянської доби, в Україні все таки сформувалась потужна школа православознавців. Тому з розвалом СРСР вітчизняному релігієзнавству вдалося доволі швидко заповнити прогалину, що утворилась в дослідженні релігійних традицій національних особливостей.

Ця специфічна ситуація у дослідженні заборонених тем змінилася із здобуттям Україною незалежності, саме тоді коли виникла гостра потреба заповнити штучно породжений радянською ідеологією інформаційний вакуум. Починають відроджуватись релігієзнавчі студії серед академічних вчених та серед університетських дослідників.

Виняткове місце в цьому процесі посіли роботи науковців кафедри релігієзнавства Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної Академії Наук України, Інституту історії НАН України та ін. Головними надбаннями сучасного релігієзнавства є колективні монографії науковців: "Релігія в духовному житті українського народу", "Українська церква між Сходом і Заходом", "Історія релігії в Україні. В 10-ти томах" (особливо тт. 2, 3, 10) [24, 26], в яких постають та розв'язуються питання історії православ'я його особливостей розвитку.

Саме ці дослідження і дали фактичний поштовх для створення в Україні нової галузі релігієзнавства – етнології релігії, яка вивчає взаємозв'язок етнічних та релігійних детермінант. Базовою з етнології релігії є праця Л. Филипович [34]. Цей напрямок дослідження релігії є далекоюсяжним з огляду на те, що, як зазначає О. Розумна, "релігія дає не тільки універсальні, а насамперед етнічні форми осмислення людиною глибинних основ буття", адже "кожному народові характерна своєрідна форма розуміння трансцендентного, через призму якого етнос сприймає, організовує та відтворює світ" [27, с. 13].

В різних дослідженнях йдеться про особливість помісних православних церков, і в більшості випадків ав-

торами є самі представники цих церков, тому в своїх наукових довідках, вони активно здійснюють пошуки своєї ідентичності. Не винятком є й російське православ'я, саме тоді коли в часи його відокремлення від материнської церкви, в бажанні бути незалежними від Константинополя. Ідентичний етап у становленні своєї історії пережило і українське та македонське, чорногорське та болгарське православ'я. Православ'я тим і відрізняється від католицизму, що має чіткі національні форми, прояви, тісно пов'язане із культурою народу, серед якого проповідує.

Глибинний релігієзнавчо-філософський аналіз всіх національних православних церков ґрунтується на сутності поняття "етноконфесійної ідентичності культури" як специфічної конфігурації прояву культури та етносу, який неодмінно повинен мати свій релігійно встановлений спосіб буття, а представники мають мати свою етноконфесійну свідомість [11]. Ця особливість культури повинна бути представлена специфікою національної ментальності. Оскільки особливим є те, що етноконфесійні риси надзвичайно тісно пов'язані з особливостями релігійності – "бо ж від того, наскільки глибоко засвоєні догмати і канони віровчення, залежить рівень проникнення в цю сферу народних "привнесень" [30, с. 25].

Весь так званий етноконфесійний зріз релігійності і культури того чи іншого народу досліджується в Україні здебільшого на теоретичному рівні, хоча ми маємо і напрацювання історичного матеріалу, в якому не так яскраво представлений сучасний контекст та практичний вимір. Актуальними питаннями залишаються й ті, які пов'язані між собою, наприклад, національна і конфесійна свідомість, як покращити міжконфесійні відносини представників одного чи різних етносів.

Серед усіх вище згаданих проблем, можна виділити і дослідження ролі церкви в етнопонаціональному розвитку, базовим джерелом цього аналізу послугувала колективна монографія "Релігія і нація в суспільному житті України й світу", написана співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАН України [25]. Саме в ній центральне місце посідають проблеми історичної розбудови церков в умовах сучасних глобалізаційних трансформацій, а також визначення ролі і місця церкви у справі духовного самовираження етносу та впливу релігії на формування нації.

Серед праць українських дослідників ми знаходимо й ті, в яких, поряд з розглядом загальнотеоретичних проблем, фокус робиться на українському контексті [39]. Відомі вчені акцентують свою увагу на проблеми взаємодії етносу і релігії, коли ті у процесі історичної трансформації та в умовах сучасних суспільно-політичних реалій зазнають суттєвих змін. Висвітлюються тісний взаємозв'язок понять національного та релігійного в процесі сучасного українського державотворення, тенденції розвитку сучасних етнопонаціональних та релігійних процесів, причини та сутність міжцерковного конфлікту. Так проблеми етноконфесійної ситуації та міжконфесійного конфлікту глибоко досліджує С. Здіорук в своїх працях [11].

Велика увага сучасними вченими була приділена, чи не головній проблемі, взаємовпливу релігії і політики. Тому ще в 2000 р. побачила світ колективна монографія І. Кураса, М. Рибачука, М. Киришка, П. Фещенка "Релігія і політика в сучасній Україні" (К., 2000), де проводиться добротний аналіз соціальних та особистісних умов взаємодії політики і релігії, проблеми політизації церковного буття та аналізу християнського відродження в контексті релігійно-ідеологічної ситуації в Україні.

Простежується також зростання зацікавленості до православної проблематики, а особливо до цілісного впливу національних чинників на становлення православності. Нажаль сьогодні суттєво поменшало наукових досліджень в цій царині з боку академічних релігієзнавців, адже саме вони і дали фундаментальний поштовх у розвитку даної тематики [36, с. 136-158], але серед представників інших наук істотно зріс попит та інтерес до дослідження православ'я. Саме воно нині виступило на передній план наукових досліджень істориків, етнологів, етнографів, філологів, соціологів та православних богословів.

Теоретико-методологічні рефлексії щодо історії, особливо в процесі дослідження сучасного стану православ'я в світі, яскраво представлені у різноплановості богословських магістерських, кандидатських і докторських дисертацій, які виконуються потім захищаються в православних семінаріях та академіях.

Наслідком таких інтересів стало відновлення видання "Труди КДА", що видавалися з 1860 року, де і світські, і богословські дослідники обговорюють актуальні проблеми. Фундаментальною сторінкою в історії дослідження православ'я можна вважати відкриття православного Богословського порталу [<http://theology.in.ua>], де першим головним редактором був науковець, філософ Ю. Чорноморець.

Важливим джерелом у дослідженні національних проявів православ'я стали ряд наукових і науково-популярних журналів "Вісник НАН України", "Соціологічні дослідження", "Національна безпека і оборона", "Людина і світ", "Українське релігієзнавство", "Релігійна панорама", "Релігійна свобода", "Людина і політика", "Релігія та Соціум" присвячують свої сторінки аналізу релігійної ситуації в світі, зокрема Росії та Україні, напрямкам її еволюції, новітнім проявам релігії, їх характеристики, визначення рівня релігійності населення, а також проблеми церковно-державних відносин. Корисними для дослідження процесу відродження українського православ'я є аналітичні статі у газетах "День", "Урядовий кур'єр", "Дзеркало тижня", "Молодь України", "Голос України".

Хоча серед усіх згаданих досліджень мало тих, які присвячені вивченню вселенського православ'я, а також етноконфесійних особливостей окремих його гілок, наприклад РПЦ, з українського погляду. Можна частково погодитись з висновком О. Сагана, що "загальною рисою української історіографії на православну тематику, за невеликим винятком, можна назвати її описовість, а також регіональну й фахову роздрібність" [29]. Слід також зазначити, що наявна повна відсутність синтезуючих праць, в яких би був проведений всебічний аналіз тих процесів, які відбувалися й відбуваються в інших помісних церквах, у вселенському православ'ї, де б висвітлювалися закономірності розвитку православ'я як єдиного організму.

Однією із не багатьох праць серед вітчизняних дослідників православ'я є праця О. Сагана "Вселенське православ'я" [28]. Існують також і ті дослідження, які стосуються історії окремих помісних церков, оскільки саме в них і розглядаються особливості обрядової діяльності та процес інституалізації церкви в процесі набуття ними автокефалії [8], хоча практичного вивчення взаємозв'язку національного і релігійного в бутті цих церков не відбулося.

Велику кількість досліджень та наукових статей в українському науковому просторі можна умовно розділити на три великі групи: 1) історична – історія становлення та розвитку помісних церков; 2) історіософська – особли-

вості православ'я як віросповідного напрямку християнства; 3) філософська – процеси у релігійному житті країни через призму синкретизму етнічного та релігійного, виявлення загальних закономірностей релігійного процесу.

В коло даних інтересів потрапляють монографії, статті та дисертаційні дослідження Б. Андрушишина, В. Бондаренка, І. Богачевської, С. Головащенко, С. Здіорука, А. Зінченка, В. Єленського, А. Колодного, П. Кралюка, О. Крижановського, Г. Кулагіної, А. Марцишака, І. Мозгового, Г. Надтоки, П. Панченка, В. Пашенка, І. Преловської, П. Сауха, М. Стадника, Н. Стоколос, В. Ульяновського, Л. Филипович, Є. Чальцевої, Є. Харьковщанка, Н. Шип, О. Шуби, Л. Шугаєвої, Л. Конотоп та інших науковців, де здійснено змістовний аналіз процесів формування етноконфесійної специфіки культури та обрядово-культурної сфери релігійного комплексу в контексті формування національної ідентичності.

Саме з наукової точки зору це й дозволяє пояснювати всі ті активні процеси "онаціональнення" православ'я в умовах його розвитку в різних національних середовищах та довести правомірність понять "грецьке", "грузинське", "українське" православ'я та ін.

Сутнісні проблеми конфесійної самоідентифікації, сприйняття релігійних інституцій у масовій свідомості стали предметом аналізу в працях М. Бабія, О. Бучми, В. Єленського, А. Колодного, О. Сагана, Є. Харьковщанка П. Яроцького, Л. Конотоп. Питання взаємозв'язку етнічного та релігійного самовизначення, всієї глибинної ролі релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації ґрунтовно проаналізовані в працях С. Здіорука, Л. Филипович, М. Козловця, О. Шуби.

Істотний вплив на формування нової моделі Українського націотворення мають праці авторів, які займалися вивченням локальних цивілізацій, зокрема А. Тойнбі, М. Данилевський, О. Шпенглер, С. Гантінгтон та ін. Не менш значимими є й праці наших попередників починаючи з І. Вишенського і закінчуючи Т. Зіньківським та І. Франко.

В їх дослідженнях ми знаходимо всебічний аналіз етноконфесійної специфіки релігії, культури, розгляд питань формування етноконфесійних спільнот. Також в них простежується критичний аналіз богословських процесів національних взаємовідносин, які розглядаються як об'єкт релігійного відображення. Глибокий аналіз цих праць дає можливість детально зрозуміти процес взаємозв'язку етнічного і релігійного на прикладі українського православ'я, тобто спробувати змоделювати український варіант цих відносин.

Список російських дослідників цивілізації, зокрема православної, ролі церкви в історії Росії нараховує сотні імен, серед яких варто відзначити таких істориків і філософів, як М. Карамзін, А. Хомяков, М. Данилевський, Ф. Достоевський, В. Соловйов, Федоров, В. Розанов, М. Бердяєв, М. Булгаков, М. Лосський, А. Карташев, Л. Карсавін, І. Ільїн, Б. Вишеславцев, П. Флоренський, А. Лосєв та інші.

Вся сучасна російська наукова література в певній мірі, робить спроби розкрити різні характеристики російської цивілізації, її особливості та якості. Головний акцент тут переноситься на моральні, духовні, етнокультурні та конфесійні складові. Характерною рисою цих досліджень є те, що вчені, які характеризують сучасну російську цивілізацію процес її становлення, здебільшого звертають свою увагу на православну складову. Відтак досить часто поняття "російська цивілізація" включає в себе лише етнічних росіян, хоча ця модель поширюється і на інші етноси, які живуть на території сучасної Російської Федерації, що є непри-

пустимим, оскільки не всі хто проживає в сучасній РФ відносять себе до цього етносу.

Аналізуючи стан проблеми православ'я в російській літературі, слід зазначити, що їх доволі багато. Росіяни зрозуміли та стали активними в усвідомленні своєї долі, історії, мови, своєї місії і покликання.

Проте нині проблема "російськості" православ'я в Росії є актуальною в плані національного самоусвідомлення і самоідентифікації, не лише росіян, а й інших слов'янських народів. Науковці, богослови, державні та громадські діячі Росії активно обговорюють включення саме релігійного фактора у процес духовного відродження країни. Для цього в Росії на допомогу покликана реанімована доктрина "Руського мира" в основу якої покладена специфічна концепція "Москва – третій Рим", уварівська тріада "Православність. Народність. Самодержавство", ідея богообраності російського народу, особливої місії Російської православної церкви тощо. Саме ця доктрина запропонована одночасно двома російськими сторонами – РПЦ і державою. Ця доктрина активно наві'язується росіянам (і не лише) як єдиний спосіб збереження російського народу, його унікальності та його культурної неповторності. У цій ситуації важливо звернути увагу на маніпулятивність проблеми взаємодії релігійного і національного, а особливо, на ту форму та спосіб її розв'язання на теренах Росії.

Серед всіх сучасних ідеологів Російської православної церкви особливо виділяється нинішній патріарх Московський і всієї Русі Кирил [11], який у своїх проповідях та друкованих працях досить активно розвиває та поширює ідеологічну доктрину РПЦ крізь призму ідеї "Святої Русі", поширює так зване "повноцінне патріотичне виховання в церкві" [6]. Слід також нагадати, що саме патріарх Кирил, ще перебуваючи на митрополітичній кафедрі Смоленська та Калінінграда, робив все можливе для зміцнення ролі та реального впливу офіційної позиції РПЦ на всезростаюче коло принципів питань. Також саме він, є одним з авторів "Основ соціальної концепції РПЦ", в якій розвитку питанню національної ідентичності та релігії був виділений цілий II розділ "Церква і нація" [33]. В цьому розділі йдеться про те, що в церкві не має національностей, тобто мовиться про принцип універсальності церкви та рівності людей, а з іншого боку – ставиться вимога допомагати своїм "братом по вірі", що з самого тексту стає зрозуміло, що цими "братами" є "православні росіяни" та прибічники РПЦ [33]. Хоча сьогодні, не зовсім зрозуміло яку саме антихристиянську позицію займає патріарх Кирило в умовах війни росії проти України.

Серед головних активістів процесу "усвідомлення" непростих проблем співвідношення релігії і нації в останні роки стали бувший речник РПЦ священник Всеволод Чаплін [36], митрополит Іларіон (Алфеев) [1], а в попередні – нині покійний митрополит Санкт-Петербурзький і Ладозький Іоан (Сничов), який досить активно пропагував ідеї "руського мира" [32].

В цьому питанні нашим релігієзнавцям є чому повчитися у наших істориків, які вміло і об'єктивно-науково протистоять ідеологічно містифікованій російській псевдоісторії, протиставляючи псевдофактам конкретно-історичні, достовірні факти, при цьому не ігноруючи дійсні надбання справжніх істориків та релігієзнавців самої Росії їх неупереджених ідей та реальних наукових здобутків. Серед яких варто відзначити О. Верховського [7], А. Митрофанову [20], І. Можайську [21], В. Чеснокову [37.], О. Яхонтову [41].

У зв'язку з подіями, що відбуваються в стосунках України з Росією у різних сферах в тому числі і в площині релігійній, не дивно спостерігати агресивні ідеологічні та адміністративні наступи РПЦ на стабілізацію та процес творення ПЦУ. Таким чином тема російського православ'я в Україні, постала чи не на першому місці в процесі суспільного обговорення українськими вченими та богословами.

На основі вищевикладеного, можна дійти таких висновків: вивчення проблеми вияву національної ідентичності в православ'ї залишається актуальним. Особливо тепер коли в сучасній Україні здійснюється процес становлення національної ідентичності, тим більше зважаючи ще й на те, що ті реальні зрушення, які відбуваються всередині православ'я, великою мірою впливають на формування української національної ідеї загалом.

В сучасній вітчизняній науковій та богословській літературі продовжуються дослідження етноконфесійної специфіки релігії, культури, питання формування етноконфесійних спільностей та національної самоідентифікації. Здійснюється критичний аналіз богословських інтерпретацій походження різних народів та їх національних відносин.

Досліджуються питання процесу взаємодії релігії та політики, ідеології та релігії, але як свідчить аналіз існуючої літератури, специфіка саме російського православ'я його агресивної сутності та національно-шовіністичної спрямованості мало вивчена, слабо проаналізована вітчизняними науковцями.

Більшість вітчизняних дослідників цікавиться формуванням українського православ'я, хоча поза увагою залишається російське, яке через особливу увагу патріарха Московського Кирила до православ'я в Україні активно пропагується, представляється як єдино можливе й істинне, яке покликано представляти духовні інтереси всіх слов'янських народів, а тому особливо тепер потребує найретельнішого дослідження та науково-критичного переосмислення з метою протистояння його тиску на Україну і українців та формування саме української ідентичності в процесі розбудови своєї державності і власної єдиної об'єднаної Помісної Православної Церкви України.

Список використаних джерел

1. Алфеев Иларион, епис. Венский и Австрийский. Православное свидетельство в современном мире. Доклады, интервью, слова. – СПб.: Изд-во Олега Обишко, 2006. – 416 с.
2. Андреева Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации. Латинский Запад и православный Восток / Л. А. Андреева. – М.: НИЦ "Ладомир", 2007. – 304 с.
3. Андрієвський А. Українське православ'я: втрата самобутності / А. Андрієвський // Людина і світ. – 1993. – № 4/5. – С. 38 – 42.
4. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Протоиерей Николай Афанасьев. – Киев: Центр православной книги, 2005. – 480 с.
5. Бондаренко В. Д. Эволюция сучасного православного богослов'я / В. Д. Бондаренко. – К.: Знання, 1988. – 48 с.
6. Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. – 592 с.
7. Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995-2001 гг. / А. Верховский. – М.: Центр "Сова", 2003. – 316 с.
8. Гараджа В. И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 348 с. – (Классический университетский учебник).
9. Гордиенко Н. С. Особенности модернизации современного русского православия / Н. С. Гордиенко, П. К. Курочкин. – М.: Знание, 1978. – 64 с.
10. Гундяев Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви / Кирилл Гундяев // Церковь и время. – 2011. – № 1. – С. 7 – 78.
11. Здіюрук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття: [монографія] / С. І. Здіюрук. – К.: Знання України, 2005. – 552 с.
12. Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження. – Дрогобич, 1990. – 92 с.

13. Ісиченко Ю. Українське православ'я: час вибору / Ю. Ісиченко // Препор. – 1990 – № 12. – С. 136 – 159.
14. Калинин Ю. А. Критика философско-идеалистических основ современного православия / Ю. А. Калинин. – К.: Вища школа, 1987. – 104 с.
15. Колодний А. Релігієзнавство демократичної України / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2001. – № 20. – С. 3 – 12.
16. Копаниця М. М. "Соціальна етика" в руському православ'ї / М. М. Копаниця. – К.: Знання, 1982. – 48 с.
17. Красников Н. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке / Н. Красников. – К. Высшая школа, 1988. – 179 с.
18. Кувакин В. Религиозная философия в России / В. Кувакин. – М.: Мысль, 1980. – 308 с.
19. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия / П. К. Курочкин. – М.: Мысль, 1971. – 270 с.
20. Митрофанова А. Политизация "православного мира" / А. Митрофанова. – М.: Наука, 2004. – 293 с.
21. Можайскова И. В. Духовный образ русской цивилизации и судьба России (Опыт метаисторического исследования) [Текст]: в 4 частях / И. В. Можайскова. – М.: [б. и.], 2001.
22. Новиков М. П. Православие и современность / М. П. Новиков. – М.: Из-во МГУ, 1965. – 251 с.
23. Релігієзнавство України [Текст]: монографія: в 2-х книгах. – Кн. 2. – Релігієзнавча наука років незалежності / За редакцією А. Колодного. – К.: Укр. асоціація релігієзнавців, 2010. – 258 с.
24. Релігія в духовному житті українського народу. – К.: Наукова думка, 1994. – 203 с.
25. Релігія і нація в суспільному житті України і світу / за ред. Л. Филипович. – К.: Наукова думка, 2006. – 286 с.
26. Релігія і церква років незалежності України / за ред. А. Колодного. – К.-Дрогобич, 2003. – 540 с.
27. Розумна О. П. Аскетичний ідеал в українській православній проповіді XVII століття: релігієзнавчо-філософський аналіз: дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Розумна Оксана Петрівна; Кабінет Міністрів України, Національний аграрний ун-т. – К., 2004. – 184 с.
28. Саган О. Вселенське православ'я / О. Саган. – К.: Світ знань, 2004. – 912 с.
29. Саган О. Православна проблематика в дослідницьких здобутках українського релігієзнавства (90-ті роки XX – початок XXI століть) / О. Саган // Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення. Українське релігієзнавство. – 2006. – № 40. – С. 145 – 161.
30. Саган О. Помісна Православна церква: проблеми і прогнози конституювання / О. Саган, С. Здіорук // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга друга: Прогнози релігійного життя України. – К., 2008. – С. 136 – 158.
31. Саух П. Ю. Православная мораль в её научном осмыслении // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины [Текст]: сборник. Часть 1: / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого. – М.: ИД "МедиаПром", 2010. – 757 с.
32. Снычев Иоанн, митроп. Санктпетербургский и Ладозский. Русский узел. Статьи. Беседы. Обращения. – СПб.: Царское дело, 2000. – 405 с.
33. Социальная концепция Русской Православной Церкви / ред.: Митроп. Смоленский и Каланинградский Кирилл. – М.: Даниловский благовестник, 2001. – 192 с.
34. Филипович Л. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення / Л. Филипович. – К.: Світ знань, 2000. – 333 с.
35. Филоненко Н. В. Православие и современность / Н. В. Филоненко, В. А. Ребкало. – К.: Вища школа, 1982. – 88 с.
36. Чаплин В., против. Русская Православная Церковь, права человека и дискуссии об общественном устройстве [Электронный ресурс] / В. Чаплин. – URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=89>. – Назва з екрану.
37. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX в. / Валентина Федоровна Чеснокова. – М.: Академический Проект, 2005. – 304 с. – (Серия "Окна и зеркала").
38. Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка "обновленческого" раскола Русской православной церкви / А. А. Шишкин. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1970. – 365 с.
39. Шуба О. Релігія в етнопціональному розвитку України / О. Шуба. – К.: Криниця, 1999. – 324 с.
40. Яроцький П. Феномен київського православ'я / П. Яроцький // Віче. – 1992. – № 4. – С. 36 – 42.
41. Яхонтова Е. С. Православная церковь как социальный институт в современном информационном пространстве: монография / Е. С. Яхонтова. – СПб.: ИВЭСЭП, Знание, 2008. – 133 с.
3. Andriievskiy A. Ukrainske pravoslavia: vtrata samobutnosti / A. Andriievskiy // Liudyna i svit. – 1993. – № 4/5. – С. 38 – 42.
4. Afanasev N. Tserkov Dukha Sviatoho / Protopyerei Nikolai Afanasev. – Kyev: Tsentr pravoslavnoi knyhy, 2005. – 480 s.
5. Bondarenko V. D. Evolutsiia suchasnoho pravoslavnoho bohoslavia / V. D. Bondarenko. – K.: Znannia, 1988. – 48 s.
6. Выт верным Богу. Книга бесед со Свiateishym Patryarkhom Kyryllom. – Mynsk: Belorusskaia Pravoslavnaiia Tserkov, 2009. – 592 s.
7. Verkhovskiy A. Polytycheskoe pravoslavye: russkye pravoslavnye natsionalisty y fundamentalisty, 1995-2001 hh. / A. Verkhovskiy. – M.: Tsentr "Sova", 2003. – 316 s.
8. Haradzha V. Y. Sotsyolohiia relyhyy: Ucheb. posobyie dlia studentov y aspyrantov humanytmikh spetsyalnostei / V. Y. Haradzha. – 3-e yzd., pererab. y dop. – M.: YNFRA-M, 2005. – 348 s. – (Klasycheskyi unyversyetskyyi uchebnyk).
9. Hordyenko N. S. Osobennosty modernyzatsyyi sovremennoho russkoho pravoslavlyia / N. S. Hordyenko, P. K. Kurochkin. – M.: Znanye, 1978. – 64 s.
10. Hundiaev Kyryl, Patryarkh Moskovskiy y vseia Rusy. Doklad na Arkhyereiskom Sobore Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy / Kyryl Hundiaev // Tserkov y vremia. – 2011. – № 1. – С. 7 – 78.
11. Zdiuruk S. I. Suspilno-relihiini vidnosyny: vyklyky Ukraini KhKhI stolittia: [monohrafiia] / S. I. Zdiuruk. – K.: Znannia Ukrainy, 2005. – 552 s.
12. Ivanyshyn V. Ukrainska Tserkva i protses natsionalnoho vidrodzhennia. – Drohobych, 1990. – 92 s.
13. Isichenko Yu. Ukrainske pravoslavia: chas vyboru / Yu. Isichenko // Prapor. – 1990 – № 12. – С. 136 – 159.
14. Kalynyn Yu. A. Krytyka fylosofske-ydealytycheskykh osnov sovremennoho pravoslavlyia / Yu. A. Kalynyn. – K.: Vyshcha shkola, 1987. – 104 s.
15. Kolodnyi A. Relihiieznavstvo demokratychnoi Ukrainy / A. Kolodnyi // Ukrainske relihiieznavstvo. – 2001. – № 20. – С. 3 – 12.
16. Kopanytsia M. M. "Sotsialna etyka" v ruskomu pravoslavii / M. M. Kopanytsia. – K.: Znannia, 1982. – 48 s.
17. Krasnykov N. Sotsyalno-tycheskye vozzrenyia russkoho pravoslavlyia v XX veke / N. Krasnykov. – K. Vysshiaia shkola, 1988. – 179 s.
18. Kuvakyn V. Relyhyoznaia fylosofiia v Rossyy / V. Kuvakyn. – M.: Mysl, 1980. – 308 s.
19. Kurochkin P. K. Evoliutsiia sovremennoho russkoho pravoslavlyia / P. K. Kurochkin. – M.: Mysl, 1971. – 270 s.
20. Mytروفanova A. Polytyzatsiia "pravoslavnoho myra" / A. Mytروفanova. – M.: Nauka, 2004. – 293 s.
21. Mozhaikova Y. V. Dukhovnyi obraz russkoi tsyvylyzatsyy y sudba Rossyy (Opyt metafystorycheskoho yssledovaniia) [Tekst]: v 4 chastiakh / Y. V. Mozhaikova. – M.: [b. y.], 2001.
22. Novykov M. P. Pravoslavye y sovremennost / M. P. Novykov. – M.: Yz-vo MHU, 1965. – 251 s.
23. Relihiieznavstvo Ukrainy [Tekst]: monohrafiia: v 2-kh knykh. – Kн. 2. – Relihiieznavcha nauka rokiv nezalezhnosti / Za redaktsiieiu A. Kolodnoho. – K.: Ukr. asotsiatsiia relihiieznatstv, 2010. – 258 s.
24. Relihiia v dukhovnomu zhytti ukrainskoho narodu. – K.: Naukova dumka, 1994. – 203 s.
25. Relihiia i natsiia v suspilnomu zhytti Ukrainy i svitu / za red. L. Fylypovych. – K.: Naukova dumka, 2006. – 286 s.
26. Relihiia i tserkva rokiv nezalezhnosti Ukrainy / za red. A. Kolodnoho. – K.-Drohobych, 2003. – 540 s.
27. Rozumna O. P. Asketychnyi ideal v ukrainskii pravoslavni propovidi XVII stolittia: relihiieznavcho-fylosofskiy analiz: dys... kand. filos. nauk: 09.00.11 / Rozumna Oksana Petrivna; Kabinet Ministriv Ukrainy, Natsionalnyi ahramnyi un-t. – K., 2004. – 184 s.
28. Sahan O. Vselenske pravoslavia / O. Sahan. – K.: Svit znan, 2004. – 912 s.
29. Sahan O. Pravoslavna problematika v doslidnytskykh zdobutkakh ukrainskoho relihiieznavstva (90-ti roky XX – pochatok XXI stolit) / O. Sahan // Akademichne relihiieznavstvo Ukrainy: istoriia i sohodennia. Ukrainske relihiieznavstvo. – 2006. – № 40. – С. 145 – 161.
30. Sahan O. Pomisna Pravoslavna tserkva: problemy i prohnozy konstytuiuvannia / O. Sahan, S. Zdiuruk // Ukraina relihiina. Kolektyvna monohrafiia. Knyha druha: Prohnozy relihiinoho zhyttia Ukrainy. – K., 2008. – С. 136 – 158.
31. Sauch P. Ju. Pravoslavnaia moral v ee nauchnom osmyslenii // Voprosy relyhy y relyhyvedeniia. Выр. VI: Antolohiia otechestvennoho relyhyvedeniia: Relyhyvedeniie Ukrainy [Tekst]: sbornyk. Chast 1: / sost. y obshch. red. Iu. P. Zueva, A. N. Kolodnoho, L. A. Fylypovych, V. V. Shmydta, P. L. Iarotskoho. – M.: YD "MedyaProm", 2010. – 757 s.
32. Snychev Yoann, mytrop. Sanktpeterburzhskiy y Ladozhskiy. Russkyy uzul. Staty. Besedy. Obrashcheniia. – SPb.: Tsarskoe delo, 2000. – 405 s.
33. Sotsyalnaia kontseptsyia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy / red.: Mytrop. Smolenskyy y Kalanynhradskyy Kyryll. – M.: Danylovskyy blahovestnyk, 2001. – 192 s.
34. Fylypovych L. Etnolohiia relihi: teoretychni problemy, vitchyzniana tradytsiia osmyslennia / L. Fylypovych. – K.: Svit znan, 2000. – 333 s.
35. Fylyonenko N. V. Pravoslavye y sovremennost / N. V. Fylyonenko, V. A. Rebkalo. – K.: Vyshcha shkola, 1982. – 88 s.

References

36. Chaplyn V., protyer. Russkaia Pravoslavnaia Tserkov, prava cheloveka y dyskusyy ob obshchestvennom ustroistve [Elektronnyi resurs] / V. Chaplyn. – URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=89>. – Nazva z ekranu.

37. Chesnokova V. F. Тесным путем: Protsess votserkovleniya naseleniya Rossyy v kontse KhKh v. / Valentyna Fedorovna Chesnokova. – M.: Akademicheskyy Proekt, 2005. – 304 s. – (Seriya "Okna y zerkala").

38. Shyshkyn A. A. Sushchnost y krytycheskaia otsenka "obnovlencheskoho" raskola Russkoi pravoslavnoi tserkvy / A. A. Shyshkyn. – Kazan: Yzd-vo Kazanskoho un-ta, 1970. – 365 s.

39. Shuba O. Relihiia v etnonatsionalnomu rozvytku Ukrainy / O. Shuba. – K.: Krynytsia, 1999. – 324 s.

40. Iarotskyi P. Fenomen kyivskoho pravoslavia / P. Yarotskyi // Viche. – 1992. – № 4. – S. 36 – 42.

41. Iakhontova E. S. Pravoslavnaia tserkov kak sotsyalnyi ynstitut v sovremennom ynformatsyonnom prostranstve: monohrafiya / E. S. Yakhontova. – SPB: YVՅՏՅՔ, Znanye, 2008. – 133 s.

Надійшла до редколегії 05.06.22

Konstantin Vergeles, Doctor of Science in Philosophy, Prof.
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine,
Liudmila Konotop, doctor of Philosophical Sciences, Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ESSENTIAL MANIFESTATIONS OF CONTEMPORARY PROBLEMS OF NATIONAL IDENTITY ON THE EXAMPLE OF ORTHODOX: A SOURCE SCIENCE ANALYSIS

The religious processes taking place in Ukraine recently are increasingly encouraging a comprehensive philosophical and religious analysis of the relationship between the national and religious, ethnic and confessional, mental and sacred, political and ideological, etc., since these connections are essential factors in the formation of statehood, national identity, spiritual identity and religious certainty of the people, which is causing the increased interest of domestic researchers: from philosophers, historians, psychologists to sociologists, ethnographers, linguists, etc. The essence of the specificity of national identity in general, Orthodoxy in particular, is revealed through a comprehensive, in-depth analysis of the main dominants of the Orthodox creed, among which is the anthropological idea that permeates the entire Christian ontology and epistemology.

These problems are constantly under the close attention of scientists and have repeatedly become the subject of professional research of the past and professional searches of modern domestic and foreign scientists. In modern Ukraine, there is an increase in the number of studies, particularly in the history of Orthodoxy, its beliefs and rituals, as well as its interaction with the state and society. A wide and diverse range of religious topics is quite significant and significant today. All this is due to the fact that Orthodoxy has historically been and remains the dominant religious factor in our country, and it is it that can claim to be called an autochthonous (mentally rooted) religion in Ukraine.

Keywords: Orthodoxy, religion, Catholicism, ethnophilism, national identity.

КОМПАРАТИВІСТСЬКИЙ АНАЛІЗ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ РЕЛІГІЙНИХ ТА КОМЕРЦІЙНИХ ІНСТИТУЦІЙ

В статті на основі різноманітних джерел проводиться аналіз структури організаційної культури, як комерційного, так й релігійного напрямку. Детально розглядаються вже відомі прецеденти, коли організаційна культура комерційної структури набуває ознак релігійної; також розглядаються причини, наслідки та механізми такої метаморфози. В основі статті полягає твердження того, що ідеї щодо організації певної структури незалежно від її стратегічних цілей за своєю суттю схожі та цілком ідентичні до комерційної, до релігійної структури. Розуміння суті своєї структури, сходинок, на яких вона знаходиться, автоматично допоможе побудувати організаційну культуру своєї організації та не вдатись до токсичності та окультизму, яка призводить до негативних наслідків: втрата якісних кадрів внаслідок низької мотивації її членів, що пізніше може призвести до руйнації організації в цілому. Щоб збудувати успішну організаційну культуру, є розумним вдатись до напрацювань минулого, що були втілені у релігійних організаціях.

Ключові слова: організаційна культура, структура, комерційні, релігійні, культ.

Постановка проблеми. Низка головних причин є в тому, що в деяких іпостасях організаційна культура набуває вигляду деструктивного культу, і це є великою проблемою для психічного здоров'я людей, як це було, наприклад, в 90-ті рр. на теренах України (й пізніше). Результатом такого перебування є понівечена особистість особистості, апатія й байдужість до будь-яких зовнішніх дратівників; руйнація певної дотепер існуючої моделі світосприйняття ставить особистість в екзистенційному плані "у розбитого корита", що потребує довгої співпраці з представниками закладів охорони здоров'я.

Аналіз досліджень й публікацій. Актуальність даної теми обумовлена розвитком та розповсюдженням приватних корпорацій, які тим або іншим чином підпорядковують життя окремого працівника корпоративним правилам, які називають організаційною культурою. В окремих випадках імплементуються релігійні елементи, які перетворюють організаційну культуру підприємства на культ. Крім деяких джерел, які де-факто є статтями в бізнес журналах [1,2], дана проблема більш ніде не була висвітлена належним чином. З огляду на це, **мета** цієї статті – визначити ступінь кореляції організаційної культури релігійних та комерційних структур.

Виклад основного матеріалу. Підприємство, компанія, стартап, корпорація – в незалежності від розміру, напряму чи навіть типу всі вищеназвані структури є лише різними формами організації, яка об'єднує людський ресурс спільною метою. Спільна мета може коригуватися в залежності від перерахованих аспектів, але за своєю суттю усі вони таким чином іншим чином відповідають комерційним цілям організації. Тобто, йде мова про корпоративну культуру, або як її називають у низці джерел – організаційну культуру.

За визначення кембриджського професора Едгара Генрі Шейна, "організаційна культура – це та, що містить в собі ряд ознак, у тому числі "патерни базових норм (уявлень)", які члени групи набули з часом, навчаючись успішно справлятися з внутрішніми та зовнішніми організаційно релевантними проблемами" [3, с.111].

Також Шейн вважає, що корпоративна культура проявляється на трьох рівнях: артефактів, цінностей та усталених норм.

Перший – поверхневі елементи (дрес-код, манера спілкування, особливості робочого процесу, символіка, корпоративи тощо).

Другий – проміжний, виявляється й настановляється "зверху", являє собою перманентний дискурс, що

був "взятий на озброєння" задля виконання певної цілі, і який, в свою чергу, охоплює більшість процесів й елементів в компанії; практично виявляється в ідеях та діях співробітників. В залежності від досягнення поставленої мети цінності можуть бути відвернутими чи стати частиною корпоративної культури – тобто, перейти на наступний рівень.

Третій – найбільш глибокий рівень. Прослідковується в етично-моральних аспектах, соціальних, що відповідають належності індивіда до групи; корелюють відношення індивіда до тих або інших явищ, вибудовують певний когнітивно-емоційний алгоритм для будь-яких ситуацій. Є насамперед апріорними; їх існування забезпечено певними успіхами організації та являються непохитними. Звичайно, індивід з іншої культурної групи привносить свої елементи, але вони приймаються/відштовхуються в залежності від їх ефективності.

Найбільш цікавим є те, що названі вище рівні та типи організаційної культури є всеохоплюючими, а їх корні простягаються ще до первісних культур. Тобто, ідеї щодо формування організаційної культури існували завжди, і релігійні культури були першими феноменами, у яких ці ідеї знайшли практичне втілення.

Пізніше, з появою інших структур (політичних, комерційних і т.д.) ідеї, що були притаманні релігійним структурам переходять в секулярну площину, підлаштовуючись під її потреби та цілі. У випадку з предметом статті (комерційні організації) відбувається підміна цілей: замість духовного збагачення кінцевою метою стає матеріальне.

Як відомо, релігійні організації прийнято розрізняти по чисельності та стану їх імплементації в суспільство та зростання впливу на нього: секта, деномінація, церква. Приблизно за тим самим принципом розподіляються комерційні організації: стартап, скейлап, корпорація. Очевидно, що найбільша різниця полягає в ключових метриках ефективності: для релігійних організацій це кількість послідовників та її визнання з боку суспільства, інших релігійних організацій; для комерційних – прибутковність та масштаби ринку.

На етапі стартапу/секти організаційна культура підкріплена такими цінностями: бажання змін й впливу; ставка на унікальність та винятковість, що підтверджується протиставленням себе усім іншим конкурентам на ринку (з цією тезою цілком доречно згадується концепція релігійних ринків Пітера Бергера), невелика чисельність групи. Деміургом усіх 3 рівнів на цьому етапі організаційної культури є засновник організації, котрий окреслює її ос-

новну ідею, створює особливий психологічний клімат й фактично закладає фундамент організаційної культури; інші члени організаційної культури повністю визнають виключність та оригінальність ідей лідера.

Наступний етап скейлапу/деномінації характерний суттєвими змінами в організаційній культурі, що насамперед пов'язані з її першими успіхами. Це, насамперед, позначається на кількісному зростанні організації й змінами у її структурі: з'являються перші **ретельно** окреслені "артефакти" (перший рівень): обряди й ритуали, символи, ієрархічна система тощо. З'являються перші апологети та місіонери, які беруть участь в життєдіяльності організації.

Третій етап характерний вже закріпленням основних позицій, отриманням вагомого авторитету на ринку й, відповідно, повне визнання з боку інших гравців. Організаційна структура на даний момент вже доволі децентралізована, є власний інститут формування необхідних кадрів. Організаційна культура на даний момент є остаточно сформованою, й в залежності лише від стратегічних цілей робить спроби імплементації інших ціннісних орієнтирів. Найцікавіше на цьому етапі відбувається на першому рівні: міфологізація засновників (культ), імплементація продуктів до масової культури. Щодо останнього – доречно згадати Різдво, яке стало елементом секулярної (світської) культури й знайшло собі "комерційний" символ з боку напою Кока-кола. В Японії існує дещо схожа традиція – сімейне поїдання курки KFC на Різдво. Слід сказати, що дані феномени відображають комерціалізацію релігійних свят, і ця тенденція поступово зростає. (тоталітарна секта)

Після розглядання етапів еволюції організації слід перейти до аналізу рівнів організаційної культури.

На рівні артефактів вбачається багато запозичень організаційної культури у релігійної:

- сакралізація засновника організації й подальше перетворення його у символ – гарним прикладом слугує Полковник Сандерс, засновник KFC;

- фетишизм – цілком розповсюджена річ, хоча вона більше впливає не на членів організаційної культури, а на споживачів. Наприклад, техніка бренду Apple. В цьому випадку фетишизм обумовлюється не надприродними якостями об'єкта, а живим соціальним образом, який стає реальним після взаємодії з об'єктом. Іншими словами, об'єкт – магічний провідник до ідеального світу;

- наявність ритуалів/обрядів, особливих свят. Наявність випробувальних термінів/екзаменів як "офіційна" сторона ініціації; "неофіційна" зазвичай обмежується першим корпоративом (який, в свою чергу, має функцію декількох ритуалів). Постійні наради без особливої потреби на це необхідності також переходять до ритуальної сфери задля початку робочого процесу, заспокоєння перед важливим проектом і т.д. (інтесифікаційні ритуали). Тематика особливих для організаційної культури свят пов'язано з днем заснування кампанії, або з життєдіяльністю засновника.

- сленг або особлива корпоративна мова: організаційні культури задля створення особливого відношення членів до певних феноменів використовують евфемізми: "У Disney, наприклад, співробітники є "учасниками", а "клієнти" – "гості". І, перебуваючи в парку, ви "на сцені". Коли атракціон виходить з ладу, ви кажете код "101" [1].

Другий, ціннісний рівень прямим чином впливає на взаємовідносини всередині організаційної культури, формує необхідну для досягнення п-цілей структуру та норми поведінки. Будь-яка організаційна культура на-

правлена на встановленні однакового психологічного клімату для всіх учасників: усунення протиріч в міжособистісних та трудових відносинах, імплементація індивідів в єдину людську екосистему, створення чіткої та прозорої ієрархічної системи.

Тим не менш, важливу роль грає особливість лідера, його психологічні характеристики: в залежності від цього структура більш або менш ієрархічна, мати агресивний експлуатаційний характер або навпаки, сприятиме зростанню та всебічного розвитку члена. Доречно згадується типологія релігійних організацій Еріха Фромма: згідно його концепції, вони поділяються на тоталітарні та гуманістичні.

Перші вирізняються вкрай чіткою ієрархічною структурою, а займана посада є головним аргументом щодо авторитету її носія; члени зазвичай обмежені в своїх правах та думках; відбувається процес агресивного насадження панівного нарративу, що впливає на позаорганізаційне життя (воно вкрай обмежується та регламентується) й навіть на цілком особисте (гігієна, сон, їжа, статеве життя). Члени використовуються як ресурс, а фундаментом влади є страх. Мотивація базується цілком на методі "кнути". На цій тезі згадується система фінансових покарань, що розповсюджена в багатьох закладах харчування. Звичайний стан членів таких організацій є депресивним, нерідко з суїцидальними ідеями, варіюючись до вкрай ейфоричного, межуючи з фанатизмом; недовготривалість знаходження в організації також один з побічних ефектів. По причині штучно створеної соціальної та інформаційної бульбашки, в організації бракує плюралізму думок, який являється її рушієм, особливо в критичних ситуаціях. З боку релігійних організацій такий тип управління розповсюджений в омолодженні християнських сект (також деякі елементи є у кіршантів).

Організації гуманістичного типу направлені насамперед на розвиток члена, бажання стати для нього наставником. Для того, щоб мати певний авторитет в організації не обов'язково займати керуючу посаду (акцент на знанні та особистих якостях). Повністю відсутній примусовий характер, мотивація базується на методі "пряника". Атмосфера помірної свободи та доступ до різних точок зору формують сприятливий інформаційний та соціальний клімат, котрий всебічно збагачує членів організації. До релігійних організацій такого характеру сам Фромм відносить дзен-буддизм та первісне християнство; з боку комерційних організацій до цього належить Google, багато в чому із-за особливої горизонтальної системи управління.

Як було з'ясовано, організаційна культура в релігійних громадах та комерційних формується за схожими принципами, але ставлять за мету різні цілі та базуються на протилежних потребах: духовних та матеріальних. Втім, це не заважає комбінувати вказані потреби задля балансу мотивації та психологічного здоров'я члена: при релігійних організаціях існують процедури фізичної праці (рослинництво, тваринництво, будівництво тощо), за які людина нерідко отримує скромну, проте матеріальну нагороду. В комерційних структурах існують гуртки по інтересам, навчальні програми, стажування в інших країнах й навіть штатні психологи. Але, є цікавий випадок створення власного релігійного елемента, який повинен був покращити мотивацію та підвищити працьовитість співробітників.

Американська компанія UHRA з продажу медичних страхових полісів в період корпоративної культурної кризи вирішила запровадити невелику програму, яка

повинна надавати поради співробітникам. Її розробила родичка генерального директора у вигляді анімаційного персонажа з головою цибулі ("Onionhead" ориг.). Не всі співробітники бажали розмовляти з цибулею, тож родичка почала додавати до корпоративної культури низку релігійних елементів: "Співробітники стверджують, що їм сказали запалити свічки та пахощі, щоб "очистити робоче місце" і не використовувати верхнє освітлення, "щоб не допустити проникнення демонів на робоче місце через лампи"[2]. Далі справа дійшла до спільних молитов, розмов про різні релігійні елементи (Бог, Диявол, рай). До охочих прийняти участь було більш поблажливе відношення керівництва, що спричинило низку звільнень незадоволених такою ініціативою. Пізніше, цей елемент був усунутий за допомогою федеральних органів влади, що постановили це як акт дискримінації за релігійними уподобаннями (хоча керівництво компанії не вважало це релігією).

Висновки. В науковій статті був проведений порівняльний аналіз організаційної культури релігійної та комерційної організації. Таким чином було з'ясовано, що за своїми структурними елементами релігійні й комерційні організації схожі, проте існують та керуються протилежними мотивами (духовна та матеріальна сфера). В будь-якому випадку, релігійна чи комерційна організації грають вагомий роль в житті людини, заповнюючи ту саму "дірку розміром з Бога". Слід сказати, що

гармонійний та всебічний розвиток людини неможливий без взаємного, балансуєчого зростання цих компонентів й, що не менш важливо, це розуміння яка саме сторона людської природи на даний момент життя потребує розвитку. У процесі пошуків слід остерігатись тоталітарних культів – бо вони, як було вже сказано, не залежать від типу та виду організації.

Список використаних джерел

1. Boris Groysberg, Jeremiah Lee, Jesse Price, and J. Yo-Jud Cheng. The Leader's Guide to Corporate Culture. URL: <https://hbr.org/2018/01/the-leaders-guide-to-corporate-culture> (дата звернення: 19.02.2022)
2. Boudreau, John W. "Beyond HR : the New Science of Human Capital". Harvard Business Review Press, 2007.
3. Peter Boxall, John Purcell and Patrick M. Wright, "Human Resource Management". Oxford University Press, 2009.
4. Фромм Э.З. Гуманистический психоанализ. / за ред. В.М. Лейбина. Санкт-Петербург, 2002. 544 с

References

1. Manfred F. R. Kets de Vries. Is Your Corporate Culture Cultish? URL: <https://hbr.org/2019/05/is-your-corporate-culture-cultish> (дата звернення: 19.02.2022)
2. Michael M. Hill. Is Your Corporate Culture a Religion? URL: <https://www.fmglaw.com/employment/is-your-corporate-culture-a-religion/> (дата звернення: 19.02.2022)
3. Schein, Edgar H. "Organizational culture". *American Psychologist*. 1990. Vol. 45, No 2. P. 109-119.

Надійшла до редколегії 01.06.22

Dimitriy Zaiets, master's degree
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE ORGANIZATIONAL CULTURE OF RELIGIOUS AND COMMERCIAL INSTITUTIONS

Based on various sources, the article analyzes the structure of organizational culture, both commercial and religious. Already known precedents are considered in detail, when the organizational culture of a commercial structure acquires signs of a religious one; the causes, consequences and mechanisms of such a metamorphosis are also considered. Another one considered main issue is point of no return when a corporation gets occult features. The article is based on the assertion that the ideas for organizing a certain structure, regardless of its strategic goals, are inherently similar and identical to both a commercial and a religious structure. As this issue is not completely covered and scientifically researched, it is one of the first attempts to structure abstract organization despite of its status (commercial or religious). Also, the article has analysis of real cases both commercial and religious organizations, considers the negative and positive sides. Reviewing the train of thinking of organization leaders we may also make a conclusion in what degree the organization is affected by it's leader. However, the article considers the affection of members on the organization and their global synergy. The article also can be considered as small introduction to "how to build up organization culture based on religious elements". Just another sentence for printing. Understanding the essence of organization's structure, the steps on which it is located, will automatically help you build the organizational culture of your organization and not resort to toxicity and the occultism which leads to negative consequences: the loss of quality personnel as a result of low motivation of its members, which can later lead to the destruction of the organization generally (in worst case, it may lead to scandals, litigation and even suicides). To build a successful organizational culture, it is wise to draw on the lessons of the past, embodied in religious organizations.

Keywords: organizational culture, structure, commercial, religious, cult.

УДК: 2-78(72+100):2-423.4:322.9:004.042(2021)
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.4

О. І. Карацюба, магістр
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-9442-3084
e-mail: religiousstudies.work@gmail.com

ДІЯЛЬНІСТЬ МІЖНАРОДНОГО АЛЬЯНСУ З ПИТАНЬ СВОБОДИ РЕЛІГІЙ ТА ВІРОСПОВІДАНЬ У 2021 РОЦІ

Зведення та тематичний моніторинг інформаційних повідомлень, тематичне узагальнення, рубрикація повідомлень Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань за 2021 рік дозволили відобразити отриману інформацію щодо пріоритетних напрямків роботи Альянсу у даній оглядовій статті. У роботі систематизується та резюмується внутрішній зміст як робочої документації Альянсу, так і повідомлень з відкритих джерел, як то офіційні сайти Міністерств закордонних справ країн-учасниць, офіційна вебсторінка Державного департаменту Сполучених Штатів Америки тощо. У статті обговорюються та упорядковуються спрямовані на захист свободи віросповідання у світі ініціативи Альянсу 2021 року, на рівні з "глобальними" ініціативами детально розглядаються й інші інформаційні повідомлення. На основі робочих документів Альянсу визначені основні вектори діяльності Альянсу, основні цілі його існування. Зміст та висновки даної наукової статті стали одним з розділів кваліфікаційної роботи "Ініціативи 2021 року, спрямовані на захист свободи віросповідання у світі".

Ключові слова: свобода віросповідання, Міжнародний Альянс з питань свободи релігій та віросповідань, Міністерський форум, переслідування за релігійними переконаннями, в'язні сумління.

Постановка проблеми. Існування викликів нашого століття, що поставили питання про необхідність збереження миру в усьому світі, про гарантії дотримання свобод людини та захист системи міжнародних цінностей, покладаючись на які світове співтовариство прагне розбудувати інститути громадянського суспільства різних країн світу обумовлюють актуальність даної теми.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Нам невідомо про існування інших досліджень в рамках зазначеної теми. Наскільки ми освічені, дана робота – перша, принаймні у вітчизняному релігієзнавстві, спроба узагальнити та систематизувати повідомлення щодо діяльності Альянсу. Попри те, у роботі ми посилаємося на працю В. Єленського, що присвячена питанням свободи віросповідання [2].

Мета дослідження. Виявити, упорядкувати та резюмувати повідомлення Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань, що спрямовані на захист свободи совісті та переконань.

Виклад основного змісту. За останні десятиліття у міжнародній політиці поширилися тенденції, спрямовані на створення різноманітних об'єднань, осередків співпраці та інших форматів, що зосереджують свою діяльність на дослідженнях та розв'язанні глобальних проблем, які перебувають за межами виключно економічної тематики. За нашим переконанням, серед прикладів такої міжнародної співпраці може бути діяльність, що проводиться Міжнародним Альянсом з питань свободи релігій та віросповідань. Ціллю свого існування Альянс, що об'єднує тридцять три країни, декларує захист членів груп релігійних меншин та, послуговуючись 18 статтею Загальної декларації прав людини, має на меті стати на заваді будь-якій дискримінації та будь-якому переслідуванню за релігійними переконаннями. Окрім країни засновниці – Сполучені Штати Америки (для якої, як зазначив Державний секретар Сполучених Штатів, свобода совісті та переконань – "ключова ознака політики США"), Альянс об'єднує такі країни як Республіка Албанія, Республіка Вірменія, Республіка Австрія, Австралія, Боснія та Герцеговина, Федеративна Республіка Бразилія, Республіка Болгарія, Республіка Камерун, Республіка Колумбія, Республіка Хорватія, Чеська Республіка, Демократична Республіка Конго, Королівство Данія, Естонська Республіка, Республіка Гамбія, Грузія, Грецька Республіка, Угорщина, Держава

Ізраїль, частково визнана держава Республіка Косово, Латвійська Республіка, Литовська Республіка, Республіка Мальта, Королівство Нідерландів, Королівство Норвегія, Республіка Польща, Республіка Сенегал, Словацька Республіка, Республіка Словенія, Республіка Того, Сполучене Королівство Великої Британії та Північної Ірландії та Україна [17], що 5 лютого 2020 року вітала Декларацію принципів [1].

Динаміка діяльності Альянсу була достатньо послідовною від самого початку заснування. Так, наприклад, глобальні тематичні ініціативи – пріоритетні напрями у роботі Альянсу на 2021 рік були оприлюднені 17 листопада 2020 року на першому Міністерському Форумі Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань [4]. І вже того ж числа міністри закордонних справ країн-членів Альянсу прийняли Декларацію про безпечні місця відправлення культу, що було офіційно оприлюднено Міністерством закордонних справ Естонської Республіки та інших закордонних відомств країн-учасниць. У Декларації йдеться про необхідність забезпечення збереження молитовних місць, місць поклоніння, історичних та культурних пам'яток що служать місцями відправлення культу, недопущення нападу на них, руйнування або знищення тощо [23].

Одна з ініціатив очолюється урядом Австралії та спрямована на скасування смертної кари для осіб, засуджених за богохульство або віровідступництво. Центром соціальної справедливості 2 лютого 2021 року був опублікований інформаційний лист про зловживання законами про богохульство, у якому значилось що 2020 рік виявився найбільш рясним на подібні зловживання. Ісламська Республіка Пакистан – країна яка містить у своєму Карному кодексі § 298, § 298А, § 298В, § 298С, § 295, § 295А, § 295В та § 295С – закони про богохульство. У інформаційному листі йдеться про те, що найчастіше звинувачення висувають мусульманам, від загальної кількості звинувачених 70% – мусульмани [19, ст.1], але цьому сприяє кількість людей що сповідує іслам у цій країні – 96% населення Ісламської Республіки Пакистан [19,ст.5]. Також у бюлетені говориться, що найбільша кількість звинувачених мусульман – шиїти (70%), хоча звинувачення висувалися й сунітам, членам Ахмадія, християнам, тим хто сповідував індуїзм та людям без вираженої віросповідної приналежності. Центром соціальної справедливості зазначено, що наразі

© Карацюба О. І., 2022

частіше звинувачення у богохульстві висувається від мусульманина до мусульманина, тоді як раніше поширенішими були випадки висунення звинувачення від мусульманина до немусульманина [19, ст.1] – це *маркер поглиблення релігійних суперечок*.

Центр соціальної справедливості вбачає деякі проблеми в існуванні таких розділів Карного кодексу Ісламської Республіки Пакистан як § 298, § 298А, § 298В, § 298С, § 295, § 295А, § 295В та § 295С. Зокрема у згаданому інформаційному листі йдеться про те, що після висунутого обвинувачення може страждати не тільки звинувачуваний, але і його оточення – сім'я, громада. Також авторами говориться, що термін "богохульство" використовується терористичними угрупованнями для розпалювання ворожнечі, ідеологічного вербування, збору коштів. У документі згадується про упереджене ставлення до людей не мусульманського віросповідання: стверджується, що рішенням суду вирок не мусульмани отримували частіше за мусульман. Стверджується також, що після звинувачення у богохульстві та віровідступництві траплялися випадки вбивства до внесення вироку: за даними з 78 вбитих осіб 42 особи були мусульманами, 23 – християни, дев'ять осіб були членами Ахмадія, двоє загиблих сповідували індуїзм та ще дві особи з невизначеною релігійною приналежністю. В інформаційному бюлетені також говориться про ризик зловживання звинуваченнями у богохульстві релігійними течіями та спільнотами що може мати місце в Ісламській Республіці Пакистан [19, ст.1].

Створена на пропозицію Сполучених Штатів Америки глобальна ініціатива має за мету обмежити неправне використання сучасних технологій, що застосовуються для тиску на релігійні свободи. Соціальні мережі наразі можуть бути простором розпалювання релігійної ворожнечі, котра може виходити в офлайн, або слугувати місцями вербування для заняття терористичною діяльністю. З появою новітніх технологій можливість репресивних методів впливу на окремих осіб та релігійні громади в цілому значно зросла, а самі технології часто перетворюються на інструменти протиправного впливу навіть на території країн з високим рівнем захисту прав і свобод людини. Наприклад, система розпізнавання обличчя може використовуватися для ідентифікації осіб у молитовних місцях задля покарання таких у майбутньому за мирну релігійну діяльність або обмеження такої діяльності [25].

Іще одним напрямком діяльності урядів країн-учасниць Альянсу стали питання гендерної дискримінації. Так, наприклад, Королівство Данія вважає за важливе допомагати убезпечувати гендерну рівність у питаннях свободи віросповідання. Наразі розуміння терміну "свобода віросповідання", підкреслюється, "часто невірно тлумачиться". Мова йде про зловживання поняттям "свобода віросповідання", як зазначається, "для виправдання гендерної дискримінації". Важливим є недопущення сприйняття понять "гендерна рівність" та "свобода віросповідання" як "несумісних" або "протилежних" [11].

Резюмуючи обговорене на зустрічах від 20 квітня та 18 травня 2021 року, робочою групою Альянсу з питань свободи релігій, віросповідань та гендерної рівності було погоджено "заохочувати" релігійних лідерів враховувати сучасні підходи та розуміння поняття "гендерна рівність" під час інтерпретації релігійних доктрин, пропонувати урядом держав "анулювати закони", що передбачають кримінально-правові наслідки для осіб, що вчинили перелюб у широкому сенсі слова, переривали вагітність, мають приналежність до ЛГБТ спільноти то-

що. Королівство Данія вважає, що акцент на проблемі "узаконюючого насилля" актуалізує питання перегляду норм законодавства та приведення їх у відповідність до міжнародних критеріїв в питаннях забезпечення громадянських свобод. За переконанням урядів країн-учасниць, позбавлена продуктивного потенціалу і така позиція згідно з якою питання основних прав і свобод людини можливо розглядати посилаючись на релігійні доктрини. Релігійним лідерам пропонується більше залучати жінок до активного релігійного життя спільноти, при цьому аналізуючи "де та як" можуть відбуватися дискримінаційні процеси відносно жінок. Урядам держав також пропонується забезпечити інклюзивність освіти, уможливити доступ кожної дитини жіночої статі до такої, зробити неможливим на основі інформації про стать учнів "упереджений розподіл ресурсів" між закладами освіти, вилучити дискримінаційні стосовно жінок матеріали зі шкільних підручників, усіяло протидіяти стереотипам стосовно жінок та дівчат в освітньому середовищі та поза ним [6].

Загалом питання важливості інклюзивної освіти, релігієзнавчого компонента в ній, "поваги до релігійної, етнічної та інших форм різноманітності" підіймається на багатьох міжнародних зустрічах та у внутрішній документації Альянсу. Зокрема згадується про те, що шкільний період, дитячий та юнацький вік – ті етапи життя коли у людини формується сприйняття таких понять як "толерантність", "терпимість" та "плюралізм", розуміння своїх прав та свобод, а також прав та свобод інших людей. Години навчання убезпечать у майбутньому не тільки існування безпечного, недискримінаційного середовища для кожного, але й захист від таких негативних явищ як тероризм, екстремізм, насильницькі дії вчинені на основі культурної або релігійної відмінності [7].

Нам відомі приклади, коли деякі держави, конституції яких фіксують вимоги гарантування свобод громадян, створюють правові умови для поширення конституційних норм на більш широкі сфери суспільного життя, виводячи їх за межі "формального декларування". Наприклад, стаття 22 Конституції Ісламської Республіки Пакистан гарантує свободу віросповідання для громадян, зокрема і в освітньому просторі. Послугуючись цим, Міністерством федеральної освіти та професійної підготовки була створена навчальна програма "Релігійна освіта" для учнів початкових класів [24], що можна розглядати як позитивний приклад. Науковці нагадують, що Ісламська Республіка Пакистан належить до переліку країн з "найбільш суворими обмеженнями релігійної свободи" [2]. Така навчальна програма, серед іншого, передбачає знайомство учнів з відомостями про релігійних лідерів та релігійні свята, основними персоналіями, що можуть бути "взірцями для наслідування", деякими молитовними практиками, етичними та моральними цінностями таких релігій як християнство, індуїзм, сикхізм, релігія Бахаї тощо [24, ст.9-10]. 1,6% населення Ісламської Республіки Пакистан християни, ще 1,6% – індуїсти, 0,2% – члени Ахмадія, інші 0,3% розподілені серед прихильників інших релігійних вірувань, зокрема таких як сикхізм та релігія Бахаї [27,ст.8]. Зазначимо, що ця навчальна програма націлена не тільки на виховання терпимості до інших релігійних вірувань у дітей чиї сім'ї сповідують іслам, але й на знайомство учнів іншого віросповідання з базовими знаннями про вірування до яких ті належать, включення у морально-етичну картину світу особистих релігійних переконань кожної дитини [24, ст.10].

До прикладу, курс знайомства з християнством для учнів 1-5 класів Ісламської Республіки Пакистан передбачає ознайомлення з деякими чудесними діями, що чинив Ісус Христос: зцілення прокаженого (Євангеліє від Матвія 8:1-4; Євангеліє від Марка 1:40-45; Євангеліє від Луки 5:12-15), насичення народу п'ятьма хлібами (Євангеліє від Луки 9:10-17; Євангеліє від Марка 6:32-44; Євангеліє від Івана 6:1-15; Євангеліє від Матвія 14:14-21), утихомирення бурі (Євангеліє від Матвія 8:23-27; Євангеліє від Марка 4:35-41; Євангеліє від Луки 8:22-25), зцілення слуги центуріона (Євангеліє від Матвія 8: 5-13; Євангеліє від Луки 7: 1-10), зцілення розслабленого у Капернаумі (Євангеліях від Матвія 9:1-8; Марка 2:1-12; Євангеліє від Луки 5:17-26) зцілення спінонародженого чоловіка (Євангеліє від Івана 9:1-38), воскресіння дочки Іаіра (Євангеліє від Матвія 9:18-26; Євангеліє від Марка 5:35-43; Євангеліє від Луки 8:41-56). Знайомство з релігією християн передбачає також ознайомлення з притчами про багача і Лазаря (Євангеліє від Луки 16:19-31), доброго самарянина (Євангеліє від Луки 10:25-37), доброго пастиря (Євангеліє від Івана 10:1-17), немилосердного боржника (Євангеліє від Матвія 18:23-35), загублену вівцю (Євангеліє від Матвія 18:12-14; Євангеліє від Луки 15:3-7), ознайомлення з псалмами 23, де Бог виступає у ролі захисника – пастора, 100, 121, 123, отримання уявлень про такі свята як Різдво Христове, Великдень, Богоявлення, Різдвяний піст Адвент. Отримання відомостей про апостолів Якова, сина Зеведеїва, Петра, Фому, праведників Йова та Рут, Адама та Єву, Каїна та Авеля, суддів Самійла та Самсона, давньоєврейського пророка Єремїю. "Взірцями для наслідування", що сповідували християнство у навчальній програмі виступають винахідник телефону Александер Грем Белл, брати Вілбер та Орвілл Райт, Томас Алва Едісон, Флоренс Найтінгейл, Нельсон Холлала Мандела, Христофор Колумб, Мати Тереза. Також Рут Пфау – монахиня, що присвятила більшу частину свого життя для боротьби з антропоозною інфекційною хворобою проказою саме в Ісламській Республіці Пакистан [там же, ст.10-13].

Проблеми зі свободою віросповідання у Федеративній Республіці Нігерія проявляються у неможливості будівництва культових споруд для християн на півночі країни та мусульман на сході. Відносна безпроблемність мати релігійну приналежність, що отримується від народження контрастує з насиллям, з яким зіткнеться людина, якщо буде мати на меті змінити віру. Причинами того, згідно з документом для ознайомлення зі змістом відеоконференції неофіційної ради експертів від 19 жовтня 2020 року, є, по-перше, використання терористичними угрупованнями різноманітності релігійних поглядів усередині країни для розпалювання релігійної ворожнечі, війни, конфлікту між християнами та мусульманами. Причому південь все ж демонструє приклад мирного співіснування мусульман та християн. Узагалі, якоюсь мірою, ситуацію на півночі у цьому контексті доцільно розглядати окремо від ситуації на решті території держави. По-друге, Федеративна Республіка Нігерія має певні "економічні та соціальні реалії": відсутність безпеки та правопорядку, проблеми сільськогосподарського сектору та довіри до уряду та державних, силових структур тощо. Згадані труднощі "викликають або загострюють етнічні та релігійні питання". По-третє, здається, що держава не зацікавлена у міжрелігійному діалозі. У документі який відображає зміст відеоконференції неофіційної ради експертів Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань значиться, що релігія присутня у всіх аспектах життя людей, не

дивлячись на те, що Федеративна Республіка Нігерія позиціонує себе як світську державу (як приклад наводиться твердження про те, що більшість працівників силових структур країни сповідують іслам, що, згідно з висновками авторів документу, не є позитивним моментом для забезпечення свободи віросповідання у країні) [3]. Відмічається "агресивність суспільства" у порівнянні з більш лояльним до релігійного різноманіття урядом, проте останній, бажаючи утримати владу, йде на поводити в агресивного натовпу [2].

Іншим аспектом діяльності Альянсу стало залучення правозахисних організацій у випадках загрози звууження, обмеження, ігнорування або порушення прав людини у питаннях свободи віровизнання. У щорічному звіті Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань про досягнення від 17 листопада 2020 року йдеться про роботу правозахисників, що зіграла роль у звільненні в'язнів сумління по всьому світу. Так в Арабській Республіці Єгипет було звільнено 15 в'язнів сумління, у Республіці Узбекистан – 1584. Держава Еритрея – щонайменше 66 людей що сповідують вчення п'ятдесятниці. Соціалістична Республіка В'єтнам вивільнила пастора євангельської церкви А. Дао, також був звільнений Фан Тхань Туонг що сповідує буддизм. У Республіці Ємен звільнені 6 ув'язнених що мають приналежність до Віри Бахаї. У Республіці Куба була звільнена дружина пастора Рамона Рігала [4].

Загалом, згідно з доповіддю що підготовлена до звіту Європарламенту щодо питань свободи релігій та віросповідань на момент повідомлення Ісламська Республіка Пакистан має 16 в'язнів сумління приналежних до Ахмадія та 29 осіб що сповідують протестантизм. Ісламська Республіка Іран – 51 ув'язнених з приналежністю до Віри Бахаї, 12 християн та 7 осіб що сповідують суфійський іслам. Соціалістична Республіка В'єтнам – 26 осіб, що ідентифікують себе як буддисти, 8 протестантів та 2 католики [8].

Для розв'язання проблем, що загрожують свободі віросповідання чи переконань Республіка Колумбія у 2020 році показала динаміку політико-правової діяльності: держава стала одним з членів Альянсу, організувала зустрічі високопосадовців з представниками релігійних організацій, п'ятий рік поспіль відзначає Міжнародний день релігійної свободи, провела третій колоквиум що стосувався багатоманітності релігійних переконань, підписала угоду з Програмою розвитку ООН що стосується функціонування релігійного сектору, з 2018 року реалізує комплексну державну політику щодо свободи релігії або переконань, враховує поради "де це можливо", саме у Республіці Колумбія відбувся Перший Форум з питань свободи релігій та віросповідань за сприяння Міністерства закордонних справ країни, Міністерством внутрішніх справ через Управління у справах релігій Республіки Колумбія створено Академічну мережу поваги та гарантій релігійної свободи [13; 14; 15; 20].

Попри це міжнародна благодійна правозахисна християнська організація "Open Doors" у своєму "World Watch List", представлявши список із 50 країн де рівень порушення свобод християн найвищий у світі, згадала і Республіку Колумбію, розмістивши цю країну на 30-тій сходинці [12].

World Watch List – інструмент дослідного відділу згаданої правозахисної організації World Watch Research для відстежування та вимірювання рівня переслідувань у різних країнах світу. Методологія World Watch List "витримує наукову перевірку" та з 2014 року контролюється Міжнародним інститутом релігійної свободи, що проводить аудит. Так згідно з методологією

World Watch List, окрім випадків прямого фізичного насилля, християни у всьому світі можуть стикатися з іншими утисками у всіх сферах свого життя. Такі випадки вербальних образ, нетолерантного поведіння складніше відстежувати. У своїх звітах "Open Doors" вказує "кого вважає винними" у тій чи іншій дискримінаційній для християн ситуації, а також "конкретні обставини" при яких така ситуація відбулася [28]. В останні десятиліття, за висновками "Open Doors", ситуація зі свободою віросповідання для християн у Республіці Колумбія з кожним роком погіршується, серед іншого, завдяки злочинним угрупованням [12].

Проте, згідно з заявою виконуючої обов'язки віце-міністра з багатосторонніх справ Міністерства закордонних справ Республіки Колумбія Адели Маестре, що була зроблена в рамках щомісячної зустрічі Альянсу 7 квітня 2021 року, попри певні наявні проблеми "записати Колумбію до перших 30 країн світу де переслідуються християни просто неправильно та неприйнятно", а висновки "Open Doors" виявились "повною несподіванкою". Власне проведене опитування має такі результати: 80,2% респондентів – представників релігійних організацій вважає висновки "Open Doors" щодо ситуації з переслідуванням християн у країні некоректними. Окрім цього, у звітах інших правозахисних організацій таких невтішних висновків, інформації про таку величину утисків у Республіці Колумбія немає, зазначена проблема раніше не піднімалася, а значить, можливо, не існувала, бо інакше була б у полі зору таких міжнародних організацій як ООН тощо, а методологія "Open Doors" викликає "серйозні занепокоєння". До того Адела Маестре додала, що за її переконанням "Альянс не повинен ставати простором для підзвітності держав-членів" [20]. Погодження з подібним твердженням, за нашим переконанням, могло б стати прецедентом, що демонстрував би так звану "недоторканість" для будь-якої з країн що вступила в Альянс незалежно від фактичної ситуації зі свободою віросповідання у ній.

Інший приклад діяльності Альянсу торкається мусульманського світу. У зведеннях від 2 червня 2021 року значиться, що на зустрічі ІСОЕ обговорювалось становище навколо Мечеті аль-Акса, спільноти Бахаї у Державі Катар, адвентистів сьомого дня в Ісламській Республіці Пакистан, людей що сповідують християнство в Алжирській Народній Демократичній Республіці. Також розглядалися можливості допомогти спільноті християн монтаньярдів з Соціалістичної Республіки В'єтнам котрі шукали притулку у Королівстві Камбоджа, проте були депортовані [30].

Мечеть аль-Акса згадується у контексті заборони відвідування її для немусульман (як і Куполу Скели), загрози терактів [18].

Міжнародна благодійна правозахисна християнська організація "Open Doors" повідомляє, що християни в Алжирській Народній Демократичній Республіці стикаються з "утисками, по боями, погрозами та тюремним ув'язненням", найбільше на півдні, проте і на півночі, де проживає більшість християн, їх примушують дотримуватися ісламських норм та обрядів, люди зазнають дискримінації за етнічною та релігійною ознаками. Проблеми зі свободою віросповідання проявляються також у законодавстві, що передбачає відповідальність за богохульство, прозелітизм або навіть релігійні практики, що можуть "похитнути віру мусульманина" або є "засобом спокуси з метою навернення мусульманина до іншої релігії". Християнство, згідно з даними "Open Doors", стикається з примусовим закриттям молитовних місць та мовою ворожнечі з боку уряду [10].

Дайан Алаї, представник Міжнародної спільноти Бахаї при Організації Об'єднаних Націй у Женеві зробила заяву про те, що спільнота Бахаї у Державі Катар "знаходиться під загрозою зникнення" через утиски з боку уряду. Йшлося про перешкоджання працевлаштуванню, позбавлення посвідки на проживання, депортацію, інші дискримінаційні утиски [22].

Згідно зі звітом про політичну ситуацію у Республіці Союзу М'янма від 3 лютого 2021 року, члени Альянсу мають хвилювання стосовно "безкарності військових зловживань" у країні. У звіті говориться, що очільником Міністерства у справах релігій призначено У Ко Ко, що підозрюваний у військових злочинах, а захоплення влади чинили ті ж люди, що коїли насилля над етнічною групою рогінджа. Отримуються повідомлення про напади на молитовні місця. Затримано М'яадді Саядо – ченця що виступав проти насилля над мусульманами, а разом корупції та військових зловживань. Загалом ситуація у країні характеризується "потенційно підвищеним ризиком звірств для вразливих спільнот, включаючи релігійні меншини" [5;16].

Підбиваючи проміжні підсумки, ми можемо зазначити наступне: по-перше, більшість вищезгаданих держав належать до густонаселених (наприклад, Ісламська Республіка Пакистан). Це може підтверджувати тезис про те, що хоча "лише в третині країн світу релігійна свобода серйозно і дуже серйозно порушується, в цих країнах проживає 70% населення планети" [2]. По-друге, більшість вищезгаданих держав належать до країн що розвиваються. Такий висновок дозволяє спрогнозувати, що подолання економічних викликів та прискорення модернізаційних процесів в регіоні можливо сприятиме поліпшенню окресленої ситуації.

Уряд Республіки Камерун вважає, що для країн що розвиваються у їх намаганнях розв'язати проблеми, що загрожують свободі віросповідання чи переконань важливо застосовувати принцип децентралізації під час поширення просвітницької інформації серед населення. Екстремістська та терористична активність у Республіці Камерун пов'язана з діяльністю ісламістського угруповання "Боко Харам" (Західноафриканська провінція Ісламської держави) та деяких сепаративних угруповань, про це йшлося у проєкті заяви Міністерства закордонних справ Республіки Камерун з нагоди віртуального Форуму міністрів закордонних справ країн-членів Альянсу у 2020 році. З подібним уряд Республіки Камерун якраз збирається боротися за допомогою "плану інформування та підвищення обізнаності місцевого населення за допомогою поширення повідомлень офіційною та національною мовою про небезпеку неповаги до свободи релігії або переконань" [21].

Міжнародний саміт присвячений свободі віросповідання у липні 2021 року піднімав питання зловживання технологіями задля моніторингу мирної релігійної діяльності уйгурів що сповідують іслам, дискримінації членів Ахмадія в Ісламській Республіці Пакистан та визначив християн у Федеративній Республіці Нігерії як "жертв геноциду". Проте, на відміну від попередніх двох зустрічей, саміт проводився у місті Вашингтон не на рівні міністрів та не організовувався урядами, хоча передбачав присутність представників духовництва основних релігій світу. На саміті були відмічені й позитивні тенденції щодо свободи віросповідання у світі. Так у Республіці Казахстан додано питання важливості свободи віросповідання та верховенства права до освітнього процесу майбутніх духовників та органів виконавчої влади, а відбувшися екуменічний молебень об'єднав разом християн Близького Сходу. Джо Байден,

президент Сполучених Штатів Америки підписав укази що скасовують обмеження на в'їзд до країни громадян із країн з переважним мусульманським населенням. Також підкреслено важливість прав представників ЛГБТ спільноти у сфері свободи віросповідання – такі ключові сигнали були озвучені зі сцени Мелісою Роджерс, виконавчим директором Управління з питань конфесійного та добросусідського партнерства при Білому Домі. Зі сцени Майк Помпео, представник республіканської партії, колишній державний секретар США наголосив, що утиски завжди починаються зі втрати релігійної свободи, а надалі "призводять до втрати інших громадянських та політичних прав, і навіть геноциду". "Розклад не дозволив" представникам демократичної партії (Саманті Павер, Ненсі Пелосі та Ентоні Блінкену) доповісти зі сцени, але хоча особисто присутні вони не були, проте надали "попередньо записані зауваження". Державний секретар Сполучених Штатів Америки Ентоні Блінкен заявив, що "свобода віросповідання є життєво важливим компонентом" дипломатії Сполучених Штатів. Спікером Палати представників США Ненсі Пелосі було озвучено меседж про те що відданість боротьбі за свободу віросповідання завжди є важливішою за політичні переконання. 28-й Посол США при ООН Саманта Павер зауважила, що релігійна свобода не може існувати без свободи на вільне висловлення своїх думок. Також С. Павер наголосила, що боротьба за міжнародну релігійну свободу є: "відображенням того, ким є американці", "відображенням стратегічних національних інтересів США" та "ключовою зовнішньополітичною метою" Сполучених Штатів Америки [26].

Окрім того, у щорічному звіті Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань про досягнення від 17 листопада 2020 року згадується про необхідність недопущення утисків щодо релігійних громад у контексті протиепідемічних заходів, що вживаються для боротьби з пандемією COVID-19, навіпаки – "безпрецедентна надзвичайна ситуація у сфері охорони здоров'я" це підстава для послаблень у сфері питань свободи релігій та віросповідань, як то звільнення більшої кількості в'язнів сумління. Також у документі піднімалося питання важливості збереження доступу до Ая-Софії (Софійський собор в Константинополі) для всіх та кожного у контексті перетворення архітектурної пам'ятки з музею на мечеть [4].

Як бачимо, основними напрямками діяльності Міжнародного Альянсу з питань свободи релігії та віросповідань стали: аналіз державно-конфесійних відносин та забезпечення дотримання норм міжнародного права в питаннях гарантування прав і свобод у питаннях релігії; моніторинг ситуації у сфері міжконфесійних та міжрелігійних відносин; акцентування уваги на питаннях інклюзивної освіти та формування процедур запобігання гендерній нерівності. У своїй функціональній спрямованості Альянс співпрацює з урядовими, міжурядовими інституціями та громадськими організаціями, що забезпечує, за переконанням учасників Альянсу, сталий поступ у розширенні релігійних свобод у світі. Виконуючи задекларовані Альянсом функції, держави-учасниці виходять з принципу спільної діяльності та відповідальності за взаємною згодою. Іншими словами, пропозиції, що формулюються Альянсом, рекомендується брати національним законодавством до уваги та імплементувати у діяльності відповідних інститутів.

Висновки. Альянс воліє до зниження у світі релігійних переслідувань, жорстокого поводження, насильства, пропаганди такого за релігійною ознакою, виступає проти них та бореться з ними.

За словами колишнього державного секретаря Сполучених Штатів Америки Майка Помпео Альянс існує аби "просувати питання релігійних свобод по всьому світу", тобто захищати, убезпечувати, боронити, стояти на захисті свободи совісті та переконань, шанобливого ставлення до них.

До основних векторів діяльності Альянсу можна віднести вирішення вищезазначених задач шляхом проведення міністерських зустрічей, проведення засідань робочих груп, членів ІСОЕ задля обговорень актуальних проблем, різних точок зору, юридичних підходів, вивчення варіантів, підняття питань, обміну інформацією між урядом, правозахисниками, профільними експертами, отримання висновків та рекомендацій від останніх, створення комітетів, збір та поширення інформації стосовно актуальної ситуації зі станом свободи віросповідання у світі, дії спрямовані на захист як окремих членів груп релігійних меншин, так і цих груп загалом, привертання більшої кількості країн для підписання Декларації принципів Альянсу з цією метою [9;29].

Загалом, на нашу думку, цілі створення Альянсу найкраще у інтерв'ю розкрив Сем Браунбек, посол з особливих доручень Сполучених Штатів Америки: Альянс має "просувати релігійну свободу на міжнародних майданчиках".

Ініціативи Альянсу за 2021 рік можна умовно розділити на глобальні – такі собі пріоритети Альянсу, що є першочерговими для роботи, ініціативи що не визначаються як глобальні та проблемні питання, що, власне, не є ініціативами, проте обговорюються членами Альянсу. До перших на 2021 рік було віднесено ініціативи з захисту об'єктів релігійної спадщини, скасування смертної кари за богохульство та відступництво, координація гуманітарної допомоги, забезпечення гендерної рівності у питаннях свободи віросповідання, привертання більшої уваги до неправомірного використання технологій для придушення і необґрунтованого обмеження релігійної свободи. До ініціатив, що не визначаються як глобальні належить ініціатива з забезпечення можливості навчання в інклюзивному освітньому середовищі для кожного. Інші питання, що не належать до ініціатив, але піднімаються та підлягають обговоренню включають питання зі станом свободи віросповідання у Федеративній Республіці Нігерія та Республіці Колумбія, у контексті пандемії коронавірусної хвороби 2019, звільнення в'язнів сумління, можливості доступу до Софійського собору (Ая-Софія) для кожного у контексті його перетворенням з музею на мечеть тощо.

Список використаних джерел

1. Відповідаючи на заклики до просування релігійної свободи. URL: <https://ua.usembassy.gov/uk/answering-the-call-to-advance-religious-freedom/>
2. Віктор ЄЛЕНСЬКИЙ. Релігійна свобода: глобальні виміри. URL: https://risu.ua/viktor-yelenskiy-religiyna-svoboda-globalni-vimiri_n49810
3. З робочого документу для ознайомлення зі змістом відеоконференції неофіційної ради експертів за 19.10.2020.
4. З робочого звіту про річні досягнення Альянсу від 17.11 2020 року.
5. З робочого звіту щодо ситуації у Республіці Союзу М'янма від 3.02 2021 року.
6. З робочої документації Альянсу щодо ключових результатів зустрічей робочих груп з питань свободи релігій, віросповідань та гендерної рівності за 20.04 та 18.05 2021 року.
7. З робочої документації Альянсу// Resilience, Respect, and Inclusion. Declaration on Education to Promote.
8. Freedom of religion or belief in sharp decline in Asia, a European Parliament report says. URL: <https://www.europeantimes.news/2022/03/freedom-of-religion-or-belief-in-sharp-decline-in-asia-a-european-parliament-report-says/>
9. Україна увійшла до міжнародного альянсу релігійних свобод. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/45848-ukrayina-uvijshli-doz-mizhnarodnogo-alyansu-religijnix-svobod.html>
10. Algeria. URL: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/algeria/>

11. A Shared Vision for Advancing Freedom of Religion or Belief for All. URL: <https://cutt.ly/bKkRzV>
12. World Watch Research (2021), Colombia: Full Country Dossier, Open Doors International, Harderwijk.
13. Hemispheric Forum on Freedom of Religion or Belief. URL: <https://cutt.ly/mKkYR3>
14. In Colombia the Academic Network for the Respect and Guarantee of Religious Freedom is launched. URL: <https://portalinfantil.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/colombia-academic-network-respect-and-guarantee-religious-freedom-launched>
15. In Colombia, the Third Colloquium on Religious Plurality and Cults in Colombia and Latin America takes place. URL: <https://bomberos.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/colombia-third-colloquium-religious-plurality-and-cults-colombia-and-latin-america-takes-place>
16. International Religious Freedom or Belief Alliance members' statement on the crisis in Myanmar. URL: <https://cutt.ly/4KkSa83>
17. International Religious Freedom or Belief Alliance. URL: <https://www.state.gov/international-religious-freedom-or-belief-alliance/>
18. Israel and The Occupied Territories. URL: <https://cutt.ly/8KkS8C1>
19. Jacob, P. Year 2020 marked the highest abuse of Blasphemy laws: CSJ [Text] / Centre for Social Justice. – Lahore, 2021. – [1-5 c.] – (Fact-sheet on Abuse of blasphemy laws).
20. Maestre A. (2021), "Statement" in the framework of the monthly meeting of the International Religious Freedom or Belief Alliance, Ministry of Foreign Affairs of Colombia, Bogota.
21. Paper presented on the occasion of the 2020 virtual forum of Foreign Affairs Ministers of member countries of the International Religious Freedom or Belief Alliance: draft statement / Ministry of External Relations of the Republic of Cameroon.
22. Qatar's Baha'i religious minority in danger of eradication, Human Rights Council warned. URL: <https://www.bic.org/news/qatars-bahai-religious-minority-danger-eradication-human-rights-council-warned>
23. Rahvusvahelise usuvabaduse allianssi kohtumisel võeti vastu Eesti eestvedamisel loodud pühapaikade kaitse deklaratsioon. URL: <https://vm.ee/et/uudised/rahvusvahelise-usuvabaduse-allianssi-kohtumisel-voeti-vastu-esteeestvedamisel-loodud>
24. Religious Education. Grade I-V. Single National Curriculum // Ministry of Federal Education and Professional Training, Islamabad. Government of Pakistan, 2020. – 47 p.
25. Statement on the Use of Technology and Religious Freedom. URL: <https://cutt.ly/AKkFUhA>
26. Summit Produces a 'Pentecost' Moment for International Religious Freedom. URL: <https://www.christianitytoday.com/news/2021/july/irf-summit-religious-freedom-ambassador-brownback-democrats.html>
27. United States Library of Congress, Country Profile – Pakistan, February 2005, URL: <https://www.refworld.org/docid/46f913520.html>
28. World Watch List Methodology. URL: <https://www.opendoors.org.za/christian-persecution/world-watch-list-methodology/>
29. 17 країн хочуть створити Міжнародний альянс по захисту релігійної свободи. URL: <https://slovoproslvo.info/17-krain-khochut-stvoryty-mizhnarodnyj-alians-po-zakhystu-relihiijnoi-svobody/>
30. 2018 Country Reports on Human Rights Practices: Cambodia. URL: <https://www.state.gov/reports/2021-country-reports-on-human-rights-practices/cambodia>
7. Z robochoi dokumentatsii Aliansu// Resilience, Respect, and Inclusion. Declaration on Education to Promote.
8. Freedom of religion or belief in sharp decline in Asia, a European Parliament report says. URL: <https://www.europeantimes.news/2022/03/freedom-of-religion-or-belief-in-sharp-decline-in-asia-a-european-parliament-report-says/>
9. Ukraina uviishly do mizhnarodnoho aliansu relihiinykh svobod. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhlyvo/45848-ukrayina-uvijshli-domizhnarodnogo-alyansu-religijnix-svobod.html>
10. Algeria. URL: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/algeria/>
11. A Shared Vision for Advancing Freedom of Religion or Belief for All. URL: <https://cutt.ly/bKkRzV>
12. World Watch Research (2021), Colombia: Full Country Dossier, Open Doors International, Harderwijk.
13. Hemispheric Forum on Freedom of Religion or Belief. URL: <https://cutt.ly/mKkYR3>
14. In Colombia the Academic Network for the Respect and Guarantee of Religious Freedom is launched. URL: <https://portalinfantil.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/colombia-academic-network-respect-and-guarantee-religious-freedom-launched>
15. In Colombia, the Third Colloquium on Religious Plurality and Cults in Colombia and Latin America takes place. URL: <https://bomberos.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/colombia-third-colloquium-religious-plurality-and-cults-colombia-and-latin-america-takes-place>
16. International Religious Freedom or Belief Alliance members' statement on the crisis in Myanmar. URL: <https://cutt.ly/4KkSa83>
17. International Religious Freedom or Belief Alliance. URL: <https://www.state.gov/international-religious-freedom-or-belief-alliance/>
18. Israel and The Occupied Territories. URL: <https://cutt.ly/8KkS8C1>
19. Jacob, P. Year 2020 marked the highest abuse of Blasphemy laws: CSJ [Text] / Centre for Social Justice. – Lahore, 2021. – [1-5 s.] – (Factsheet on Abuse of blasphemy laws).
20. Maestre A. (2021), "Statement" in the framework of the monthly meeting of the International Religious Freedom or Belief Alliance, Ministry of Foreign Affairs of Colombia, Bogota.
21. Paper presented on the occasion of the 2020 virtual forum of Foreign Affairs Ministers of member countries of the International Religious Freedom or Belief Alliance: draft statement / Ministry of External Relations of the Republic of Cameroon.
22. Qatar's Baha'i religious minority in danger of eradication, Human Rights Council warned. URL: <https://www.bic.org/news/qatars-bahai-religious-minority-danger-eradication-human-rights-council-warned>
23. Rahvusvahelise usuvabaduse allianssi kohtumisel võeti vastu Eesti eestvedamisel loodud pühapaikade kaitse deklaratsioon. URL: <https://vm.ee/et/uudised/rahvusvahelise-usuvabaduse-allianssi-kohtumisel-voeti-vastu-esteeestvedamisel-loodud>
24. Religious Education. Grade I-V. Single National Curriculum // Ministry of Federal Education and Professional Training, Islamabad. Government of Pakistan, 2020. – 47 p.
25. Statement on the Use of Technology and Religious Freedom. URL: <https://cutt.ly/AKkFUhA>
26. Summit Produces a 'Pentecost' Moment for International Religious Freedom. URL: <https://www.christianitytoday.com/news/2021/july/irf-summit-religious-freedom-ambassador-brownback-democrats.html>
27. United States Library of Congress, Country Profile – Pakistan, February 2005, URL: <https://www.refworld.org/docid/46f913520.html>
28. World Watch List Methodology. URL: <https://www.opendoors.org.za/christian-persecution/world-watch-list-methodology/>
29. 17 krain khochut stvoryty Mizhnarodnyi alians po zakhystu relihiijnoi svobody. URL: <https://slovoproslvo.info/17-krain-khochut-stvoryty-mizhnarodnyj-alians-po-zakhystu-relihiijnoi-svobody/>
30. 2018 Country Reports on Human Rights Practices: Cambodia. URL: <https://www.state.gov/reports/2021-country-reports-on-human-rights-practices/cambodia>

References

1. Vidpovidaiuchy na zaklyk do prosuvannia relihiinoi svobody. URL: <https://ua.usembassy.gov/uk/answering-the-call-to-advance-religious-freedom/>
2. Viktor YeLENSKYI. Relihiina svoboda: hlobalni vymiry. URL: https://risu.ua/viktor-yelenskiy-religiynna-svoboda-globalni-vimiri_n49810
3. Z robochoho dokumentu dlia oznaiomlennia zi zmistom videokonferentsii neofitsiinoi rady ekspertiv za 19.10.2020.
4. Z robochoho zvituv pro richni dosiahnennia Aliansu vid 17.11.2020 roku.
5. Z robochoho zvituv shchodo sytuatsii u Respublitsi Soiuzu Mianma vid 3.02.2021 roku.
6. Z robochoi dokumentatsii Aliansu shchodo kliuchovykh rezultativ zustrichei robochykh hrup z pytan svobody relihii, virospovidan ta hendernoї rıvnosti za 20.04 ta 18.05 2021 roku.

Oleksandra Karatsiuba, master's degree
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ACTIVITIES OF THE INTERNATIONAL ALLIANCE ON FREEDOM OF RELIGION AND BELIEF

Compilation and thematic monitoring of information messages, thematic summarization, rubrication of messages of the International Alliance on Freedom of Religion and Belief for 2021 allowed to reflect the received information on priority areas in this review article. The paper systematizes and summarizes the internal content of both the Alliance's working papers and reports from open sources, such as the official websites of the participating countries' Ministries of Foreign Affairs, the official website of the United States Department of State, and more. In the article it is discussed and arranged the issues raised by the Alliance in 2021, aimed at protecting religious freedom in the world, and at the level of "global" initiatives, other information messages are considered in detail. Based on the working documents of the Alliance, the main vectors of the Alliance's activities and the main goals of its existence have been identified. Within the work of the Alliance, the activities of such participating countries as the Commonwealth of Australia, the Kingdom of Denmark, the Republic of Cameroon, the Republic of Colombia, the Republic of Estonia, the United States of America is considered. According to the Alliance, the situation of religious freedom in countries such as the Federal Republic of Nigeri, the Islamic Republic of Pakistan, the People's Democratic Republic of Algeria, the People's Republic of China, the Republic of Cameroon, the Republic of Colombia, the Republic of the Union of Myanmar, the State of Qatar is revealed. Conclusions of International Charitable Human Rights Christian Organization "Open Doors" and the Centre for Social Justice – independent centre-right think tank – are considered. The content and conclusions of this scientific article have become one of the sections of the qualification work "2021 Initiatives aimed at protecting religious freedom in the world."

Keywords: religious freedom, the International Alliance on Religious Freedom, the Ministerial Forum, the persecution of religious beliefs, and prisoners of conscience.

УДК 22/22.06
DOI:10.17721/sophia.2022.20.5

К. В. Козар, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-6338-9365
e-mail: kozar.katerina@gmail.com

МІЗОГІНІЯ ТА АПОЛОГІЯ ФЕМІННОГО У БІБЛІЙНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті розглядається Біблія як найбільш ґрунтовне і базове джерело у вивченні концепту фемінності у релігійній традиції християнства. На думку численних феміністичних дослідників, саме Біблія дає можливість прослідкувати онтологічний статус жінки у християнській традиції та зрозуміти специфіку християнських релігійних поглядів на маскуліне та феміне. Доводиться думка про те, що завдяки аналізу біблійних постатей можна виділити необхідні моделі поведінки людини (А. Мілано), осмислити образи-символи у їх варіативності з точки зору гендерних досліджень (А. Білика, Н. Чухим та О. Гомілко). Тим більше, що численні феміністичні богослови та філософи охоче посилаються на Біблію, як на найбільш критиковане, "антифеміністичне" джерело (Е. Фіоренца). Отже, постала необхідність вивчення тих аспектів, що стосуються піднятої проблематики для аналізу правильного тлумачення текстів Біблії, особливо перших трьох глав Книги Буття. У статті наведена спроба реконструкції дійсного статусу жінки у Біблії. Розглянуто питання християнського осмислення статусу та історичної значущості біблійних експлікацій фемінного (Е. Б'янкі, а А-М. Пелет'є).

Ключові слова: фемінність, християнство, Біблія.

Історія розуміння жінки та жіночої проблематики у християнському світі звертає нас, перш за все, до текстів Святого Письма. Адже саме вони становлять найперше джерело, на основі якого було побудоване уявлення про жінку на Заході, а також розроблена її антропологія. Саме Біблія стала знаряддям створення упереджень стосовно "другої статті", водночас являючи собою її апологію. Таким чином, хоча Біблія містить у собі безліч моментів, котрі пов'язані з жінками та їхніми важливими місіями, ми зупинимось лише на деяких вирішальних моментах, котрі формують ті положення, що є визначальними для утворення найбільш загальних та поширених уявлень про фемінність в християнстві. Адже західна феміністична критика чітко зосереджена на розкритті аутентичної природи жінки через активну антропологічну критику християнства.

Мета статті – показати без спекуляцій звідки зміг виникнути сталий культурний стереотип про Єву, а отже і усіх жінок, як головну винуватицю гріхопадіння. Це своєю чергою спровокувало виникненню іншого суспільного стереотипу про те, що біблійні тексти та християнство загалом мають жінконенависницьку спрямованість. Тому, як пише українська дослідниця О. Гомілко, "тисячолітня традиція феміністичної критики спрямована на спростування цього висновку саме шляхом доведення, що він впливає не зі змісту біблійних текстів, а з інтерпретації цих текстів у культурі, яка відстоює маскуліні засади" [4, с.185-186].

У цьому сенсі Н. Чухим пише, що "вихідним пунктом у розумінні природи людини, який значною мірою задавав парадигмальне бачення проблем статі для християнського мислення та й всієї європейської культури, є історія творення і падіння, що нею розпочинається Біблія" [8, с.56].

Саме ці сторінки – це та першооснова, котра постійно цитована, коментована та й найбільш згадувана не лише у релігійній культурі, але й у суспільному житті. Дослідники йменують ці розділи своєрідною антропологією людини.

Таким чином, розділ оповідає про творення людства, одразу визначаючи міру стосунків між чоловіком та жінкою – вони є рівними у своїй гідності, адже людина "на образ Божий її створив, як чоловіка та жінку створив їх" [Буття, 1:27]. На додаток, ми бачимо, що Господь сам оцінює своє творіння наступним чином: "І побачив Бог усе, що створив: і воно було дуже добре" [Буття, 1:31].

Наступний, другий розділ, присвячений власне створенню жінки: "Не добре бути чоловіку самотнім;

сотворю йому поміч, подібну до нього" [Буття, 2:18]. "Взяв Він одне з ребер його, і тілом закрив його місце. І перетворив Господь Бог те ребро, що взяв із Адама, на жінку, і привів її до Адама" [Буття, 2:21-22]. Саме цей вираз, котрий вказує на жінку як на "поміч", пізніше почав використовуватися у негативних конотаціях.

Однак, якщо помислити, то це слово не могло бути вжите виключно у прямому значенні. Річ у тім, що слово "помічник" вживається у Біблії на позначення тієї допомоги, яку людина надає сам Бог. Суперечливим є й інші рядки про творення жінки як "подібної до нього", тобто до чоловіка. Такий акцент на "подібності" провокує спекулятивні тлумачення, які однак були широко поширені в ранньому християнстві, стосовно того, що жінка була сотворена Богом не за подобою Бога, а лише за Його образом. Як бачимо, вищенаведені факти формують думку про те, що Біблія містить дві версії творення жінки. І, згідно з другою версією, жінка вже не є теоморфною істотою. "Замість творення і чоловіка, і жінки за власною подобою Бог створює жінку після чоловіка, із чоловіка, як помічницю для нього" [8, с. 57].

У патріархально зумовленій інтерпретації тексту чітко прослідковуються тенденції до розуміння жінки та жіночого тіла як чого "вторинного", залежного від чоловічого. Водночас, феміністичні богослови наголошують на тому, що жінка, будучи сотвореною, щоб отримувати і передавати життя, вона за своєю природою є джерелом, що здатне породити порятунок. Вона може стати вмістилищем божественної сили, яка відроджує в людях необхідну надію перемоги над гріхом. "У феміністичному тлумаченні цього сюжету тіло набуває трансцендентального змісту" [4, с.187].

Однак, дослідниця Анн-Марі Пелет'є переконана, що "...це не більш, ніж поетичний, далекий від спекулятивного мислення, спосіб підкреслити тотожність природи" [6, с.19]. Таким чином, лише "опинившись у присутності жінки, чоловік уперше відкриває вуста, аби висловити своє захоплення та визнати у цьому іншому свою ближню – «це справді кість від моїх костей і тіло від мого тіла»". Ми можемо стверджувати про те, що оригінальність Божого задуму полягає в тому, що тільки в єдності чоловіку і жінці можливо виконати те, для чого вони призначені Богом: "І якщо з однієї людини Бог учинив двох, то це для того, щоб двоє стали "одним", для ще більшої повноти" [6, с.17]. Тобто, ми бачимо у цих словах Біблія описує певну первісну благодать людського стану.

Наступною найбільш значною сценою є гріхопадіння. Вона оточена численними тлумаченнями, котрі у широкому літературному сприйнятті були спрямовані на приниження жінки. Так склалося, що людському суспільству притаманно створювати певні бінарні опозиції, котрі у контексті гріхопадіння склалися не на користь жінки. А враховуючи тогочасні панівні неоплатонічні погляди, з яскравою дуалістичною спрямованістю та тенденціями до подолання хаосу, з яким охоче асоціювали жінку, вона – винна у відчуженні людини від Бога, а отже їй повинна бути контрольною раціональним чоловічим началом. Більше того, вона – інакша, а "інакше" завжди виключалося за межі суспільного сприйняття. Не дивлячись на те, що Біблія, зокрема Новий завіт, несе у собі паростки нового ставлення до жінки та реабілітує її для соціуму. Іоанн Златоуст, теж спираючись на Буття 2-3 визначає місце жінки у суспільстві наступним чином: "Єва була створена другою після чоловіка та підвладною йому, отже, вся стаття має зберегти цю підвладність" [6, с. 44].

Проте, варто повернутися власне до Біблії. Варто вказати, що овiane інтерпретаціями входження зла у світ, безсумнівно, відбулося через жінку. Та не у сенсі спокусниці, якої її бачили ранньохристиянські теологи, а у сенсі матері, котра через покоління в покоління передає недосконалість людського ества. Саме людського, а не виключно жіночого або чоловічого, адже обидва були покарані та вигнані з раю. Саме покарання Бога для Єви: "І тягти буде тебе до твого чоловіка, а він буде панувати над тобою [Буття,3:16] провокує певний розрив не лише із Богом, але і з Адамом, як представником чоловічої статі, який повинен працювати на землі. Фізична і соціальна сторони гендерного конфлікту призвели до алегоричного трактування Книги Буття: жінка – водночас зваблива та плотська, проте може бути відданою Богові, але лише у випадку самозречення перед суспільством, коли стане монахиною; жінка може підпорядкувати свої плотські пристрасті, але через таїнство шлюбу, де вона підпорядковується чоловікові; при цьому у будь-якому страждає від наслідків свого гріха – менструації, вагітності, муків народження.

Надалі, ми зустрічаємо теж велику кількість жінок у біблійній історії. Це величні постаті праматерів, кохані наречені, віддані дружини, шляхетна мудрість яких простежується у тексті. Однак, поруч з ними існують й негативні образи – он-як Лотової жінки, перетвореної на соляний стовп за непослух [Буття, 19:26], жінку єгипетського Потіфара, котра намагалася спокусити Йосифа, доньок Лота, котрі обпоїли батька і через яких постали цілі народи моавитів і амонітів. Також варто згадати Тамару, котра спокусила свого свекра Юду [Буття, 38:6-30], проте саме це дало продовження Давидового роду, з якого мав прийти Месія. Так, ці жінки робили аморальні вчинки, проте поруч з ними існували такі ж чоловіки як Сіхем, що зґвалтував Діну [Буття, 34:2].

Варто звернути на те, що відбувалось всього-навсього вдале акцентування на поганих жінках, в той час як умисно закривалися очі на чоловічі пороки. Тому коли говориться, що жінка у Книзі Буття виключно грішна, то справедливості заради потрібно навести ті жіночі образи, котрі відіграли позитивну релігійну роль. Та коли ми говоримо про біблійну традицію, ми не можемо стверджувати про однозначність, фемінне постійно перебуває в антагонізмі.

Феміністка та філософія С. де Бовуар висуває таку позицію, себто становище жінок в суспільстві виявляється відмінним від стану всього людства, адже чоловіки "створили" такий світ, в якому жінка, котра визначається як "інша", приречена виступати "другою

статтю". Жінка, таким чином, самовизначається і відділяється від чоловіка, вона стає несуттєвим поруч з істотним. Де чоловік – це Суб'єкт та Абсолют, а вона – лише інша. "Тому не здається дивним, що твори перших християнських отців церкви грішили антифемінізмом. Так, звертаючись до жінки, Тертуліан стверджував, що вона повинна завжди перебувати в жалобі, лахмітті і каятися безперестанку, аби спокутувати провину за "смерть людського роду" [7, с.156]. Жінка для нього – це ворота диявола, адже вона перша доторкнулася до дерева Сатани і порушила божественний закон. За агресивністю і надлишковим аскетизмом Тертуліана, ймовірно, ховається аналогічний страх перед тим, що жінка може дати життя. У своїй "Моногамії" він з огидою говорить про приступи нудоти під час вагітності; про годування грудьми і сумні зміни жіночої фігури після пологів.

Перебуваючи під впливом неоплатонізму, більшість Отців Церкви й надалі дотримувалися такої дуалістичної символіки чоловіче – раціональне, а жіноче – ірраціональне. На думку дослідниці Наталії Чухим, така антична філософія приниження всього фемінного просто наштовхнулася на егалітарні тенденції раннього християнства, де жінки й чоловіки мають однакову духовність і рівні у відпущенні гріхів [8, с.58].

Тим часом, у Новому Завіті протягом усього земного життя і служіння Ісуса Христа його супроводжували жінки. Одні з них свідчили про Месію; інші являли собою зразок глибокої віри; треті надавали почесні, помазували на служіння і на смерть; четверті ж отримували зцілення, чим примножували віру оточення. Жінки швидше чоловіків сприйняли вчення Господа і "...хоч не про кожну з них є достатньо інформації, розуміємо, що їхні ролі важливіші, ніж здаються на перший погляд. Адже будь-яка жінка, що з'являється на сторінках Святого Письма, відіграє важливу роль в історії людства. Слова "жінка" або "жінки" зустрічаються в Біблії понад 400 разів, і серед них можна зустріти найрізноманітніших жінок – від служниць до пророчиць" [2, с.17]. Дослідники пов'язують такі суспільні та релігійні трансформації зі зміною самосвідомості жінок того часу. І справді, християнська проповідь дістала активний відгук серед жінок, в той час як існувала традиція їх недопущення до суспільного та політичного життя, де панували чоловіки.

Якщо ми знову звернемося до Нового Завіту, то у притчах про закваску [Лк13: 20-21] і про втрачену драхму [Лк.15: 8-10] ми бачимо жінок у їх житейських справах. Вони ж і являються тими моделями, що демонструють образ та дій Бога: старанність жінки, що розшукує монету, як зображення найважливішого пошуку в житті; а руки жінки, що готує хліб символізують турботу Бога про людей і повноту обіцяного Царства. Також зустрічається момент, де Ісус хвалить бідну вдову, яка поклала в скарбницю храму дві дрібні монети, а віддала, на думку Христа, більше всіх [Мк.12:43 ів., Лк.21:1-4]. Варто звернути увагу і на ті чудеса, котрі здійснювались Ісусом Христом. Там вдається теж віднайти вищезгадані моделі: Він виліковує від лихоманки тещу Петра [Мк.1:30-31; Лк.4:38-39]; "випрямлює", поклавши руки, "дочку Авраамовому", яка була згорблена вісімнадцять років [Лк.13:11-16]; змилюється над вдовою з Наїну, "повертає" їй живим єдиного сина [Лк.7:11-15]; зцілює "страждаючу кровотечею" жінку і оживляє дочку Яіра [Мк.5: 21-43; Мт. 9: 18-26; Лк.8: 40-56].

На думку італійської дослідниці Андреа Мілано – вибір жіночих постатей як персонажів притч та образів Царства Божого – не випадковий. Саме це зробило жінок такими моделями, з якими покликані ототожнювати себе як жінки, так і чоловіки. У цьому, впевнена дослідниця, виражається також "прихований протест про-

ти характерного для патріархальної мови і свідомості ототожнення людини як чоловіка; проти тенденції до символізації Бога в чоловічих категоріях" [5, с.15].

Не менш важливим аспектом у осмисленні біблійного розуміння фемінності є те, що Ісус не лише дозволив жінкам слухати себе, а й групі жінок слідувати за Ним. Ми віднаходимо вказівки, що жінки "супроводжували Його і служили Йому тоді, як Він був у Галілеї [Мк.15:41]. Зокрема, Марк теж згадує про жінок, які йшли з Галілеї і перебували біля хреста при розп'ятті. Тому ми можемо припустити, що вони належали до громади Ісуса як його постійні і вірні "учениці". Лука перетворює це коротке, але визначне для дослідників, повідомлення Марка в узагальнену розповідь про служіння Ісуса в Галілеї і вказує, знову ж таки, на присутність жінок серед натовпу біля хреста. Це натякає на певну модель жіночого служіння, одночасно являючи собою свідчення включення жінки у соціальний простір буття християнської релігії, де вона розкриває себе не пасивною, а дієюю.

Підтвердження нашої думки можна віднайти також у Енцо Б'янкї. Він цитує Франсуа Бовона: "Через ментальність часу, свобода, якою послуговується Ісус, коли називає жінок ученицями, є абсолютно незбагненною, і не менш незбагненною є свобода жінок, котрі залишають власні домівки, щоб долучитися до Ісусової спільноти. Те, що жінок обмежили у служінні дияконії, відповідає тенденції Церкви, але не намірам Ісуса" [3, с.25].

Також, не можна відкинути і інші важливі постаті – Марію і її сестру Марфу з Віфанії, котрі разом зі своїм братом Лазарем були близькими друзями Ісуса [Лк.10:38-42; Ін .11: 1,5,11-36]. Як наслідок, здається не випадковим і досить закономірним те, що тільки жінки, наскільки нам відомо, не зраджать Ісуса, залишаються Йому вірні аж до хресної смерті, символізуючи собою чесноту Вірності. На противагу іншим учням, які розбігаються після арешту Ісуса Христа; від іуди, котрий Його зрадить; від Петра, який від Нього відречеться. Водночас жінки теж прийшли в Єрусалим та, як і було раніше, оточували Його і слідували за Ним і "дивилися здалека" на розп'яття [Мк.15:40]. Після смерті ж Ісуса вони помазали Його тіло [Мк.14: 47-16: 1 і] та першими побачили покійний гроб [Мк.16: 2-8; Лк.24: 22-23] та Ісуса, котрий воскрес із мертвих [Мт. 28:8-10]. Варто зазначити, що саме жінки розповіли про це іншим учням [Лк.24:10, 22-23]. Останній момент часто описували з тієї позиції, що яскраво демонструвала такий жіночий порок, як балакучість.

Таким чином, можна зробити висновок, що поле феміністичної проблематики у Новому Заповіті – надзвичайно широке. У новій біблійній традиції жінка повністю віддається Богу, шанує його і залишається вірною до останнього, адже вірить у повноту Обіцяного Царства. А благодать людства закладається не в панівному або підлеглому становищі, а божественному поєднанні. Адаже чоловік і жінка не ідентичні і не взаємозамінні, ніхто з них не перевищує іншого, оскільки обидва необхідні. Кожен визначається відповідно до його функцій, оскільки вони доповнюють один одного.

Kateryna Kozar, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

MISOGYNY AND APOLOGY OF THE FEMININE IN THE BIBLICAL CHRISTIAN TRADITION

The article considers the Bible as the most thorough and basic source for studying the concept of femininity in the religious tradition of Christianity. According to many feminist researchers, it is the Bible that makes it possible to trace the ontological status of women in the Christian tradition and to understand the specifics of Christian religious views on masculine and feminine. The opinion is proved that thanks to the analysis of biblical figures, it is possible to identify the necessary models of human behavior (A. Milano), to understand the images-symbols in their variability from the point of view of gender studies (A. Bilyka, N. Chukhim and O. Gomilko). Moreover, numerous feminist theologians and philosophers willingly refer to the Bible as the most criticized, "anti-feminist" source (E. Fiorenza). Therefore, it became necessary to study those aspects related to the raised issues for the analysis of the correct interpretation of the texts of the Bible, especially the first three chapters of the Book of Genesis. The article presents an attempt to reconstruct the real status of women in the Bible. The issue of the Christian understanding of the status and historical significance of the biblical explanations of the feminine is considered (E. Bianchi and A-M. Peletier).

Keywords: femininity, Christianity, the Bible.

Таким чином, можна підсумувати наступні положення.

Перш за все, ми виділили найбільш популярні популярні моделі сприйняття феміністичного у біблійній традиції. Це утвердження, з одного боку, думки про недосконалість жінки, посилення на Божий задум у питанні статевої ієрархії та розподілі праці у Старому Заповіті. Сюди ж додається визнання провини жінки у гріхопадінні, з чого слідує закономірне підпорядкування чоловікові (як-от образ Єви). У цьому контексті важливим феноменом для майбутнього вивчення виступає дві версії творення людини у Книзі Буття.

З іншого боку, не можна виключати наявність і такого фактору, що водночас прослідковуються яскраві паростки апології жіночої природи, що яскраво виявляються у Новому Заповіті. Як правило, осмислюється феміністичність не через протиставлення жінки та чоловіка, а через розуміння особливостей обох статей та акцентуації на тому, що їх об'єднує. Тут беруться до уваги дієві жінки, чий вплив на соціокультурний простір впливав на цілі покоління жінок (як-от образ Діви Марії та Марії Магдалини), через що виникла необхідність переосмислення онтологічного статусу жінки та всього феміністичного у християнстві.

Список використаних джерел

1. Біблія: Святе Письмо / пер. І. Огієнка – Випр. вид. – К.: Асоціація "Духовне відродження" / Дорога Правди: Книгоноша, 2015 – 1226 с
2. Билик А. Д. Біблійні жінки. Новий Завіт. / А. Д. Билик. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2011. – 144 с.
3. Б'янкї Е. Ісус і жінки : пер. с итал. / Енцо Б'янкї; Пер. Галина Теслюк ; наук. ред. Юрій Вестель, Іванна Мовчанюк ; упоряд. Олег Конкевич ; переднє слово Анн-Марі Пельтьє. – Київ : Дух і Літера, 2020. – 142 с.
4. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі/ Ольга Гомілко – К.:Наук. думка, 2001. – 340 с.
5. Мілано А. Жінчина і любов в Библии. Эрос, агапа, личность./ А. Мілано. – СПб., Алетейя, 2011. – 344 с.
6. Пельтьє А. -М. Християнство та жінки. Двадцять століть історії / Анн-Марі Пельтьє / Пер. з фр. – К.: Дух і літера, 2016. – 156 с.
7. Тертуліан. Избранные сочинения / Тертуллиан / Пер. с лат., общ. ред. И. сост. А. А. Столярова. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – 448 с.
8. Чухим Н. Візія жінки в західній філософській традиції (від античності до модерну) / Наталія Чухим. – К.: Київський інститут гендерних досліджень, 2006. – 192 с.

References

1. Biblija: Svjate Pys'mo (2015) / per. I. Ogijenka – Vypr. vyd. – K.: Asociacija "Duhovne vidrodzhennja" / Doroga Pravdy: Knygonosha, – 1226 s.
2. Bilyk, A. D. (2011). Biblijni zhinky. Novyj Zavit. / A. D. Bilyk. – Ternopil': Navchal'na knyga – Bogdan – 144 s.
3. B'janki, E. (2020) Isus i zhinky : per. s ytal. / Enco B'janki; Per. Galyna Tesljuk ; nauk. red. Jurij Vestel', Ivanna Movchanjuk ; uporjad. Oleg Konkevych ; perednje slovo Ann-Mari Pel't'je. – Kyjiv : Duh i Litera – 142 s.
4. Gomilko, O. (2001) Metafizyka tilesnosti: koncept tila u filosofsk'omu dyskursi/ Ol'ga Gomilko – K.:Nauk. dumka. – 340 s.
5. Milano A. (2011) Zhenschnya u ljubov' v Byblyi. Eros, agapa, lychnost'./ A. Milano. – SPb., Aletejja. – 344 s.
6. Pel't'je, A.-M. (2016) Hrystyjanstvo ta zhinky. Dvadocjat' stoliť istoriji / Ann- Mari Pel't'je / Per. z fr. – K.: Duh i litera – 156 s.
7. Tertullyan, (1994) Yzbrannye sochynenyja / Tertullyan / Per. s lat., obsch. red. Y sost. A. A. Stoljarova. – M.: Progress, Kul'tura – 448 s.
8. Chuhym, N. (2006). Vizija zhinky v zahidnij filosofsk'ij tradyciji (vid antychnosti do modernu) / Natalija Chuhym. – K.: Kyjivsk'ij instytut gendernyh doslidzhen' – 192 s.

Надійшло до редколегії 01.06.22

УДК 234.23
DOI:10.17721/sophia.2022.20.6

І. Г. Максименко, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-9662-543X
e-mail: mrdkigorm@gmail.com

ПРОБЛЕМИ ВІРИ Й РОЗУМУ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ МИСЛИТЕЛІВ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У статті було проаналізовано ключові праці таких визначних мислителів доби Київської Русі, як Іларіон Київський, Климент Смолятич, митр. Никифор, Кирило Турівський та Данило Заточеник. З особливою увагою було проаналізовано, яке місце ці мислителі надавали людського розуму та яка була його роль у важливих питаннях людського спасіння. Акцент був зроблений на проблемі співвідношення віри та розуму у роботах цих мислителів. Було визначено, що у філософській думці доби Київської Русі прослідковується явний акцент на особливій ролі розуму у пошуках божественної істини. Розум допомагає відділити праведне від хибного, опанувати чесноти, зрозуміти хибність ідопоклонства та істинність Християнства, пізнавати Бога як Трійцю та здобувати божественну премудрість. Також для філософії Київської Русі у питаннях віри в Бога характерний кордоцентризм, тобто переконання в тому що "серце" є центром та джерелом духовного пізнання. Разом з тим це не означає, що пріоритетною у філософській думці Київської Русі вважалась лише "сліпа віра". Розум дуже високо цінується та інколи навіть абсолютизується у справі духовного зростання. Серце як духовний орган у своєму прагненні до Бога та чеснот відіграє важливу роль в освяченні розуму. І, як ми можемо бачити у багатьох текстах мислителів, саме розум на думку руських мислителів веде людину до пізнання істини Християнства та Бога-Трійці. У роботі використовувався історичний метод дослідження, метод аналізу, індуктивний та дедуктивний методи.

Ключові слова: віра, розум, серце, Київська Русь, кордоцентризм, філософія.

Важливим питанням середньовічної християнської філософії і теології була проблема співвідношення віри й розуму. З одного боку одкровення, догмати та деякі біблійні сюжети неможливо пояснити послуговуючись лише розумом і необхідно приймати з вірою, з іншого боку людина завжди шукала розумні аргументи на користь Християнства та намагалась пізнавати Бога розумом. З точки зору релігійної психології, на думку О. І. Предко "віра, яка знаходиться під впливом авторитету, дозволяє людині сприймати всю інформацію, яка йде від нього без будь-якого критичного оцінювання" [4, с. 46]. Таким "авторитетом" безумовно може виступати і релігійний текст, і духовний лідер. Виникає проблема співвідношення, пошук тієї грані до якої людина має сліпо вірити у чудесне одкровення та критично ставитись до всього що не проходить фільтр розумного аналізу. Беручи свій початок з часів появи апологетики, ця проблема по різному вирішувалась у різні часи.

Після появи та широкого розповсюдження Християнства на теренах Київської Русі почалися великі зміни. З'явилося письменство та грамотність. Поступово запустився процес інтеграції зі світовою філософською думкою минулого. Книжники Русі знайомились із творами Піфагора, Демокрита, Платона, Аристотеля, Іоанна Дамаскіна та інших видатних мислителів. Не залишились поза увагою і значно вплинули на оформлення філософської думки Київської Русі представники патристики, такі як Іоанн Златоуст, Василій Великий, Григорій Богослов та ін. Руські мислителі створили низку текстів у яких ділилися своїми роздумами на богословські теми, піднімали питання духовного розвитку та пошуку Бога [8, с. 16]. Тому питання співвідношення віри й розуму постало у своїй актуальності і у філософській думці мислителів доби Київської Русі. Як вирішувалась ця проблема і пропонується далі розглянути, аналізуючи творчість низки мислителів.

Перш за все філософію Київської Русі неможливо аналізувати не згадавши про "Слово про закон і благодать" Іларіона Київського (? – біл. 1054-1055). На думку дослідників воно було виголошено у Софії Київській перед князем з його оточенням [1, с. 8]. У "Слові" Іларіон згадує біблійні події, порівнюючи Агар та Сару з за-

коном та благодаттю. Виконання закону він ставить нижче благодатного життя у Християнстві подібно до того як Агар мала нижчий статус ніж законна дружина Авраама Сара [1, с. 14].

Характерною особливістю "Слова ..." є спроби автора пов'язати історію Русі з глобальною історією розвитку Християнства. Від Христа віра розповсюдилась по всій землі та дійшла до руського народу, котрий перед цим був язичником, ідопоклонителем, а тепер отримав спасительну віру в Трійцю та надію на спасіння. Важливі події навернення народу Іларіон завдячує князю Володимирі, котрого порівнює з апостолами що пішли проповідувати у різні частини світу та хрестити народи [1, с. 15].

Володимира автор "Слова ..." наділяє великою кількістю чеснот, такими як правдолюбство, міць та військова вдача. Ці чесноти посприяли сходженню особливої божої благодаті та просвітленню княжого розуму. Іларіон наголошує, що саме у серці князя був освячений та очищений розум. Внаслідок цього князь розумом збагнув істинність Християнства та віри у Трійцю: "...заждав він серцем, загорівся духом, щоб і собі стати християнином" [1, с. 18].

Серце Іларіон вважав також джерелом волі та бажання слідувати шляхом праведності. Саме з цього центру здійснюється потяг до божественного, всього доброго та праведного. Праведне життя у свою чергу викликає особливу божу милість та просвітлення розуму: "... і засяяв розум у серці його, щоб зрозуміти суєту ідолюської омани" [1, с. 18].

Іларіон ставить у заслугу князеві його "розумний" прихід до Християнства та віри в Бога. Освячений розум дав змогу князю зрозуміти згубність омани ідопоклонства та обрати віру в єдиного Бога у Трійці: "... коли жив він і землю пас правдою, мужністю ж і розумом, зійшла на нього милість Вишнього ... і засяяв розум у серці його, щоби зрозуміти суєту ідолюської омани, стягнути єдиного Бога..." [1, с. 18]. І це відбулось зовсім не завдяки здивуванню через споглядання надприродних чудес: "Не бачив, як біса вигонили ім'ям Ісуса Христа, як болящих зціляють, як німим мову дарують..." [1, с. 19]. На думку Іларіона такого роду навернення є осо-

близьким здобутком та заслугою князя, адже були правителі які і чудеса бачили, але все одно християн гнали, а Володимир ніяких чудес не споглядав але до віри у Трійцю прийшов: "Інші царі ... які бачили, як усе це творилося святыми мужами, не вірували, а навпаки на муки і страждання віддавали їх" [1, с. 19].

Тобто можна сказати у "Слові" Іларіона Київського такі поняття як віра та розум не протиставляються та взаємно не виключаються. Прийняття Християнства це скоріше акт політичний, результат гострого розуму князя. Віра вважається не тільки святим актом, але й розумним. Гострий просвітлений благодаттю розум є великим скарбом. Розум очищується Богом у серці та приводить до віри у Трійцю.

Варте уваги і "Послання Никифора, митрополита Київського, до князя Володимира, сина Всеволода, сина Ярослава". Митрополит Никифор (? – 1121), котрий у 1104-1120 рр. очолював київську митрополію та освячував сходження на великокняжий престол Володимира Мономаха, у цьому посланні розглядає психологію людини та її пізнавальні можливості, дає поради для духовного зростання та боротьби з гріхами.

Никифор протиставляв душевне та тілесне в людині: "і противиться плоть духові, а дух плоті" [5]. Душевне він ставив набагато вище тілесного, закликав побороти гріховні прояви плоті щоби здобути душевну тишу та заповіданий Христом мир. Він вважав, що людині потрібно приборкувати тілесні прояви, культивувати чесноти та рости духовно. Піст вбачав одним із способів підкорення тілесного в людині її душевному: "... піст основою є добротності" [5]. Саме через порушення посту на думку Никифора Адама прогнали з Раю. Також митрополит важливу роль відводив покаяттю, засуджував злобу і заздрість, що приводять до братовбивства.

Людська душа на думку Никифора має три сили: розум, волю й почуття. Почуття це плач, веселість, страждання. Прикладом проявлення волі може бути ревність та помста божим ворогам. Розум на думку Никифора старіше і вище інших двох сил душі.

Людський розум є незамінним інструментом духовного очищення. Наш земний світ вміщує переплутані між собою зло і добро, як кукіль та пшеницю, і важко відділити одне від іншого. Людина, якщо вона хоче ставати на шлях духовного зростання, має вчитися знаходити добро. Допомогти їй в цій справі покликаний розум, яким вона володіє на відміну від безсловесних тварин: "Душа ж бо та сидить у голові, ум маючи, немов світле око в собі, й наповнює все тіло силою своєю" [5]. Розум повинен підкорити собі всі тілесні прояви. П'ять чуттів людини мають бути його слугами, тому що саме він аналізує та інтерпретує те що людина бачить, чує, відчуває запах, смакує чи до чого доторкається. Розумом ми обмежуємо гріховні потяги та обираємо те що сприяє пошуку Бога.

Мудрість народжується внаслідок гармонійної взаємодії розумного та пристрасного начал в людині, тому що мудрість це більше ніж розум, це розум у поєднанні з високо розвиненим моральним началом. Тобто розум має бути направлений деяким джерелом чеснот що знаходиться у людині. Фактично це означає велику роль душевно-сердечних потуг до божої істини, які очищають розум та перетворюють його в мудрість.

Отже, митрополит Никифор вважав, що у справі духовного зростання та богопізнання дуже велику роль відіграє розум. Такі людські чесноти як мудрість та добротність Никифор пов'язував саме з ним. У людині борються розумне та пристрасне начала, які Никифор

асоціював з добром та злом. Органи чуття дають нам інформацію про зовнішній світ, але вона недосконала та потребує аналізу. Тому саме розум має вести людину через спокуси земного життя та допомагати знаходити корисне: "До розуміння Бога піднесемося всі, як добре розуму додержуватися" [5]. Варто зазначити, що крім цього Никифор вважав, що своє життя людина має підпорядковувати проведенню, що також потребує і непохитної віри [8, с. 26]. Тому розум знову ж таки не протиставляється, а скоріше проявляє себе як інструмент віруючої людини у справі боротьби з гріхом.

Звернемо також увагу на творчість такої важливої фігури церковної думки Київської Русі, як Кирило Турівський (бл. 1130 – післ. 1182). Єпископ м. Турів Кирило залишив велику творчу спадщину серед якої була проза, повчання, притчі і канони, котрі завжди високо цінувалися на Русі.

У своїх текстах Кирило Турівський часто прибігає до розгляду питань чернецтва та таких важливих для нього чеснот як смирення, цілковитий послух ігумену, пам'ять про смерть, божий страх. Монах традиційно має нехтувати мирським та відмовившись від достатку та слави відсторонитися від світу, він має "зібрати всі помисли цього суєтного життя і засудити всі блага цього спокушаючого світу" [7]. Але й нагорода за це та слава буде великою, адже монах догоджає та радіє лише одному Богу, подібно до ангела: "Ангельське ж і чернече служіння єдині" [7]. Тому чернецтво вище мирської влади, бо внутрішні чесноти ченців сяють чудесами багато більше за мирську владу, і як наслідок світські вельможі схиляють перед ченцями свої голови як перед Божими угодниками.

Ці погляди Кирила згодом дещо пом'якшились. Світоглядні та соціально-політичні критерії оцінки людського життя перестали оцінюватись лише через призму суворого чернецького аскетизму [3, с.111]. Він намагався подолати містико-аскетичне ставлення до мирського життя та визначити набір моральних критеріїв для світської людини [8, с.30].

Кирило наголошував на необхідності сповіді та покаяття для виправлення християнської душі. Людина має сповідувати гріхи щоби з чистою совістю причащатись Святых Дарів. Бог освятить душу і тіло такої людини і вона стане вмістилищем Святого Дух. І хоча душу й тіло Турівський не протиставляв, все ж таки душі виділяв провідну роль. Він завжди підкреслював, що оновлення людини відбувається завдяки духовному, тобто Божому [5].

Кирило широко застосовував метод алегоричного мислення при тлумаченні релігійних текстів, цим самим підкреслюючи роль розуму у людському спасінні. Він був переконаний що людина може знайти все необхідне у Святому Письмі, але треба старанно аналізувати текст щоб відшукати у ньому приховані на перший погляд істини [8, с.30].

Що стосується проблеми віри й розуму, то Кирило акцентує увагу на необхідності виправити людський розум через віру. Розум – це основна складова частина людини: "Град, брати, – це склад людського тіла, якому творець і творець Бог ... Цар – це розум, який володіє всім тілом" [7]. Важливо щоб віра в Бога була твердою основою, на якій стояв людський розум, інакше його будуть спокушати "радники та друзі" мирські думки [7]. Разом з тим, у справах духовного зростання та навіть у здобутті чернечих чеснот, розум має відігравати ключову роль: "Багато хто, сказано, висувив тіло своє постом і помірністю, але уста їх смерділи, тому, що без мірку-

вання це творили, тому і далеко опинилися від Бога" [6]. Людина не повинна нехтувати розумним пошуком істини та дослідженням світу, вона повинна аналізувати що є добро та зла та робити власний вільний вибір.

Аналізуючи творчість Кирила, у підсумку можна сказати що розум та віра це є співробітники у справі людського спасіння. Пришестя Христа відкрило людям світло божественної істини, але це не знімає з людини необхідність вільного пошуку та розумного аналізу. Сам по собі розум не є запорукою вірного слідування шляхом праведності. Віра є основою та дороговказом, а розумом людина послуговується на шляху до Бога. Розум має бути виправлений істиною, що знаходиться в церкві, тобто фактично вірою, інакше він не буде позбавлений впливу гріха. Тому віра і розум врівноважують одне одного.

Не варто обходити стороною і такий твір давньої української писемності як "Слово Данила Заточеника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу". У ньому Данило (XII ст.) звертався до князя з приводу власного помилування. Наряду з проханнями про допомогу та описом власного злиденного існування, Данило намагається зацікавити можновладця та дещо йому запропонувати. Не маючи ніяких статків, Данило хоче схилити добру волю князя продемонструвавши йому свій розум та мудрість: "Бо я, пане, хоч одежею вбогий, та розумом багатий..." [1, с. 33]. Можливо Данило знає що владика є поціновувачем подібних чеснот і у нього є сподівання що князя це може зацікавити: "Постав глек глиняний під струмінь крапель язика мого, хай накапають тобі за мед солодші слова вуст моїх" [1, с. 32]. Саме тому "Слово Данила Заточеника" містить у собі значну кількість повчань автора, стільки філософського та суспільно-політичного смислу.

Багатьох питань Данило торкається у контексті подружніх відносин чоловіка та його дружини. Він застерігає від вибору злої жінки та описує ті нещастя котрі чекають на чоловіка що її собі обрав за дружину. У цьому прослідковуються паралелі з Притчами Соломона.

Данило відзначає цінність ясного розуму, порівнюючи його з медом, котрий він збирає наче бджола. Він наголошує, що князя у халепу вводять нерозумні радники, а з мудрими він навпаки здобуває високого столу, наче натякаючи на себе як на людину котра може стати у пригоді. При цьому Заточеник не відмовляється від віри у всесильну руку Бога, визначаючи її як вирішальний фактор будь-якої справи: "Як Бог зветить, так і буде" [1, с. 33]. Разом з тим у своїх спробах отримати князю милість він акцентує увагу не на власній хоробрості, військових вміннях чи подібних чеснотах, а саме на гостроті розуму та мудрості.

"Слово" явно свідчить про думку Данила Заточеника щодо важливого місця розуму та його ледве не першочергову цінність серед чеснот віруючої людини часів Київської Русі. Розум направляє на вірний шлях до Бога, це незамінний інструмент княжого правління. Розумом ми знаходимо що є добре для тіла та душі, що є корисно для держави. Данило практично абсолютизує розум, він вважає розум неодмінним атрибутом для добропорядної людини, вірного наставника та спутника князя. Разом з тим не розум формує основу людського буття. Сутність людини знаходиться в її серці, що спирається на естетичне почуття та мудрість: "... розкрию притчами загадки мої і провіщаю в народах славу мою, бо серце розумного укріплюється в тілі його красою й мудрістю" [1, с. 30].

Варте уваги і "Послання, написане Климом митрополитом руським пресвітеру Фомі Пресвітеру, витлума-

чено Афанасієм монахом". Належить як видно з назви Клименту Смолятичу (1110 – 1164), монаху Зарубського монастиря що був розташований поблизу Києва. Фома, судячи з усього у відповідь на деяку критику його "благомислія" з боку Климента, звинуватив останнього в пихатості через власну вченість, надмірною зацікавленістю філософією та надання їй переваги над Святим Письмом. На це Климент пише своє послання, у якому виправдовується та викладає деякі свої думки стосовно вченості та людських чеснот [1, с. 47-48].

У своєму "Посланні" митрополит торкається проблем віри та сутності знання, закликає шукати істину та виступає за шлях аскетизму. Климент каже, що влади не шукає і навіть молиться щоб її позбутись, а з майна у нього всього лише "... землі чотири лікті, щоб викопати могилу" [1, с. 48].

З "Послання" ми бачимо, що Климет був дуже освіченою людиною, котра скоріше всього вела активні переписки з дискусіями щодо богословських питань. Він добре знав античну філософію. Він явно пише що викладав Арістотеля, Гомера і Платона. Свої знання античної філософії Климент застосовував і у тлумаченнях Святого Письма.

Святе Письмо Климент тлумачить алегорично, торкаючись питань його інтерпретації, захищеного в ньому глибокого символізму та дії божого Промислу в історії людства, людської свободи та сутності людини.

Климент відводив велику роль розуму у питаннях божого пізнання. Основною задачею пізнання є осягнення божественного. Людині слід постійно вправлятися в роздумах: "Міркувати нам треба, дорогі, й розуміти.", адже мудрість веде нас до Бога: "Премудрість – це Божество, а храм – це людство" [1, с. 48]. Розум допомагає вірно розуміти Писання. Необхідно молитися щоб Бог просвітив розум. Людина має постійно досліджувати природу, аналізуючи почуття розумом, та поглиблюватись у пізнанні істини, знаходячи дію Божої сили в оточуючому світі: "... думати слід і знати, як все існує, й управляється, й удосконалюється силою Божою" [1, с. 49 – 50].

Взагалі Климент Смолятич розрізняє кілька способів дослідження трансцендентного. Перший з них це "благодатний", тобто коли Христос безпосередньо відкриває духовні таємниці святим мужам та апостолам. Другий спосіб доступний всім іншим людям, що користуються "розумним" тлумаченням божественних знамень [2, с. 146]. У розумі людська істота отримує втілення свого духу, розумом вона користується реалізуючи своє земне існування, і саме розум через пізнання оточуючого світу веде людину до осягнення істини та пізнання самого Бога.

Отже, щодо проблеми віри й розуму, то Климент вважав за необхідне "випробувати писання" розумом та здійснювати філософське осмислення віри. Ми можемо прийти до такого висновку з огляду на те, як противник Климента докоряли його в тому що він ставить філософію вище Святого Письма. Пізнання на думку Климента допомагає осягнути славу й велич Бога через дослідження природи, тому розум здатний осягнути істину.

Інші. В добу Київської Русі були й інші тексти повчального характеру. Можна також звернути увагу і на такий пам'ятник філософської думки Київської Русі як "Повчання" Володимира Мономаха, видатного державного і політичного діяча, котрий на відміну від багатьох інших мислителів не належав до духовенства. Крім великої кількості розглянутих етичних питань, питань щодо сутності людини та питань світобудови, у "Повчанні" Володимира Мономаха (1053 – 1125) також явно можна знайти заклик

вірувати "всім серцем та всією душою" [2, с. 147]. Вірі відводилась ключова роль у справі спасіння душі.

Варто також згадати розповсюджені у ті часи збірники "Бджола", "Ізборник", "Діоптра" та "Зерцало", у яких містилась велика кількість повчальних текстів щодо благочестя, богослов'я, етичних питань, філософських, астрономії тощо. Велика кількість патристичних та візантійських філософських статей у збірниках підкреслювала цінунвання руськими мислителями розуму як універсального інструменту духовного аналізу.

Висновок. Таким чином, намагаючись аналізувати філософську думку доби Київської Русі, ми бачимо явний акцент на особливій ролі розуму у пошуках божественної істини. Розум допомагає відділити праведне від хибного, опанувати чесноти, зрозуміти хибність ідопоклонства та істинність Християнства, пізнавати Бога як Трійцю та здобувати божественну премудрість.

Також для філософії Київської Русі у питаннях віри в Бога характерний кордоцентризм, тобто переконання в тому що "серце" є центром та джерелом духовного пізнання. Таке філософське сприйняття, на думку А. К. Бичко, було наслідком характерного світоглядного менталітету українців, що вилилось у переважання екзистенціальних мотивів у філософській думці Київської Русі з пріоритетною роллю "серця" над "головою" та антеїзму [8, с.20].

Разом з тим це не означає, що пріоритетною у філософській думці Київської Русі вважалась лише "сліпа віра". Розум дуже високо цінується та інколи навіть абсолютизується у справі духовного зростання. Серце як духовний орган у своєму прагненні до Бога та чеснот відіграє важливу роль в освяченні розуму. І, як ми можемо бачити у багатьох текстах мислителів, саме розум на думку руських мислителів веде людину до пізнання істини Християнства та Бога-Трійці.

Ihor Maksymenko, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PROBLEMS OF FAITH AND REASON IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THINKERS OF KIEVAN RUS

The article analyzes the key works of such prominent thinkers of the Kievan Rus, as Hilarion of Kiev, Kliment Smolyatych, Mitr. Nicephorus, Cyril Turivsky and Danylo Zatochenyk. Particular attention was paid to the place of human mind in works of these thinkers and its role in the important issues of human salvation. Emphasis was placed on the problem of the relationship between faith and reason in the works of these thinkers. It was determined that in the philosophical thought of the Kievan Rus there is a clear emphasis on the special role of reason in the search for divine truth. The mind helps to separate the righteous from the wrong, to master the virtues, to understand the falsity of idolatry and the truth of Christianity, to know God as the Trinity and to acquire divine wisdom. Also for the philosophy of Kievan Rus in matters of faith in God is characterized by cordocentrism, ie the belief that the "heart" is the center and source of spiritual knowledge. However, this does not mean that only "blind faith" was considered a priority in the philosophical thought of Kievan Rus. The mind is highly valued and sometimes even absolute in matters of spiritual growth. The heart, as a spiritual organ in its pursuit of God and virtue, plays an important role in sanctifying the mind. And, as we can see in many texts of thinkers, it is the mind, according to Kievan Rus thinkers, leads a person to the knowledge of the truth of Christianity and the God-Trinity. The historical method of research, method of analysis, inductive and deductive methods were used in the work.

Key words: faith, mind, heart, Kievan Rus, cordocentrism, philosophy.

Список використаних джерел

1. Гордієнко А. Т., Горський В. С., Почапський А. М. Історія філософії України. Київ: Либідь, 1993. С. 8 – 48.
2. Качмар. С. Л. Проблема співвідношення віри і розуму в східній патристиці: історико-філософський і логіко-структурний аналіз: дис. канд. філософських наук. Львів, 2014. 140 с.
3. Огородник І. В., Русин. М. Ю. Українська філософія в іменах : навч. посіб. Київ: Либідь, 1997. 111 с.
4. Предко О. І. Феномен релігійної віри: сенсожиттєвий вимір. Наукові праці. Філософія, 2017. Т. 300, № 288. 46 с.
5. Послання Никифора, Митрополита київського, до князя Володимира, сина Всеволода, сина Ярослава. Тисяча років української суспільно-політичної думки. К., 2001. Т. 1. С. 363 – 373.
6. Послание к игумену Василию о схиме. Библиотека литературы Древней Руси. РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). Санкт-Петербург: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 198 – 205.
7. Слово о бельцах и монашестве. К. Калайдович. Памятники Российской словесности XII века. Творения Кирилла, епископа Туровского. Москва: Типография С. Селивановского, 1821.
8. Федів Ю. О. Історія української філософії: навч. посіб. Київ: Україна, 2001. С. 16 – 30

References

1. Hordiienko A. T., Horskyy V. S., Pochapskyi A. M. Istoriiia filosofii Ukrainy. Kyiv: Lybid, 1993. P. 8 – 48.
2. Kachmar. S. L. Problema spivvidnoshennia viry i rozumu v skhidnii patrystytsi: istoryko-filosofskyy i lohiko-strukturnyy analiz: dys. kand. filosofskyykh nauk. Lviv, 2014. 140 p.
3. Ohorodnyk I. V., Rusyn. M. Yu. Ukrainka filosofii v imenakh: navch. posib. Kyiv: Lybid, 1997. 111 p.
4. Predko O. I. Fenomen relihiinoi viry: sensozhytievyy vymir. Naukovi pratsi. Filosofii, 2017. V. 300, № 288. 46 p.
5. Poslannia Nykyfora, Mytropolyta kyivskoho, do kniazia Volodymyra, syna Vsevoloda, syna Yaroslava. Tysiacha rokiv ukrainskoi suspilno-politychnoi dumky. K., 2001. V. 1. P. 363-373.
6. Poslanye k yhumenu Vasyliyu o skhyme. Byblyoteka lyteratury Drevnei Rusy. RAN. Yn-t rus. lit. (Pushkynskyy dom). Sankt-Peterburh: Nauka, 1997. T. 4: XII century. P. 198-205.
7. Slovo o beltsakh y monashestve. K. Kalaidovych. Pamiatnyky Rossyiskoi slovesnosti XII century. Tvorenyia Kyrylla, epyskopa Turovskoho. Moskva: Typohrafiya S. Selyvanovskoho, 1821.
8. Fediv Yu. O. Istoriiia ukrainskoi filosofii: navch. posib. Kyiv: Ukraina, 2001. P. 16 – 30.

Надійшла до редколегії 02.06.22

УДК 2:342.7
DOI:10.17721/sophia.2022.20.7

А. О. Марченко, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-7813-0786
e-mail: march_andre@ukr.net

РЕЛІГІЯ І ПРАВА ЛЮДИНИ В ДИСКУРСАХ І ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ ТА УНІВЕРСАЛІЗМУ

Розглянуто зміст та особливості співіснування універсальних та локальних (насамперед, релігійних) цінностей і підходів до проблематики прав людини; досліджено специфіку суперечливих взаємин релігійних уявлень і настанов та прав людини в дискурсивних і практичних вимірах культурного релятивізму та універсалізму; проаналізовано особливості бачення універсальних та локальних кодексів прав людини в ісламі, християнстві, зокрема католицизмі, в просторі системи "азійських цінностей". У статті наголошується на необхідності й важливості віднайдіння балансу між універсалістським баченням прав людини і різноманітним, поліконфесійним світом, поєднання прихильності до відповідних релігійних традицій з відданістю універсальності прав людини. Як можливий варіант розглядається спроба інтеграції універсальних цінностей в тіло відповідних партикулярних релігійних і культурних традицій, а, з іншого боку, збагачення універсальних стандартів прав людини унікальними релігійно-культурними цінностями.

Ключові слова: релігійні цінності, релігійні традиції, права людини, культурний релятивізм, універсалізм.

Постановка проблеми. В умовах глобалізаційних трансформацій, що відбуваються в сучасному світі, актуалізується проблема співіснування чи, можливо, навпаки, конфронтації універсальних та локальних (зокрема, релігійних) цінностей і підходів до проблематики прав людини. Більшість цих підходів стосуються культурного контексту, в рамках якого відбувається їх інтерпретація та практичне здійснення; і універсалізм та культурний релятивізм постають принципово протилежними сторонами реалізації прав людини. Прибічники релятивізму аргументують свою позицію тим, що прив'язка концепцій прав людини до певного релігійного та культурного ґрунту є найбільш ефективною, оскільки базується на кращому розумінні сутнісних характеристик певної релігійної традиції, яка, у свою чергу, об'єднує людей в спільноті на основі освячених божественним авторитетом норм і цінностей. Прибічники універсалізму, з іншого боку, наголошують на тому, що "більш однорідний і єдиний підхід до захисту прав людини є ефективнішим" [21, р. 1]. Релятивісти вважають, що при застосуванні ідеї універсальних прав людини слід враховувати релігійні вірування та культури кожного суспільства. В той час як, на думку універсалістів, права і свободи людини настільки поширені, що їх можна реалізувати безпосередньо, не зважаючи на відповідний культурний контекст. Звернення до сучасних релігієзнавчих та міждисциплінарних досліджень проблематики прав людини засвідчує неоднозначність існуючих підходів та відсутність дослідницького консенсусу стосовно того, який із них є дійсно найбільш ефективним.

Метою статті є розгляд особливостей взаємозв'язку релігійних цінностей та прав людини в дискурсах і практиках культурного релятивізму та універсалізму.

Ступінь розробки теми. До теми взаємозв'язку релігійних ціннісних настанов та прав людини в контексті проблематики культурного релятивізму та універсалізму звертається ціла низка сучасних дослідників – релігієзнавців, філософів, культурологів, правників тощо. Насамперед, на нашу думку, заслуговують на увагу дослідницькі пошуки і напрацювання Х. Бадзе, Р. Сванк, Т. Бассама, М. Ф. Брауна, Л. А. Корсері, А. Фараза, Р. Жирара, М. Д. Герсковіца, С. Ф. Гантінгтона, П. Яроцького, І. Кондратьєвої, Т. Іногучі, Е. Ньюмана, К. Інтерніці-Аццетті, А. Е. Майер, К. Шафієва, М. Шонгве, А. А. Ан-Наїма, Г. Загребельські, Ф. Р. Тесона, Л. Хенліна, Дж. Брубакера, Дж. Клейтона, Дж. Донеллі, Дж. Гарретта, З. Гурбані, Д. Літтмана, А. Сена та ін.

Виклад основного матеріалу. Більшість культур світу, особливо ті, що пов'язані з потужними релігійними та філософськими традиціями, такими як конфуціанство, буддизм, індуїзм, іудаїзм, християнство та іслам, мають тривалу історію, є поширеними й глибоко вкоріненими в життях, віруваннях і цінностях мільярдів людей. Й "іноді норми прав людини сучасного світу вступають в суперечність з вимогами цих культур, релігій і філософій" [9, р. 169]. Окремі суспільства не бажають виконувати вимоги міжнародних прав людини в приватній сфері, керуючись власним кодексом поведінки, про який повідомляють їх релігії або традиційні системи цінностей. Ця напруга між універсальністю норм в приватній сфері і релігійним традиційним законом зумовлює зміст існуючих стандартів людських прав.

Зростання популярності й розквіт класичного культурного релятивізму зазвичай пов'язують з роботами Ф. Боаса та його учнів, Р. Бенедикт, М. Мід та М. Герсковіца. Хоча позиція американського дослідника була насправді дещо неоднозначною, він заклав основи для ґрунтовної розробки концепції культурного релятивізму, відійшовши в антропології від еволюційних підходів й зосередившись на уявленні про культуру як інтегровану систему поведінки, значень і психологічних схильностей. У роботах боасніанців підкреслюється, що кожна культура становить особливий соціальний світ, який відтворює себе через інкультурацію, процес, за допомогою якого цінності, емоційні настрої й поведінка, переконання та вірування передаються від одного покоління до наступного. Ці цінності й практики, як правило, сприймаються членами суспільства як унікальні та вищі за всі інші – звідси й універсальність (чи то абсолютність) етноцентризму. Оскільки розуміння пов'язане з інкультурацією, то необхідно, як вважає М. Ф. Браун, "інтерпретувати культуру на основі її власної внутрішньої логіки, а не через застосування універсального критерію" [6, р. 365]. Цей принцип поширюється на все – від мови та систем споріднення до моралі, права, онтології та релігії. "Ми повинні визнати плюралістичну природу систем цінностей світових культур... не можна судити на основі лише якоїсь однієї системи" [11, р. 109], – наголошує М. Герсковіц.

Практичний досвід життя в суспільствах з розмаїттям релігій та культур лежить в основі релятивізму в міжнародних дебатах про стандарти прав людини за межами окремих держав та їх кордонів. Культурний релятивізм – це концепція, згідно з якою людська цінно-

© Марченко А. О., 2022

сті далекі від універсальних й значною мірою залежать від релігійних і культурних особливостей нації; відповідно, практики та переконання однієї культури чи релігії не повинні оцінюватися за стандартами іншої. У цьому контексті релятивісти стверджують, що, наприклад, ісламські концепції прав людини не слід судити за стандартами Загальної декларації прав людини, оскільки вона є виразом західної думки. Ідея універсальності людських прав розглядається прибічниками релятивізму як спроба нав'язати принципи однієї релігії чи культури представникам іншої. Тобто ця ідея, на їх думку, ніби закриває очі на релігійні та культурні відмінності між націями, які "заважають представникам однієї культури сприйняти цінності, поширені в іншому суспільстві" [20, р. 112].

Прихильники ідеї універсальності людських прав, у свою чергу, вважають, що існують стандарти, які можуть бути застосовані до будь-якого суспільства, оскільки, на їх думку, права людини не є продуктом однієї культури чи релігійної традиції, а можуть бути розроблені лише спільними зусиллями всього світового співтовариства; "вірування, цінності, норми, настрої та практики є універсальними ознаками культури" [12, р. 48]. У цьому зв'язку постає питання, чи можуть універсальні стандарти прав людини існувати у світі, який рясніє різноманіттям релігій та культур? І ті, хто дотримується концепції культурного релятивізму, наголошують на тому, що "кожна релігія чи культура можуть бути оцінені лише на основі їх власних принципів, а не у світлі універсальних критеріїв. І, відповідно, права людини, закріплені в міжнародних документах, реалізуються в конкретній країні з урахуванням її особливих культурних (національних, релігійних) особливостей" [20, р. 107]. Іншими словами, різноманітні історичні традиційні норми і цінності, культура та релігійні вірування різних народів впливають на розуміння прав людини та їх застосування. При цьому слід зауважити, що прихильники обох підходів висувують достатньо обґрунтовані аргументи на захист своїх поглядів.

Прояви культурного релятивізму постають найбільш яскраво, коли мова йде про практику держав, які роблять застереження щодо договорів з прав людини, зокрема з релігійних причин. Так, якщо перший пункт статті 18 Загальної декларації прав людини – "Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії" – був прийнятим для всіх релігійних конфесій, то другий пункт цієї статті – "це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання..." [1] – створив проблеми для деяких мусульманських держав. Вони наголошували на тому, що Коран забороняє мусульманину змінювати свою релігію і критикували християнських місіонерів, які прагнули повернути мусульман у християнство. Саудівська Аравія утрималась під час заключного голосування за Загальну декларацію в 1948 році через цей пункт, виступивши проти права людей змінювати свою релігію. Керівництво цієї країни стверджувало, що Загальна декларація прав людини відображає західну, християнську культуру і розходиться з моделями культури східних держав. Цей приклад дає підстави стверджувати, що свободи, сформульовані в Загальній декларації прав людини, важко узгодити з теократичною основою ісламської думки та ісламського права.

Постійна мусульманська критика Декларації як упередженої антирелігійної та політичної гегемонії ґрунтується на відмові від універсальних вимог світської моралі. В ісламі робиться наголос на суто ісламському характері прав людини, і заперечується їх світське підґрунтя, до чого, на думку Т. Бассама, загалом можна

ставитись терпимо за умови усвідомлення сутності прав людини. Проте ісламські дебати про шаріат, які мають місце в сучасному ісламському праві, "не дають ніяких гарантій захисту прав людини, і прибічники ісламізму як політичного тлумачення ісламу не можуть дати нам ніяких підказок в цьому відношенні" [5, р. 213].

Слід зауважити, що частина мусульман, яка не в змозі побачити відмінності між значеннями прав людини, представленими в Загальній декларації та регіональних документах (зокрема Каїрській декларації) з прав людини, схильна вважати, що історичні формулювання шаріату завжди забезпечували права людини на належному рівні. Так, на думку А. А. Ан-Наїма, "пропонуючи відносно високий рівень захисту прав жінок і немусульман, історичні формулювання шаріату забезпечували кращий захист прав людини, ніж інші нормативні системи в минулому" [16, р. 98]. Однак, оскільки традиційними є відмови шаріату жінкам (і немусульманам) в тій самій мірі свободи та соціальної справедливості, яка надається чоловікам-мусульманам, відповідно, рівень захисту прав в ісламі є недостатнім, якщо порівнювати зі стандартами, які вимагають рівних прав для всіх людей, незалежно від таких ознак, як релігія, переконання чи стать.

Проблема прав людини та спільноти є актуальною не лише для мусульманської традиції. Так, більше сорока азійських держав підписали Бангкокську декларацію з ідеєю, що універсальність повинна враховувати вплив локальних особливостей, активні процеси встановлення норм й різне історичне, етнічне та релігійне підґрунтя. Слід зауважити, що релігії – з особливим посиленням на конфуціанство, буддизм, іслам – є центральним елементом так званих "азійських цінностей", які не відокремлюють духовний аспект від інших сфер життя, як це часто відбувається на Заході. В той час як західна секуляризація, на думку Т. Інґучі та Е Ньюмана, призвела до моральної порожнечі та негативних імпульсів індивідуалізму, Східна Азія може пишатись тим, що "релігії все ще відіграють велику роль у формуванні її ідентичності та колективної орієнтації" [14]. З точки зору культурного релятивізму, якому азійські правителі надають перевагу, немає місця для зовнішньої чи внутрішньої критики, оскільки повага до культурних і релігійних традицій переважає над можливістю критичної оцінки. Більшість "азійських цінностей", зокрема заперечення особистих свобод на користь гармонії всередині сім'ї та більшої спільноти, пошани до влади формує насамперед конфуціанська релігія, яка підтримує поле для суперечок стосовно універсального виміру прав людини. У політичному плані конфуціанські настанови, ймовірно, зміцнюють національну владу у світлі "загального блага" й формують громадян, готових підкорятися ієрархії. У деяких випадках довільна інтерпретація "азійських цінностей", заяви про етнічну та релігійну ідентичність стають інструментом, який використовують авторитарні лідери, щоб зберегти свою владу, виправдати недотримання стандартів прав людини. У збірці про конфуціанські традиції в східноазійській сучасності професор Ту Вей-мін зазначає, що "в політичній філософії конфуціанства бракує концепції свободи, прав людини, приватності та належного судового процесу", але водночас китайський дослідник стверджує, що "конфуціанська турбота про обов'язки не суперечить вимогам прав" [7, р. 347]. Дійсно, конфуціанство не пропонує ідеї прав людини, заснованої на визнанні вільних і рівних людей, які мають особливу цінність та гідність, щоб мати можливість планувати або змінювати свої цілі незалежно від їх етичної ідентичності. Ми тут

також не маємо справу з демократичним політичним поглядом. Однак, навіть якщо Конфуцій не був великим поборником ліберальної свободи, все ж є вагомі підстави поставити під сумнів монолітний образ авторитарного Конфуція, який стверджується у деяких спрощених та однобічних інтерпретаціях сучасними прихильниками азійських цінностей. Вчення мислителя тісно вбудоване в китайське суспільство, переплітаючись з буддійськими, джайністськими, даоськими та іншими доктринами з досить суперечливими наслідками. Наприклад, буддизм обґрунтовує значущість толерантності та рівності, залишаючи при цьому багато простору для волі та вільного вибору. Компонент свободи в буддійській думці не знищує дисципліну, законослухняність, на якій наголошує конфуціанська етика, але було б помилкою вважати конфуціанство єдиною традицією в Азії чи Китаї.

Загалом азійський регіон є досить строкатим в ідейному й ціннісному плані, а ідея Східної Азії як однорідної єдності походить, скоріше, від євроцентристської точки зору, яка часто ігнорує те, що азійські традиції різняться між собою. У азіатів можуть бути спільні деякі характеристики, що виходять за межі національних, релігійних та ідеологічних відмінностей, хоча немає універсальних цінностей, які б підходили для всієї частини цієї надзвичайно великої спільноти. Прихильники азійського партикуляризму допускають внутрішню гетерогенність у регіоні, але в рамках колективної турботи про суспільство, поваги до ієрархій, соціального порядку й дисципліни та недовіри до політичного лібералізму, що вважається типовим для західної культури, зокрема, християнської традиції. На відміну від того, що відбувається на атомізованому та ліберальному Заході, на переконання Л. А. Корсері, поведінка людини в рамках східноазійських традицій "мотивується насамперед дбайливістю відповідальністю по відношенню до інших, оцадливістю та особистою жертвовністю, заради загального блага" [8, р. 89].

Слід зазначити, що критика універсальності прав людини лунала не лише з боку представників незахідних суспільств. Відомий вчений С. Гантінгтон писав: "Однак західні концепції кардинально відрізняються від тих, що поширені в інших цивілізаціях. Західні ідеї індивідуалізму, лібералізму, конституціоналізму, прав людини, рівності, свободи, верховенства права, демократії, вільного ринку, відокремлення церкви від держави часто не мають суттєвого резонансу в ісламській, конфуціанській, японській, індуїстській, буддистській або православної культурах. Зусилля Заходу пропагувати кожну з цих ідей викликають натомість реакції проти "імперіалізму прав людини" та потребу відстоювання національних цінностей... Саме уявлення про те, що може існувати "універсальна цивілізація", є західною ідеєю, яка прямо суперечить партикуляризму більшості азійських суспільств та їхньому акценту на тому, що відрізняє один народ від іншого" [13, р. 19-20].

На думку Бенедикта XVI, "релятивізм став центральною проблемою для віри нинішнього часу" [19] і сумнівність строго релятивістської позиції стала вже достатньо очевидною. Тому римсько-католицька церква займає принципово антирелятивістську позицію, власне нею запропонований "сучасний релігійний дискурс анти-релятивізму..." [15, р. 7]. При цьому критика церквою релятивізму стосується і демократії та прав людини, оскільки "...сучасне розуміння демократії здається нерозривно пов'язаним з релятивізмом, а релятивізм розглядається як справжня гарантія свободи, у першу чергу, в тому, що складає її сутність – свободі совісті й ві-

росповідання" [3, с. 52-53]. Такі припущення спонукають понтифіка до більш глибокого аналізу релятивістських та універсалістських вимірів демократії. Зокрема, постановки питання, чи немає в демократії і нерелятивістського ядра, чи не заснована вона на непорушних правах людини, існуючи насамперед для того, щоб гарантувати й забезпечувати їх. Права людини не підпорядковані заповіді плюралізму й толерантності, вважає Бенедикт XVI, а утворюють зміст толерантності та свободи. Позбавлення людини її невід'ємних прав ніколи не може стати змістом права або бути смыслом свободи. Й відповідно, політика є справедливою і сприяє свободі та забезпеченню прав людини лише в тому випадку, "якщо служить поєднанню цінностей і прав, які вказує нам розум" [3, с. 54].

Проте, вагомий, можна сказати визначальний, аргумент католицької церкви в критиці нею релятивізму й сучасних форм демократії, полягає в тому, що демократія повинна звертатись до трансцендентного критерію легітимності, щоб бути стійкою. З точки зору католицизму, будь-яка спроба вирішити проблему стабільності й життєздатності демократичних режимів, забезпечення прав людської особистості, взаємозв'язку між релятивізмом, релігією і демократією передбачає звернення до абсолютного. Бо в іншому випадку, заперечення суверенного авторитету Бога приведе до розпаду морального порядку суспільства, і, відповідно, до формування "анархії", яка може бути подолана через встановлення певного типу "тиранії", що підриває засадничі вимоги християнської концепції природного права та "спільного блага". Тому церквою був запропонований антипод релятивізму – "ідея абсолютної моральної істини" [15, р. 20].

Слід зауважити, що ще напередодні обрання папою Й. Ратцінґер, критично оцінюючи реалії і парадокси початку XXI століття, заявляв, що сьогоденні наявність чіткої віри, заснованої на віровченні церкви, часто називають фундаменталізмом. В той час як релятивізм, тобто готовність змінювати свою позицію з кожною зміною доктрини, здається багатьом єдиним ставленням, яке може впоратися із сучасністю. [Див.: 22, р. 255]. Й. Ратцінґер засудив моральний релятивізм, з яким часто пов'язують культурний релятивізм, як основну руйнівну силу в людських справах. І його виклик релятивізму, за словами Р. Жирара, "важливий не лише для Церкви та Європи, а й для всього світу" [10, р. 43]. За роки, що минули після обрання Бенедикта XVI, ця опозиція між "релятивізмом" і "ясною вірою, заснованою на віровченні Католицької церкви", стала, по суті, одним з лейтмотивів її діяльності. Постійно сановники церкви різних рангів за будь-якої нагоди наголошують на тому, який негативний вплив, ймовірно, має релятивізм на сучасне суспільство і представляють християнство як єдино доступний антидот проти нього. На думку деяких дослідників позиції католицької церкви в цьому питанні, можна говорити про своєрідний інтелектуальний "хрестовий похід" проти диктатури релятивізму [Див.: 10].

Слід підкреслити, що у своєму наступі на релятивізм католицька церква не ратує за універсальну (поза- чи над-конфесійну) систему цінностей, скоріше, мова може йти про ствердження католицького універсалізму у формі абсолютизму чи ексклюзивізму. Тому попри зміни, які відбувались в історії християнства, втрату церквою єдності, реформаційні події XVI ст., католицька церква не згодна з релятивним статусом, статусом однієї з церков чи релігійних напрямків, й продовжує оспорювати положення, які не відповідають її доктрині. Тим самим підтверджуючи існування універсальних цінностей,

інтерпретатором і гарантом яких є католицька церква, і які повинні пропонуватись для всіх: католиків та не-католиків, віруючих та невіруючих, тобто, незалежно від прихильності релігійній вірі, яку вони сповідають. Таким чином, має місце своєрідний конфесійний (на відміну від секулярного, опертого на раціональні підвалини) універсалізм – коли одна релігія прагне піднятися над іншими – не об'єднати, а нав'язати свої стандарти й цінності.

Зв'язок між питаннями релятивізму та демократії був достатньо чітко окреслений також Папою Іваном Павлом II у документі, який суттєвим чином сприяв зростанню популярності релігійного дискурсу антирелятивізму після закінчення холодної війни – в енцикліці "Veritatis Splendor" ("Сяйво Істини"): "Сьогодні, коли багато країн є свідками падіння ідеологій, які пов'язували політику з тоталітарним баченням світу, насамперед марксизму, існує не менш серйозна небезпека заперечення фундаментальних прав людської особи та чергового захоплення політикою навіть релігійних потреб, укорінених у серці кожної людської істоти. Це загроза поєднання демократії з етичним релятивізмом, який позбавляє політичне та соціальне життя незмінної моральної основи, результатом чого є неможливість пізнати правду. Бо дійсно, «коли нема жодної визначальної правди, яка провадила б політичну діяльність і керувала нею, тоді ідеями та переконаннями можна легко маніпулювати задля цілей, які ставить собі влада. Як учить історія, демократія без цінностей легко перетворюється на відкритий або тонко прихований тоталітаризм» [2].

Головний аргумент, який тут наводить Іван Павло II, полягає в тому, що релятивізм не в змозі запропонувати будь-які чіткі, усталені принципи забезпечення людських прав. З точки зору сучасного католицизму, політична система, заснована на релятивізмі, веде до розпаду моральної тканини суспільства і, в кінцевому рахунку, до появи відповідного політичного режиму, який радикально заперечує основні принципи свободи й демократії, фундаментальні права людської особистості. Католицький дискурс антирелятивізму рішуче стверджує, що демократії можуть досягти успіху у встановленні стабільного політичного порядку, забезпеченні прав людини, лише якщо вони звертаються до набору абсолютних моральних або політичних цінностей, які вважаються такими, що походять із трансцендентного джерела.

Висновки: Система універсальних прав людини прагне створити своєрідний нормативний дороговказ загальноприйнятих стандартів гуманності й гідності, які мають поважатись всіма державами та релігійними спільнотами і за дотримання яких вони повинні нести відповідальність. З іншого боку, зростання регіоналізму та релігійного партикуляризму спричинює фрагментацію міжнародної системи прав людини. Регіональні договори про права людини, системи релігійних законів і цінностей стають основою норм та стандартів в сфері людських прав, що відображують існуючі культурні й релігійні відмінності, відмінності, які часом є своєрідною опозицією універсальній системі прав людини, обриси якої постають в різних міжнародних документах, прийнятих у XX-XXI ст.

Слід визнати, що в сучасному світі спостерігається прагнення окремих релігій (зокрема, ісламу та християнства) ідею універсалізму й практику її ствердження пов'язувати саме зі своїми засадничими принципами, яким надається абсолютний, всеосяжний, непомилний характер. І, відповідно, якщо перефразувати С. Гантінгтона, можна вести мову про своєрідне зіткнення універсалізмів. Коли світові релігії вважають себе універ-

сальними, а свої істини – абсолютними для всього людства, а у випадку політизації, ці релігії розвивають ідеології політичного універсалізму, які можуть привести до розбудови концепції світового порядку та спроб її практичної реалізації. З цієї метою ці релігії прагнуть об'єднати локальні культури, поставити себе над ними, як і над національними, регіональними формами релігійності, таким чином формуючи ширшу цивілізацію й більшу здатність формувати світ за її межами у відповідності з їх власним нео-абсолютистським баченням. Прикладом можуть бути мусульманські фундаменталісти, які є нео-абсолютистами й, водночас, релятивістами. Таким чином, можна вести мову про один із парадоксів релятивізму, який полягає в тому, що він часом прагне стати універсалізмом чи то, скоріше, абсолютизмом, пропонуючи (а часто й нав'язуючи) систему своїх ціннісних настанов як єдино вірну й істинну; "релятивізм сам уже містить в собі догматизм: він настільки впевнений в собі, що вимагає підпорядкування від тих, хто його не поділяє" [3, с. 60]. У цьому зв'язку актуалізується і тема ексклюзивізму на релігійному ґрунті, де ексклюзивізм полягає у переконанні в тому, що моя віра (наприклад, християнство) є істинною вірою; інші віри хибні.

За цих умов важливо поєднувати прихильність до відповідних релігійних традицій з твердою відданістю універсальності прав людини, знайти баланс між універсалістським баченням прав людини і різноманітним, поліконфесійним світом, у якому ми живемо. Можливим варіантом є спроба інтеграції універсальних цінностей в тіло відповідних релігійних і культурних традицій, соціально-політичних систем тощо, які відстоюють цінності, що не відповідають загальноприйнятому універсальному кодексу прав людини. З іншого боку, важливо також збагатити універсальні стандарти прав людини певними унікальними релігійно-культурними цінностями. Необхідно "цінувати релігійні відмінності, так само як зберігати турботу про інших людей, незалежно від релігії" [4, р. 6]. Універсальна доктрина прав людини не повинна бути відкинута на підставі культурного і релігійного релятивізму. Водночас, регіоналізм та релігійний партикуляризм в питаннях прав людини має бути ретельно вивченим задля пошуку шляхів для побудови мостів між різними цивілізаціями та системами цінностей, адже повага до культурних та релігійних традицій відіграє роль важливого способу забезпечення дотримання прав людини.

Список використаних джерел

1. Загальна декларація прав людини. URL: <https://www.coe.int/tk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version>
2. Іван-Павло II. Енцикліка "Veritatis Splendor" ("Сяйво Істини"). URL: <http://docplayer.net/115905538-Enciklika-papi-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syayvo-istini.html>
3. Ратцингер Йозеф (Папа Бенедикт XVI). Цінності в епоху перенесення відповідальності на часи. Москва: Біблейско-Богословський інститут Св. апостола Андрія, 2007. 163 с.
4. Badse Ch., Swank R. Religion and Human Rights: Universalism, Cultural relativism, and Integration. The Danish-American Dialogue On Human Rights: Summer 1997. URL: <http://badse.dk/Religion%20and%20Human%20Rights%20-%20DAD.pdf>
5. Bassam T. The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and The New World Order. Berkeley: University of California Press, 2002. 262 p.
6. Brown M. F. Cultural Relativism 2.0. Current Anthropology. 2008. Vol. 49, No. 3. P. 363-383.
7. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons. Edited by Tu Weiming. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996. 432 p.
8. Corseri L. A. Human rights and cultural relativism. Tesi di Laurea. Roma: Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, 2014-2015. 118 p.
9. Faraz A. Human rights, cultural relativism and islam. Journal of the Research Society of Pakistan. 2013. Vol. 50, No. 2. P. 160-189.
10. Girard R. Ratzinger is Right. New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22, No. 3. P. 42-48.

11. Herskovits M. J. Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. New York: Random House, 1972. 293 p.
12. Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia. O. Bruun, M. Jacobsen (Eds.). London: Curzon Press, 2000. 330 p.
13. Huntington S. P. The Clash of Civilizations? Foreign Affairs. Summer 1993. P. 3-27.
14. Inoguchi T., Newman E. Introduction: "Asian values" and democracy in Asia. Proceedings of a Conference Held on 28 March 1997 at Hamamatsu, Shizuoka, Japan, as Part of the First Shizuoka Asia-Pacific Forum: The Future of the Asia-Pacific Region. URL: <https://archive.unu.edu/unupress/asian-values.html#INTRODUCTION>
15. Invernizzi-Accetti C. E. Relativism and Religion: Why Democratic Societies Do Not Need Moral Absolutes. New York: Columbia University Press, 2015. 288 p.
16. Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations. New York: Center for Inquiry International, 2008. 26 p.
17. Mayer A. E. Islam and Human Rights: Tradition and Politics. New York: Routledge, 2012. 322 p.
18. Ratzinger J. Messa "Pro Eligendo Romano Pontefice", April 18, 2005. URL: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html.
19. Ratzinger J. Relativism: The Central Problem for Faith Today, speech delivered during the meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith with the presidents of the Doctrinal Commissions of the Bishops' Conferences of Latin America, held in Guadalajara, Mexico, May 1996. URL: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/relativism-the-central-problem-cardinal-joseph-atzinger/>
20. Shafiev K. The universality of human rights and the principle of cultural relativism. The Caucasus and globalization. 2008. Vol. 2, Iss. 1. P. 106-115.
21. Shongwe M. Cultural and Religious Relativism as Opposition to the Aims of International Human Rights Law: Revisiting the Universalism vs. Regionalism Debate. July 1, 2016. P. 1-19.
22. Zagrebelsky G. One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism. Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival. S. Mancini and M. Rosenfeld (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 247-268.

References

1. Zahalna deklaratsiia prav liudyny [The Universal Declaration of Human Rights]. URL: <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights-full-version-> [in Ukrainian].
2. John Paul II. Entsyklika "Veritatis Splendor" ("Siaivo Istyny") [Encyclical "Veritatis splendor" ("The Splendor of the Truth")]. URL: <http://docplayer.net/115905538-Enciklika-papi-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syayvo-istini.html> [in Ukrainian].
3. Rattsingier Yozef (Papa Benedikt XVI). Tsennosti v epohu peremen. O sootvetstvii vyzovam vremeni [Values in an era of change. On meeting the challenges of the times]. Moskva: Bibleysko-Bogoslovskiy institut Sv. apostola Andrey, 2007. 163 s. [in Russian].
4. Badse Ch., Swank R. Religion and Human Rights: Universalism, Cultural relativism, and Integration. The Danish-American Dialogue On Human Rights: Summer 1997. URL: <http://badse.dk/Religion%20and%20Human%20Rights%20-%20DAD.pdf>

Andrii Marchenko, PhD Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGION AND HUMAN RIGHTS IN DISCUSSION AND PRACTICE OF CULTURAL RELATIVISM AND UNIVERSALISM

The content and features of the coexistence of universal and local (primarily religious) values and approaches to the problem of human rights are considered; the specifics of the contradictory interaction of religious ideas and attitudes and human rights in the discursive and practical dimensions of cultural relativism and universalism have been studied; the features of the vision of universal and local codes of human rights in Islam, Christianity, in particular Catholicism, in the space of the system of "Asian values" are analyzed; the influence of a dialectical interrelationship between the universality of norms in the private sphere and the religious traditional law on the establishment of the fundamental standards of human rights was examined. It is noted that in the modern world there is a desire of some religions (for example, Islam and Christianity) to connect the idea of universalism and the practice of its assertion with their basic principles, which are given an absolute, comprehensive, infallible nature. In this connection, the topic of religious exclusivity is also relevant, where exclusivism is the belief that my faith is the true faith and other beliefs are wrong. On the other hand, the author points to one of the paradoxes of relativism, which is that it sometimes seeks to become universalism or, rather, absolutism, proposing (and often imposing) a system of its values as the only true. The article emphasizes the necessity to value religious differences, as well as to care for other people, regardless of religion, the need and importance of finding a balance between the universalist understanding of human rights and a diverse, multi-confessional world, combining adherence to certain religious traditions with a commitment to the universality of human rights. As a possible option, an attempt to integrate universal values into the body of the corresponding particular religious and cultural traditions is considered, and, on the other hand, the enrichment of universal human rights standards with relevant unique religious and cultural values.

Keywords: religious values, religious traditions, human rights, cultural relativism, universalism.

5. Bassam T. The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and The New World Order. Berkeley: University of California Press, 2002. 262 p.
6. Brown M. F. Cultural Relativism 2.0. Current Anthropology. 2008. Vol. 49, No. 3. P. 363-383.
7. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons. Edited by Tu Weiming. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996. 432 p.
8. Corseri L. A. Human rights and cultural relativism. Tesi di Laurea. Rome: Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, 2014-2015. 118 p.
9. Faraz A. Human rights, cultural relativism and islam. Journal of the Research Society of Pakistan. 2013. Vol. 50, No. 2. P. 160-189.
10. Girard R. Ratzinger is Right. New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22, No. 3. P. 42-48.
11. Herskovits M. J. Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. New York: Random House, 1972. 293 p.
12. Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia. O. Bruun, M. Jacobsen (Eds.). London: Curzon Press, 2000. 330 p.
13. Huntington S. P. The Clash of Civilizations? Foreign Affairs. Summer 1993. P. 3-27.
14. Inoguchi T., Newman E. Introduction: "Asian values" and democracy in Asia. Proceedings of a Conference Held on 28 March 1997 at Hamamatsu, Shizuoka, Japan, as Part of the First Shizuoka Asia-Pacific Forum: The Future of the Asia-Pacific Region. URL: <https://archive.unu.edu/unupress/asian-values.html#INTRODUCTION>
15. Invernizzi-Accetti C. E. Relativism and Religion: Why Democratic Societies Do Not Need Moral Absolutes. New York: Columbia University Press, 2015. 288 p.
16. Islam&human rights. Defending Universality at the United Nations. New York: Center for Inquiry International, 2008. 26 p.
17. Mayer A. E. Islam and Human Rights: Tradition and Politics. New York: Routledge, 2012. 322 p.
18. Ratzinger J. Messa "Pro Eligendo Romano Pontefice", April 18, 2005. URL: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html.
19. Ratzinger Josef, Cardinal. Relativism: The Central Problem for Faith Today, speech delivered during the meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith with the presidents of the Doctrinal Commissions of the Bishops' Conferences of Latin America, held in Guadalajara, Mexico, May 1996. URL: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/relativism-the-central-problem-cardinal-joseph-atzinger/>
20. Shafiev K. The universality of human rights and the principle of cultural relativism. The Caucasus and globalization. 2008. Vol. 2, Iss. 1. P. 106-115.
21. Shongwe M. Cultural and Religious Relativism as Opposition to the Aims of International Human Rights Law: Revisiting the Universalism vs. Regionalism Debate. July 1, 2016. P. 1-19.
22. Zagrebelsky G. One Among Many? The Catholic Church Between Universalism and Pluralism. Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival. S. Mancini and M. Rosenfeld (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 247-268.

Надійшла до редколегії: 01.06.22

УДК: 2-1:214:32.019.51
DOI:10.17721/sophia.2022.20.8

А. О. Мельниченко, асп.
Національний педагогічний університет імені Михайла Петровича Драгоманова, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-5487-5377
e-mail: melnaania@gmail.com

ПРОТИСТАВЛЕННЯ ПОНЯТТЯ "МІФ" ТА "ПОЛІТИЧНИЙ МІФ": РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОГЛЯД

У статті пропонується розмежування понять "міфу" та "політичного міфу" виходячи з їхнього відношення до проблематики історії та особистості в ній. Розглянуто розрив між міфологічною та логоцентричною, а також позитивістською картиною світу, їхні розбіжності щодо самоусвідомлення особистості та її місця в світі та історії. Визначено, що існує суттєва відмінність між міфом в його первісній формі та тим як він засвідчений в літературних або філософських джерелах. Зазначена роль волі у відношенні свободи та необхідності в контексті міфу, протиставлення цих понять поняттям концепції історизму. Розглянуто роль історії сакральної та матеріалістської, наведено основні розбіжності між архаїчним "міфом" та "політичним міфом". Продемонстровано роль людини та суспільства згідно "політичного міфу" в контексті модерних ідеологій та теорії історизму. Цьому протиставлена позиція особистості та сакральних історичних подій в архаїчному "міфі". Простежено зв'язок між розвитком концепції "ідеологія" та принагідної заміни проявів архаїчної міфічної свідомості на елементи "політичного міфу". В статті також продемонстрований процес відчуження людини, який здійснюється через вплив "політичного міфу" на суспільство. Висновано, що "міф" та "політичний міф" не мають нічого спільного у своїй основі в контексті сакральних, соціально-культурних та комунікативних функцій. Наведено думку, що демонізація "міфу" через формулювання "політичний міф" недоречно, через що слід звернутися до розгляду міфологічної свідомості на серйозному релігієзнавчому та філософському рівні, аби зрозуміти можливість повернення соціокультурних орієнтирів людині та виводу її зі стану відчуженості від світу.

Ключові слова: міф, політичний міф, ідеологія, відчуження, історизм, логоцентризм, воля, необхідність.

Концепція політичних міфів сьогодні знову стала не аби якою популярною. Українські (Н.Кривда [8], М. Новикова [12], О. Кожем'якіна [7], В. Ю. Омельченко [13]) та зарубіжні (Кейт Ленгдон, Володимир Тисменняк [16], Девід Тен [15], Стивен Левицький, Лукан Вей [17]) та інші) дослідники приділяють цій темі багато уваги та намагаються розібратися з її підґрунтям. Активний інтерес до політичних міфів почав розвиватися у ХХ столітті, коли Європою майорили тоталітарні режими, актуальність їх зумовлена і сьогодні для нас, особливо в умовах війни росії проти України. Для того, щоб розібратися з таким концептом, як "політичний міф", слід глибше поринути в сакральні, соціально-інтегративні та комунікативні функції міфу з релігієзнавчої та філософської перспективи.

Український філософ та лінгвіст А.А.Потебня в праці "Слово і міф", посилаючись на Макса Мюллера, сприймає міф як "перенесення нашої суб'єктивності в об'єкт" [14, с.255], маючи на увазі предикатування предметів, виходячи лише з нашого досвіду, уникаючи того, що Кант називає "річчю самою по собі". Принагідно відзначимо, що для Макса Горкгаймера та Теодора Адорно в "Діалектиці просвітництва", міф, так само як і феномен Просвітництва, дозволяє людині підмінити сутність речі на її суб'єктивне сприйняття [1]. Такий трюк дозволяє індивіду опанувати простір активніше, перетворювати процес пізнання на певний тоталітарний акт насадження сенсів, а не на пасивну інтерпретацію явищ та медитування. Проте, слід зазначити, що таке розуміння міфу спирається швидше на античне його розуміння, або на дослідження компаративістів та антропологів. Проблема полягає в тому, що більшість античних міфів (найпопулярніших в контексті досліджень) дійшли до нас завдяки літературним джерелам та інтерпретаціям, що вже вносить певну хибу в розуміння першопочаткової функції міфу. Далі більше, такі дослідники, як Броніслав Малиновський [9] чи, навіть, Жорж Дюмезіль [3] виходять швидше з культурологічного та соціального феномену міфу, зводячи його чисто до утилітарної функції. Тоді постає питання щодо того, яку велику опцію стосовно

взаємодії міфу та свідомості упускають ці дослідники. Лише поверховий розгляд, на основі порівняння та збору артефактів у вигляді літературних джерел, не відкриває перед нами онтологічного та феноменологічного значення міфу. Дійсно, не слід відкидати того факту, що інтерпретовані міфи вплинули на людське бажання вдаватися до мімезису та фальсифікації, але при цьому, намагаючись зрозуміти "міф", ми можемо лише натикатися на дещо неохопне та висковжуюче. Згадаємо, що Вальтер Беньямін в своїх тезах під назвою "Про поняття історії" засвідчує історичне вчування як можливе лише в продиктований саме переможцем зафіксований досвід, а "навіть мертві не будуть в безпеці перед ворогом, якщо він перемагає" [2, с.292]. Звичайно, ця синтенція може стосуватися не так лише певних історичних подій, як і наративів. Тоді виходить, що "історію" міфу писали вже виходячи з наративу філософії, релігії та науки. Вони детермінували його в тих рамках, в яких самі інтерпретували, проте, будучи чужинцями в сфері його досвідного переживання, зробили це на свій манер, як переможці. Дискредитація міфу в сфері філософії та релігії пов'язана з першим антропологічним зворотом, коли людина почала ототожнювати себе не з частиною всесвіту, як, наприклад, це роблять в традиції Брахманізму, вважаючи Атман частинкою Брахману, а утворюючи конструкцію, де "я" відокремлене від світу своєю когнітивною та сенсотворчою діяльністю. Для логоцентричної античної грецької філософії, а за нею і для більшості європейських філософських традицій, протікання свідомості, яку неможливо зловити в певній її точці та логічно осмислити, вважається хаотичним. Адже космос має бути встановлений. Більше того, перші античні автори, чий дійсний існування в даній роботі нас не хвилює, такі як Гомер і Гесіод, виривають символи з великого дискурсу міфу та вписують їх в наратив, який стає шаблоном, мертвим тілом колись ще живого міфу. Таким чином, наприклад, на нашу думку влаштовується розуміння історії, як лінійного наративу, а не подій, які поєднують в собі можливість власної інтерпретації та відтворення в будь-якому місці в будь-

якому часовому проміжку. І, якщо, наприклад, для Сімони Вейль "істинне призначення науки – це розуміння краси світу" [18, с.84], то для логоцентричного мислення призначенням науки і філософії є корегування світу, виходячи зі власних штучностворених концепцій. Повторимося, тут ми маємо на увазі те розуміння міфу, як можливості вписування індивіда в світ, на протиположний логоцентричному викиданню його зі світу. Давіде Наваррррріа в праці "Символічна антропологія" зазначає, що "розгляд деякої реальності, як об'єкта – типовий підхід західної культури – змушує людину відчувати самотність" [11, с.33]. Такі пригнічені почуття породжують бажання людини заповнити порожнечу невідомого, проте чим далі лине людський розум, тим більше стає пустка. Більше того, як зазначають також Горкгаймер і Адорно в "Діалектиці просвітництва": "уніфікація інтелектуальних функцій, в силу яких здійснюється влада над почуттями [...] означає збіднення розуму, так само як і досвіду" [1, с.53]. Тобто, крім збільшення інструменту розуму розлогої пустки невідомого, відбувається ще й розмежування, відокремлення досвіду від раціо. Відповідно, такий подвійний удар наносить значної шкоди людській свідомості. На відміну від цього, міфічне проживання світу поєднувало ці дві компоненти в собі, не викликаючи загострення почуття відчуженості. Бажання володарювати над істиною, виборює першість, розповсюджуючись не тільки на об'єкти світу, але і на знання про них. Оволодіння загострює відчуженість. Воно породжує уречевлення. До речі, суб'єкт, який вийшов зі світу, препаруючи річ як об'єкт через почуття відчуження, сам стає об'єктом для впливаючого на нього світу. Таким чином, дух, як форма буття, витісняється все більшим і більшим, істеричним бажанням підкорення світу, як можливої втечі від власної природи. В свою чергу міф за основу своєю бере підкорення людини всеосяжному закону. Воля індивіда в міфі невичерпна, визначена сакральною необхідністю, проте не каузальною, а здебільшого випадково.

Поняття волі не випадкове при розгляді міфу. Класик міфів про героїв, який пізніше формував ядро епосу, на пряму ставить питання свободи. Герой у міфі завжди має свobodний вибір, зумовлений необхідністю, яка усвідомлюється завдяки волі. Проте, в даному випадку воля виражена не тільки можливістю раціонального вибору, етичними категоріями тощо, але й естетичним світосприйняттям. Людина, що зачеплена міфологічною свідомістю, приймає деякі аксіоми виходячи з екзистенційного розуміння їхньої правильності, тоді як логос затьмарює можливість свobodного вибору бажанням об'єднання тих речей та явищ, які не можуть бути доведені лише за допомогою використання доказової науки. Модерний пізньюєвропейський логос виключає метафізику з поля орієнтирів, в той самий час заміняючи другорядним мисленням процес постійного та безперервного протікання свідомості, витісняючи його. Якщо, на сьогоднішній день, ми розуміємо час та простір виходячи з математичних детермінант, то для розуміння соціального часу та простору залишається замало лише вимірвальних засобів. Ми знаходимося у постійному пошуку критерію для вірного вибору. Лишень одне логічне мислення не може допомогти людині зрозуміти саму себе та визначити свої етичні та естетичні орієнтири, в цьому сьогодні нам допомагає мистецтво та медіа, що дозволяє нам побачити "ясність цілого в часному", як пишуть Макс Горкгаймер та Теодор Адорно [1, с.34]. Здебільшого міф виховував в особистості волю, яка б наділяла її владою над собою та своїми

вчинками більше, ніж владою над кимось чи чимось, адже всесвіт для архаїчної людини здавався невіддільним. Проте, зародження людини, що впорядковує світ силою, породжує те, що Ніцше називає "волею до влади" [13, с.44], як найяскравішого прояву життя. На нашу думку, саме революція, що могла статися під час переходу до натуралістичного сприйняття світу, який має підпорядковуватися за рахунок його пізнання, а не протикати, породжує ідею історизму. На відміну від традиціоналістської концепції надприродної необхідності, ідеї, які групуються під назвою "історизму", пропонують підміну цього розлогого поняття необхідністю історичною.

Прибичники історизму намагаються легалізувати існуючий хід речей, саме для цього трактуючи непохитність та нерозривність історії як норму. Для міфологічної свідомості історія завжди існує в кожному окремому моменті часу, звідси і можливість існування ритуалів або магії як таких. Наприклад, ритуал є відтворенням якоїсь конкретної події тут і зараз, вона відбувається, її сприймають учасники не як згадку, а як особистий досвід. Для міфологічної свідомості архаїчної людини події не є завершеними в історії, боротьба між різними силами триває в кожній окремій хвилині, яка може стати вирішальною. Такий стан речей неабияк нагадує історичну теорію слабкої сили месіанства Вальтера Беняміна [2]. В той самий час, історизм визначає прогрес як незмінний конструктор, де людина є лише елементом для досягнення певної історичної мети, де універсалізм цивілізації грає вирішальну роль. Він не відкидає впливу людини на речі світу, проте, що парадоксально, відкидає можливість людиною змінити хід речей. На протиположний цьому, міф репрезентує людину-індивіда, яка може проживати через свій власний досвід окрему часову подію. Так, в міфі хід речей так само зумовлений необхідністю, але не матеріалістською, а метафізичною, яка поєднує в собі усі можливі вірогідності, які наче в калейдоскопі подій випадково трапилися, або трапляються тут завдяки прояву волі людини.

У своїй статті В.Ю.Омельченко пропонує "визначити "міф" як спосіб пояснення світу, а "політичний міф" – як штучно створену "реальність", обумовлену жагою до влади, що досягається засобом впливу на масову свідомість" [13, с.44]. Ми пропонуємо скорегувати таке твердження у тому пункті, що міф – це не так спосіб пояснення світу, як спосіб його проживання. Так, дійсно, "політичний міф" зумовлений жагою до влади, проте, додамо, що вона є ще й бажанням індивіда реалізувати саме необхідність історії, що наступає своїми важкими боютами від самого індивіда. Наповнений жагою до влади індивід, подекуди забувається, що сам в такій системі є лише інструментом для здійснення певної цілі, в яку сам вірить, але яка є абсолютно безвідносною до людського буття. Ця ціль, виходячи ще й з ідеї прогресу, переходить в стан авторитарної влади техніки та самолегітимізуючої політичної системи над людиною. Політичний міф створюється для підтримання самовідтворюючого панівного порядку пригноблених відносно пригноблюємих, де останні відчужуються, а їхня культура, наповнена конкретним досвідом, стає музейним надбанням переможців. Політичний міф неможливо інтерпретувати виходячи з власного досвіду, а лише з чужого. На відміну від архаїчного міфу він не є живим, а розпадається в будь-яких інших умовах, відмінних від тих, в яких існує. Він не є парадигмою, а лишень наративом. Політичний міф неможливо уявити собі невіджитим, в будь-якому моменті свого існування він уже театральний штучний, він уже пережив себе, хо-

ча і продовжує превалювати над дійсністю та особистістю за допомогою ідеї втілення історичного замислу. Задача політичного міфу – заповнити хронотоп реальності штучними нарративами і тим самим видозмінити світ під ці лекала, а сакральне окупувати профанним. Якщо носіями архаїчного міфу був конкретний народ та його колективна пам'ять, а опанування його існувало на онтологічному рівні, через власний досвід, то політичний міф розповсюджується домінуючою владою через засоби масової інформації. Макс Горкгаймер та Теодор Адорно пишуть про те що "крок уперед від телефону до радіо призвів до чіткого розподілення ролей. Перший все ще дозволяв відігравати роль суб'єкта. Друге демократично перетворює усіх однаково чиним в слухачів з тим, щоб цілковито віддати їх у владу між собою повністю ідентичних програм різних станцій" [1, с.151]. Відчуження особистості у політичному міфі ще й відриває людину від реальності ідентичним потоком "правильних новин", які ніхто не може феноменологічно осмислити. Світ кризь призму політичних міфів стає штучноствореним колажем з ретельно підібраних новин, що легітимізують ту чи іншу позицію. За Горкгаймером та Адорно "будь-який спалах спонтанного самовираження з боку публіки одразу стає керованим і абсорбується в рамках офіційного радіомовлення завдяки мисливцям за талантами, конкурсам перед мікрофоном, протегованим заходам та професійному відбору найрізноманітнішого штибу" [1, с.151]. Прикладом цього може виступати Євробачення, суперечки стосовно політичного характеру якого точаться і до сьогодні. Конкурси такого плану створюють ілюзорність народного вибору через різного роду голосування, які начебто легітимізують переможця, як "народного улюбленця". Простежити вплив політичного міфу на культуру, в тому числі, як на поле сенсів, можна і гортаючи соціальні мережі, переглядаючи телевізійні шоу, кіно, деякі мистецькі твори, або вмикаючи радіо, переповнене профанними хітами-однорідками. Більше того, культурний продукт сьогодні, як елемент масового дозвілля, навіть надає різні варіанти релігійних рухів, згадати лише суперечливий "джедаїзм", який виник на основі фантастичної кінооповісті Джорджа Лукаса "Зоряні війни", сценарій до якої був написаний на основі книги-дослідження, де універсалізується шлях героя в класичних міфах, "Тисячолікий герой" Джозефа Кемпбелла [6]. Такий шум створений політичним міфом на всіх пластах і рівнях соціального побуту заглушає звуки того мистецтва, яке може каталізувати розрив історії, через оформлення нової мови вираження. Таким чином політичний міф не просто окупує та відчужує людину, але й підробляє усі сфери вираження її буття в світі: від релігії до культури. Тоталітарні режими, які користувалися політичними міфами найбільш очевидно, намагалися замінити індивідуальні пошуки особистості на ту саму утопічну ідею колективного блага чи скоєння історичної справедливості відносно певної групи людей. На противагу цьому, архаїчний міф формує певні ідеологічні орієнтири стосовно священної історії, а не матеріалістичної, адже як пише М. Еліаде в роботі "Пошуки. Історія та смисл в релігії": "первісна історія, священна історія, зібрана разом цілісністю важливих міфів, стає фундаментальною, оскільки пояснює і тим самим виправдовує існування світу, людини і суспільства" [4, с.112], в цьому контексті якесь конкретна "історична мета" не має жодного смислу. Для архаїчного міфу характерне кайротичне відтворення світу, а не його перетворення відносно прогресистським моделям. "Золота доба", за якою ностальгує суспільст-

во, скоріше породжує можливість для намагання її постійного ритуального та поведінкового відтворення, поринаючи в певні ритми, задля реалізації певного періоду, зорієнтованого на щастя людини, ніж, як це робиться в політичному міфі, задля накопичення злоби та ресентименту відносно минулого і занепаду, помсти. Якщо для архаїчної людини відтворення сакральних подій минулого відбувається колективно, задля досягнення індивідуальною свідомістю колективного несвідомого, того що стосується метасвідомості, задля особистісного самоусвідомлення, то для суспільства політичного міфу індивідуальне приноситься у жертву для досягнення колективного ілюзорного блага, яке ґрунтується завше на матеріальних позиціях: владі, підкоренні інших та домінуванні.

Ірина Моссоковська у своїй статті "Виникнення поняття лінійного часу в юдео-християнській традиції. Час та його зіставлення з рухом історії (за роботами М. Еліаде)" [10] засвідчує, що основні ідеї втручання Бога в світову історію виникають в іудаїзмі, а згодом переходять у християнство. Для іудеїв "катастрофи були необхідні, вони передбачалися Богом для того, щоб єврейський народ не пішов проти своєї долі, відступивши від релігійної спадщини, яку заповів йому Мойсей" [10, с.60]. І якщо в ранньому християнстві таїнства та обряди все ще відтворювали події сакральної історії, а під час Великодня Христос дійсно воскресав, то пізніше ці уявлення перетворилися на символічні, тим самим віддаливши людину від досвідного переживання, переносючи препарований ритуал у сферу раціо. Пізніше прибічники модерних ідей почали витісняти і такий стан речей, намагаючись замінити релігію на ідеологію, для якої "Божество [...] існує не "над", а "навколо" нас: воно охоплює та тримає в собі, воно сполучає, воно існує після твоєї смерті. Воно колективне, а не індивідуальне", як зазначає Володимир Єрмоленко у роботі "Плинні ідеології" [5, с.30]. Там же знаходимо декілька інваріантів ідеологій за Жозефом де Местром, два з яких хочемо навести тут: "думка про те, що історія рухається через цикл оновлювальних катастроф" та "думка про те, що добро в історії ніколи не показує себе надто явно, воно завжди використовує маски, зокрема маски зла" [5, с.29]. Таким чином, адепти ідеологій намагалися виправдати тоталітарний вплив історії на тих, хто страждає, більше того, деякі історичні події, що несуть страждання, стають необхідними, адже є не злом, а причаїним добром. Таке перегорнуте бачення світу, історії, людини та суспільства в них, не дають жодної екзистенційної відповіді, окрім того, що насильство та домінування переможців над переможеними, суспільства над людиною, є абсолютно виправданими речами в контексті ходу історії, яка веде людство кудись, не відомо куди, але до утопічного "прогресу", який досі не може бути достовірно визначеним понятійно, адже його наповнення змінюється від кожної нової історичної ситуації. Таке порожнє поняття завжди має бути чимось наповнене, відповідно створюються політичні міфи, що їх ми описали вище.

Таким чином, "міф" та "політичний міф" – це докорінно протилежні поняття, де останнє не витікає з першого. Демонізація міфу через концепцію "політичного міфу" породжує гальмування розгляду архаїчного міфу на більш глибокому релігієзнавчо-філософському рівні. Поняття політичного міфу витікає з модерного підходу до світу, його націлення на утопічний прогрес, утворення ідеологій та розриву між раціональним та досвідним сприйняттям. Відчуженість особистості, що формується під гнітом політичного міфу, породжує прірву між

людиною та світом, разом з цим із суспільством, таким чином вписуючи її в категорії історизму. Розуміння історії має виходити з екзистенційно усвідомлених вільних виборів на основі волі, а не через детерміновану матеріальну необхідність підкорення та покори. Включення людини у переживання явищ світу та історичних подій, через сприяння волі та вільного вибору докорінно відрізняє "міф" від "політичного міфу" та дозволяє їй виринути з історичного часу в сакральний, той, що відбувається тут і зараз завжди заради майбутнього особистості, а не пануючих ідеологій та інтересів великих цивілізацій.

Список використаних джерел

1. Адорно Т. Диалектика просвещения / Т. Адорно, М. Хоркхаймер. – Москва: "Медиум", 1997. – 312 с.
2. Беньямін В. Щодо критики насильства / Вальтер Беньямін. – Київ: Грані-Т, 2012. – 312 с.
3. Дюмезіль Ж. Мітра-Варуна / Жорж Дюмезіль. – Київ: Видавець Анна Клокун, 2019. – 248 с.
4. Еліаде М. Пошуки. Історія та смисл в релігії / Мірча Еліаде. – Київ: Дух і Літера, 2018. – 256 с.
5. Єрмоленко В. Плинні ідеології / Володимир Єрмоленко. – Київ: Дух і Літера, 2020. – 480 с. – (2).
6. Кемпбелл Д. Тисячолікий герой / Джозеф Кемпбелл. – Львів: "Видавництво Terra Inkognita", 2020. – 416 с.
7. Кожемякіна О. АРХЕТИПНЕ ПІДҐРУНТЯ ПОЛІТИЧНОГО МІФУ: ЛІТЕРАТУРНА ТРАДИЦІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ / Оксана Кожемякіна. // *Дόξα / Doxa*. – 2021. – №2. – С. 67–79.
8. Кривда Н. МИФ О ЕВРОПЕ, МИФ О ГРАНИЦАХ [Електронний ресурс] / Наталья Кривда. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.goethe.de/ins/ru/ru/kul/arc/k19/gre/aus/21135104.html>.
9. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Бронислав Малиновский. – Москва: Академический проект, 2015. – 298 с.
10. Моссоковська І. Виникнення поняття лінійного часу в іудео-християнській традиції. Час та його зіставлення з рухом історії (за роботами М.Еліаде) / Ірина Моссоковська. // Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства. – 2007. – С. 56–66.
11. Наваррия Д. Символическая антропология / Давиде Наваррия. – Киев: Дух і Літера, 2016. – 376 с.
12. Новикова М. Міфи та місія / Марина Новикова. – Київ: Дух і Літера, 2005. – 432 с.
13. Омельченко В. ДО ПИТАННЯ ПРО СУЧАСНІ МІФИ. ПОЛІТИЧНИЙ МІФ ЯК ПРИКЛАДНА МІФОЛОГІЯ / Вікторія Омельченко. // СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2021. – №1. – С. 44–49.
14. Потебня А. А. Слово и миф / Александр Афанасьевич Потебня. – Москва: Издательство "Правда", 1989. – 626 с.
15. David P. Myth and Rationality in Politics: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and Liberalism's Materialist Quandary / Pan David. // *Telos*. – 2018. – №183. – С. 95–112.
16. Langdon K. The Intellectual Origins of Putinism / K. Langdon, V. Tismaneanu. // *Putin's Totalitarian Democracy (Ideology, Myth, and Violence in the Twenty-First Century)*. – 2020. – С. 83–113.
17. Levitsky S. The Myth of Democratic Recession / S. Levitsky, L. Way. // *Journal of Democracy*. – 2015. – №26. – С. 45–58.
18. Wale S. The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind / Simone Wale. – Abingdon: Routledge, 2001. – 314 с.

References

1. Horkheimer, M., Adorno, T. (1997). *Dialektika prosvesheniya* [Dialectic of Enlightenment]. Moscow: "Medium". (in Russian)
2. Benjamin, W. (2012). *Shchodo krytyky nasilstva* [Critique of Violence]. Kyiv: Hranit-T. (in Ukrainian)
3. Dumézil, G. (2019). *Mitra-Varuna* [Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo European Representations of Sovereignty]. Kyiv: Vydavets Anna Klokun. (in Ukrainian)
4. Eliade, M. (2018). *Poshuky. Istoriya ta smysl v religii* [In Search of History and Meaning in Religion]. Kyiv: Duh i Litera. (in Ukrainian)
5. Yermolenko, V. (2020). *Plynni Ideologii* [Flowing ideologies]. Kyiv: Duh i Litera. (in Ukrainian)
6. Kempbell, J. (2020). *Tysiacholykyi Geroi* [The Hero With a Thousand Faces]. Lviv: "Vydavnytstvo Terra Inkognita". (in Ukrainian)
7. Kozhemyakina, O. (2021). *ARHETYPNE PIDGRUNTIA POLITYCHNOHO MITHU: LITERATURNI TRADYCIYA TA SUCHASNIST'* [ARCHETYPAL BASIS OF POLITICAL MYTH: LITERARY TRADITION AND MODERNITY]. *Doxa / Doxa*, 2, 67-69. (in Ukrainian). [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2\(36\).246781](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2(36).246781)
8. Kryvda, N. (2019). *MITH O EVROPE, MITH O GRANICAKH* [THE MYTH ABOUT EUROPE, THE MYTH ABOUT BORDERS]. Kyiv. Available at: <https://www.goethe.de/ins/ru/ru/kul/arc/k19/gre/aus/21135104.html>. (in Russian)
9. Malinowski, B. (2015). *Magiya, nauka i religiya* [Magic, Science, and Religion]. Moscow: Akademicheskij proect. (in Russian)
10. Mossocowska, I. (2007). *Vynykennia poniattia liniynogo chasu v iudeo-christianskyi tradytsiy. Chas ta yoho zistavlennia z rukhom istorii (za robotamy M.Eliade)* [The emergence of the concept of linear time in the Judeo-Christian tradition. Time and its relationship with the movement of history (based on the works of M. Eliade)]. *Mircha Eliade yak klassyk svitovoho religieznavstva*. 56–66. (in Ukrainian)
11. Navariya, D. (2016). *Simvolicheskaya antropologiya* [Symbolic anthropology]. Kyiv: Duh i Litera. (in Russian)
12. Novikova, M. (2005). *Mithy ta missiya* [Myths and Mission]. Kyiv: Duh i Litera. (in Ukrainian)
13. Omelchenko, V. (2021). *DO PYTANNIA PRO SUCHASNI MITHY. POLITYCHNYI MITH JAK PRYKLADNA MITHOLOGIYA. [ON THE QUESTION OF MODERN MYTHS. POLITICAL MYTH AS APPLIED MYTHOLOGY]*. *SOFIYA. Humanitarno-religieznachy visnyk*, №1, 44-49. (in Ukrainian)
14. Potebnia, A. (1989). *Slovo i mith* [Word and Myths]. Moscow: Izdatelstvo "Pravda". (in Russian)
15. David, P. (2018) Myth and Rationality in Politics: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and Liberalism's Materialist Quandary. *Telos*. №183. 95–112. (In English)
16. Langdon, K., Tismaneanu, V. (2020) The Intellectual Origins of Putinism. *Putin's Totalitarian Democracy (Ideology, Myth, and Violence in the Twenty-First Century)*. 83–113. (In English)
17. Levitsky, S., Way, L. (2015) The Myth of Democratic Recession. *Journal of Democracy*. №26. 45–58. (In English)
18. Wale, S. (2001). *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*. Abingdon: Routledge. (In English)

Надійшла до редколегії 05.06.22

Anna Melnychenko, PhD Student
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine

OPPOSING THE CONCEPTS OF "MYTH" AND "POLITICAL MYTH": RELIGIOUS STUDIES AND PHILOSOPHICAL VIEWPOINT

The article proposes a distinction between the concepts of "myth" and "political myth" based on their relationship to the problems of history and personality in it. There is considered a gap between the mythological and logocentric, as well as the positivist picture of the world, their differences regarding the individual's self-consciousness and its place in the world and history. It is determined that there is a fundamental difference between the myth in its primary form and the way it is recorded in literary or philosophical sources. The role of the will in freedom and necessity in the context of myth is shown; these concepts are opposed to the concepts of historicism. The part of sacred and materialistic history is considered, and the main differences between the archaic myth and the political one are given. The role of man and society is demonstrated, according to the political myth, in the context of modern ideologies and theories of historicism. This is opposed to the position of personality and sacred events in archaic myth. A connection is traced between the development of the concept of "ideology" and the corresponding replacement of manifestations of ancient mythological consciousness with elements of political myth. The article also demonstrates the process of human alienation, which takes place due to the influence of political mythology on society. It is concluded that the myth and the political myth have nothing in common regarding the sacred: socio-cultural and communicative functions. The idea is given that the demonization of myth through the prism of the wording "political myth" is inappropriate, because of which one should turn to the consideration of mythological consciousness at a severe religious and philosophical level to understand the possibility of returning sociocultural guidelines to a person and bringing him out of a state of alienation from the world.

Keywords: myth, political myth, ideology, alienation, historicism, logocentrism, will, necessity.

УДК 130.2 + 130.3
DOI:10.17721/sophia.2022.20.9

О. В. Примак, магістр
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0002-2935-7703
e-mail: ukrainian@yahoo.com

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОГО ТЛУМАЧЕННЯ КОНЦЕПТУ "АБСОЛЮТ" У РОБОТІ Я. Е. ГОЛОСОВКЕРА "ІМАГІНАТИВНИЙ АБСОЛЮТ"

У статті розглядається особливості філософського осмислення та дефініції поняття "абсолют" у творчості перекладача та філософа українського походження Я. Е. Голосовкера. Проводиться послідовний аналіз оригінальної теорії творчості російського дослідника та місця у ній терміну "імагінативний абсолют". Теорія творчості розглядається як унікальний філософський конструкт, котрий відзначається синтезом культурологічних, естетичних та гносеологічних орієнтацій автора. Імагінативний абсолют постає людський генієм, інстинктом, який дає основу існування культури, лишаючись на межі людського-мирського та ідеального-ціннісного. Окрім того у статті окремо зосереджується увага на дослідженні релігійного характеру абсолюту у поглядах Голосовкера. Зокрема, наводиться обґрунтоване припущення щодо нерелігійності семантики концепту абсолют. Також розкриваються погляди та ставлення до релігії самого Голосовкера.

Ключові слова: імагінативний абсолют, абсолют, Я. Голосовкер, теорія творчості.

Сучасне поле наукових досліджень пропонує відкрити та толерантну систему до нових тлумачень найрізноманітніших феноменів. Релігієзнавство, як частина такого поля, не лише продовжує активно збагачувати свій теоретичний апарат, але і потребує кращого осмислення та термінологічної визначеності. Поняття "абсолют" якраз є тим випадком, коли тлумачення відкрито до більш змістовного наповнення. Даний термін досі залишається у межах відкритої термінологічної дискусії щодо 1) його смислового наповнення, 2) можливості самостійного існування в рамках абстрактного конструкту та 3) щодо методів та підходів його можливого наукового тлумачення.

Імагінативна теорія визначного перекладача, філософа та письменника українського походження Якова Еммануїловича Голосовкера¹ (1890-1967) мало досліджена у вітчизняній літературі і потребує свого ширшого та більш ґрунтового аналізу. Зокрема, дана теорія пропонує неповторне та оригінальне осмислення творчості, де поняття "абсолюту" займає передове місце за значимістю та рівнем конотаційного розкриття. Складність осмислення поняття пояснюється перекриванням релігійного та нерелігійного характеру його семантичного наповнення. Відтак, є потреба у проясненні рис терміну і з'ясуванні питання: "Чи є абсолют Голосовкера релігійним у решті-решт?"

Об'єктом розвідки статті стало поняття Імагінативного абсолюту у філософській праці Я. Голосовкера під назвою "Імагінативний абсолют". За **предмет дослідження** був взятий релігійний характер Імагінативного абсолюту в теорії імагінації Я. Голосовкера у роботі "Імагінативний абсолют". **Мета нашої статті** – здійснити послідовний аналіз особливостей релігійного тлумачення концепту "Абсолют" в роботі Я. Голосовкера "Імагінативний абсолют".

При підготовці до написання статті та при аналізі значної кількості літератури роботи було виявлено, що тема знаходиться не на досить високому рівні розробки. У вітчизняній науковій думці філософські погляди Голосовкера не мають широкого висвітлення та аналізу, окрім окремих згадок, посилань у виданнях, енциклопедичних статтях тощо. Виняток становить Російська

Федерація, де проблематикою займалися Сбойчікова М. В. [11] та Арапов О.Г [4].

Поняття абсолюту (від лат. *absolutus* – безумовний, закінчений, цілісний; досконалий; незалежний, самостійний; незв'язаний, вільний; необмежений, безмовний) [7, с. 3], [8, с. 11], [10] є одним з найбільш неоднозначних та своєрідних концептів філософської та релігієзнавчих думок. Складність витлумачення та аргументованість використання (якщо взагалі в деяких випадках можливо про неї говорити) пов'язані з багатоплановістю абсолюту, котрий може виступати як у контексті розвідок конфесійно незаангажованих, так і носити конкретно виражений релігійний характер, при цьому ускладнюючись персональним баченням та усвідомлення мислителя.

Джеймс Аппард, доцент філософії державного університету Алабами, надає у Кембріджському філософському словнику досить коротке визначення абсолюту як "терміну, що використовується ідеалістами задля опису незалежної реальності, всі речі якої є вираженням" [3, с. 3]. Автор вдається до тлумачення абсолюту як прикметника у теорії Канта, де прикметник постає з метою розкриття характеру того, що є безпідставно обґрунтованим. На думку доцента, таке вживання значним чином зумовлене пошуком філософією Канта "абсолютних основ чистої причини", котрі практично мали необхідно утверджуватися задля існування моралі [там само].

Оксфордський словник філософських термінів подає тлумачення терміну "абсолют" у контексті філософської доктрини абсолютного ідеалізму. У словнику наголошують, що дана філософська система стала інтелектуальним "нащадком" декількох інших, зокрема:

- системи Парменіда,
- уявлення в теологічній традиції щодо необумовленого та незмінного необхідного буття відповідального за умовний постійного змінний світ,
- переконання Спінози, що існує тільки один світ з характеристиками фактів та речей, з одного боку, та ідеями, з іншого,
- трасцендентального ідеалізму Канта,
- появою діяльності та волі як основних детермінант історії [1, с. 2].

Помітним є аналіз впливу та різних історично-філософських контекстів використання терміну, а отже – показ різних обумовлених понятійних рішень, при цьому саме поняття не виводиться до рівня чистої абстракції, а отже – суто науково терміну. Окрім впливів на традицію розгляду та тлумачення, словник на-

¹ Голосовкер народився у м. Києві та тут же закінчив історико-філологічний факультет Імператорського університету св. Володимира (нині Київський національний університет ім. Тараса Шевченка).

водить коротку історію використання безпосередньо самого терміну з іменами Шеллінга, Фіхте, Гегеля, Бредлі, Рассела та Мура¹.

У "Новій філософській енциклопедії" за редакцією академіків Російської академії наук Стьопіна, Гусейнова та докторів Семігіна та Огурцова 2010 року видання є ряд думок щодо неможливості досягнення абсолюту та його визначення, зокрема в контексті вченого незнання Миколи Кузанського та поглядів на абсолют С. Л. Франка. Так, досягнення абсолюту можливе шляхом усвідомлення його неосягнення, у визнанні його необмеженості [там само, с. 12]. Тобто закріплюючи його у окремі терміни, ми лишаємо його самої смислової наповненості, самої семантики. Помітним є і прагнення авторського колективу до зображення варіативності поняття "абсолют", попри вже дане визначення.

У вітчизняній науковій думці. Так, у "Релігієзнавчому словнику" за редакцією А. Колодного та Б. Лобовика 1996 року видання є коротка стаття присвячена абсолюту. Відповідно до викладу, абсолют – "філософський термін для позначення незмінного, безкінечного, досконалого, незалежного від будь-яких предметів, відношень і умов суб'єкта, який є самодостатнім, містить все існуюче в собі й творить його" [9, с. 7]. Також подається думка, що для релігійних тлумачень абсолют постає *Богом*. "В онтології абсолют мислиться як принцип, протилежний всьому відносному і умовному; як принцип, вільний від будь-яких визначень предметів і явищ матеріального світу. В гносеологічних концепціях поняття абсолюту означає таке знання, істинність якого незалежна від часу, простору і приватних думок", – заключає Сарапін О.С. – автор статті [там само]. Ідентичне визначення подає й Українська Релігієзнавча Енциклопедія [10]. Є очевидним прагнення вивести поняття на більш широкий та обумовлений відповідно теоретичний рівень, надавши поняттю "абсолют" хоч якогось загального характеру та універсальних теоретично охоплюваних домінант.

У контексті останнього визначення є цікавою позиція щодо абсолюту у Стенфордському філософському словнику, де абсолюту не присвячено окремо жодної статті. Саме поняття (здебільшого у прикметниковій формі) згадується, що логічно, у статті "Абсолютний ідеалізм". Оригінальним є те, що про абсолют як суб'єкт згадують в контексті поглядів Джосая Ройса (1855-1916) та Томаса Хіла Гріна (1836-1882). Автори статті говорять про різні рівні функціонування абсолютного ідеалізму: гносеологічний, онтологічний та епістемологічний. Надіндивідуальний розум мислителів не обожнюється з Богом, але грає таку ж роль. У такому випадку відбувається об'єднання гносеологічного та онтологічного ідеалізму, що слугує основою морального ідеалізму, котрий ґрунтується на необхідності, яка лежить в основі перебування спільності індивідуальних людських "я" в більш великій самості, котру Ройс називає Абсолют [2]. У такому висвітленні проблеми можна припустити, що, з точки зору авторів енциклопедії, окрема стаття абсолюту є теоретично невизначеною, оскільки її існування необхідно обумовлене різними тлумаченнями.

З однієї точки зору, визначення поняття абсолюту у філософській думці прямо обумовлене його теоретичним положенням як вихідної категорії для такої філософської системи як ідеалізм, а якщо в більш детальній розробці то абсолютного ідеалізму. Загалом, для ідеалізму характерним є витлумачення абсолюту як духовного першопочатку всього суцього, що мислиться як

дещо єдине, всезагальне, досконале, безначальне і безкінечне, яке надає сенс людському життю ("гранична основа" людського буття) та протиставляється всьому відносному і обумовленому буттю [2] [7, с.3].

З іншої точки зору, поняття "абсолют" є скоріше симптоматичним, обумовленим часом, тобто теоретично локалізованим в окремому розгляді. Така особливість пов'язана з неможливістю обґрунтовано вивести поняття до узагальненого терміну. У такому разі ми полемізуємо та відзначаємо, що вище наведені нами визначення поняття абсолюту, що подаються у словниках філософських та релігієзнавчих термінів, у кожного мислителя набувають своїх непересічних конотацій, тому саме поняття скоріше носить характер символічний². Більше того, на думку багатьох дослідників, ще до введення конкретного використання даного терміну, його семантичне наповнення окреслювало (і продовжує це робити) такі поняття як "Нус", "Єдине", "Першодвигун", "Буття", "Бог", "Матерія", "Абсолютна ідея", "Брахман" [7] [8].

У сучасній гуманітарній науці абсолют виступає як символ єдності та нескінченності буття. При цьому у науковій думці поняття абсолюту не тотожне з жодним історичним тлумаченням Гегеля або Шеллінга у їх класичному варіанті. Абсолют постає швидше концептом, відповідно до окремо взятих, історично варіативних, висвітлених тим чи іншим мислителем, сенсів та ознак якого, можна здійснити аналіз абсолюту іншого мислителя.

Враховуючи вище сказане, абсолют, з точки зору теоретичного виміру, постає як схема та певний теоретичний скелет, який може обростати найрізноманітнішими наповненнями. Аргументуємо ми даною тезою і відсутність більш детально висвітлення того, як проявляється абсолют у того чи іншого дослідника, взаємовплив різних осмислень проявлень, оскільки таке тлумачення є актуальним лише в межах теорії самого дослідника – воно не є універсальним.

Таким чином, приходимо до висновку, що поняття "абсолют" як і більшість філософських термінів є схематичним схоплюванням загальних рис багатьох поглядів на природу, в нашому випадку, певної духовної єдності, першопочатку. Тобто доволі теоретично доцільним постає відмова у нашому подальшому дослідженні від прив'язки до сучасного наукового осмислення поняття "абсолют" або інших історичних форм, оскільки вони виявляє свою пізнавальну дієздатність лише в рамках окремої теорії.

Абсолют у уже визначеному нами вище терміні постає водночас чимось надприродним і таким, що не відділяє себе від природи (тобто є іманентним); і яке може себе проявляти в окремих філософських теоріях як ідея, дух, принцип або інстинкт. При цьому він може як володіти так і ні релігійним характером, тобто він може не бути релігійним абсолютотом. Останнім поняттям³ ми розмежували нерелігійну (філософський, етичний, естетичний тощо) та релігійну форми абсолютоту. Проте нас не цікавить те, чи можемо ми говорити про окремі види надприродного у різних релігіях як про різні інтерпретації абсолютоту. Більш актуальним для нашої статті постають умови визнання того чи іншого абсолютоту у філософський (етичний, естетичний тощо) доктрині як такого, що наділений релігійним характером, тобто таким, що істинно проявляє себе як релігійний абсолют.

¹ На поглядах деяких ми зупинимось далі більш детально.

² В даному випадку ми ні в якому разі не говоримо про природу або суть абсолютоту, проте звертаємося до лінгвістичних конотацій та словесного вираження.

³ Мається на увазі релігійний абсолют.

Проте послідовному вирішенню цієї проблеми заважає відсутність чітко виражених методологічних та теоретичних аспектів, які з наукової точки зору могли б створити теоретичну основу дослідження, де до останньої мають належати методи, критерії та підходи у визначенні релігійності, наявність чіткого поняття самої релігії, її визначальної риси, принципи щодо градації різних типів та форм релігійності й т.п.

Визначення тієї чи іншої системи поглядів як релігійної або в деяких випадках квазірелігійної (це одна ускладнююча деталь) виходить на рівень відкритої теоретичної дискусії. *По-перше*, ми не можемо у повному обсязі дослідити дану проблему не лише з причини того, що вона не входить до об'єкту нашого дослідження, але і очевидно неможливості на даному етапі розвитку філософії та релігієзнавства дати однозначні відповіді та більш-менш універсальні варіанти вирішення таких запитів. *По-друге*, повторно наголошуємо на тому, що будь-яка система вірувань та поглядів є своєрідною та нездатною до узагальнюючих порівнянь.

Відтак у подальшому ми намагатимемося виводити релігійність характеру абсолюту у теорії Голосовкера у його власних рамках та термінах осмислення, без прив'язки до незалежного, зовнішнього критерію.

Робота над теорією імагінації була ключовою для філософських (а в дечому і персонально екзистенційних) пошуків Голосовкера. Основний виклад поглядів на дану теорію можна знайти у праці мислителя під назвою "Імагінативний абсолюту"¹ (вперше частково вийшла друком в 1987 р. у збірнику під назвою "Логіка міфу"). Однак мусимо зазначити, що імпліцитно ідеї імагінативної теорії виступають й у "Логіці міфу" (була видана разом з "Імагінативним абсолютом" у 1987 р.) – інший не менш важливий розвідці Голосовкера, проте в даному випадку ідеї проявляють себе більш в якості прикладних доктринальних принципів та методів мислителя.

Твір "Імагінативний абсолюту" розгортається у межах власної імагінативної логіки, що робить її замкненою на собі, тобто – від сторонніх вже наявних тлумачень², якщо ми хочемо висвітлити та зберегти ті смисли, які закладались самим філософом. Тут можна навести наступне риторичне питання Голосовкера: "І хіба мій твір не виступає зараз перед вами як нове досягнення Імагінативного Розуму, що розкриває сенс істини, як мистецтва філософської думки?" [6, с.197]. Дуже ризиковим є втручання і суворої наукової критики, оскільки теорію як таку і саму працю "Імагінативний абсолюту" потрібно сприймати як специфічний витвір при взаємодії філософських та творчих пошуків, але ні в якому разі не сприймати як художню вигадку або суто суб'єктивний погляд на речі. Виклад Голосовкера володіє внутрішньою логікою, якою не варто нехтувати.

¹ З іншого боку, маємо наголосити на тому, що значна кількість робіт Голосовкера, його коментарів, інтерв'ю тощо лишаються в приватних архівах, здебільшого його племінника С. О. Шмідта (1922-2013). Так, потрібно наголосити на тому, що дана розвідка поглядів на абсолюту Голосовкером робиться в контексті того семантичного наповнення, яке надається у праці "Імагінативний абсолюту". До того ж ми маємо враховувати, що перший варіант тексту був спалений без відома автора, а тому робота потім ще переписувалась та повторно, ми підозрюємо опрацьовувалась. У такому випадку, ми цілком допускаємо оприлюднення у майбутньому або ж віднаходження інших робіт російського мислителя, котрі можуть цілком змінити риторіку та тлумачення поглядів філософа, відкрити нові дискусії.

² При цьому ця замкненість не релігійного характеру, проте формально-логічного відносно викладу ідей у теорії.

Голосовкер досить послідовно та чітко виписує той сенс, який вкладає у поняття "абсолюту": "Поняття "абсолюту" – тут заміник сенсу "безсмертя", є його символом. Тут сенс біологічного, життєвого безсмертя перевтілюється у сенс безсмертя культурного, символічного. Тут "безсмертя природи" перевтілюється у "безсмертя культури" [там само, с. 45].

Також поняття "абсолюту" постає у філософа двоюко: з однієї точки зору, як "абсолюту" – "духовний стимул у мені", з іншої – як "Абсолюту" – "голос культури, як сенс культури і як ціль культури". Тобто Абсолюту стає багатоплановим і, як пише Голосовкер, він є "невизначеним та безкінечним за своїм змістом та плодючістю". Абсолюту – сама повнота, тобто, за визначенням самого автора, "плерома творчості". Абсолюту може розумітися лише так, як розуміється вислів "бути вірним собі до кінця", при цьому кінець є виключно біологічним, він може мислитися лише як досягнення всього³, як втілення своєї ідеї [там само].

Імагінативним же абсолюту називається у силу того, що проявляється він через свою діяльність шляхом імагінації – уяви⁴. При цьому поняття "ІА", "абсолюту", "дух" висвітлюють один і той же культурний інстинкт. Важливим є і те, що сам філософ усвідомлював небезпеку слова "Абсолюту" та всі непорозуміння, які воно може породити [там само, с. 95]. Проте завданням обґрунтування теорії імагінації він водночас намагається "вирвати у нього його таємницю, таємницю слова і таємницю філософського і просто людського "ідеалізму"⁵ та взяти саме цей термін "Абсолюту" і поєднати його з його антиподом – з "інстинктом", котрий виявився його сутністю: абсолюту, як вищий інстинкт" [там само, с. 95].

При цьому поняття ще є і символом в умовах більше лінгвістичного вираження. Нам видається це дуже тонким та цікавим ходом. Тобто саме використання терміну є символом і не може претендувати на субстанційні існування і постає у розрізі лише символічному і найменуванальному.

У попередніх абзацах ми навели цитату щодо того, у яких розрізах постає *поняття* "абсолюту" (далі – поняття), де Голосовкер пише про Абсолюту (з великої літери) як "голос культури" та абсолюту (з маленької літери) як духовний стимул у людині. Там, де мова йде про практичне втілення та спонукання абсолюту, тобто про його безпосередню проявленість та вираження у природному світі, Голосовкер використовує **малу літеру**. При цьому у випадках використання **великої** філософ прослідковується тяжіння до створення певного символічного світу, до певної метафізичної духовної тотальності, котра, у той же час, позбавлена будь-яких рис метафізичності.

Отож, чи можемо ми підтвердити, що для Голосовкера існує окремий світ абсолютних ідей, ідеалів, тобто світ Самого Абсолюту, котрий проявляє своє існування через символи у природі? Наразі, нам варто спробувати прояснити ще одну специфіку діалектичної

³ У найширшому сенсі.

⁴ При цьому ми пам'ятаємо, що без уяви не можливе людське пізнання та осмислення, а ще більше істинне – буття речей. Зокрема, Голосовкер пише: "«Споглядати» для істинної філософії означає «уявляти». Філософське споглядання є пізнавальний досвід уяви, який незнищено перекоується та засуджується віками" [там само, с. 60].

⁵ Голосовкер у цих рядках просить звернути увагу на використання лапок для слова "ідеалізм".

природи та логіки розгортання ІА у декількох взаємозалежних положеннях:

1. Абсолют як світ невітлених ідей, суть чистих, невимовних, нередукованих абстракцій (далі "Абсолют") не може існувати як річ-у-собі, як незалежний світ, по типу світу ідей Платона¹.

2. "Абсолют" (об'єктивний рівень) як голос культури може існувати (здійснювати власне буття) тільки за рахунок актуалізації "абсолюту" (субстанціальний вимір) як спонукання людини до культури (перший етап) та утвердження створених самою ж людиною абстракцій (які до того ж утворюються за рахунок імагінації (творчого осягнення, пізнання)) у культурімагінаціях, символах, витворах мистецтва, поглядах, думках та поняттях (другий етап).

3. Тобто за рахунок наявності у людського розуму (рос. *разума*) спонукання до культурного творення, а отже величезного пізнавального потенціалу до самосмислення та пошуку, можливе буття "Абсолюту" як інстинкту, можлива його актуалізація.

4. Отже "абсолют" та "Абсолют" мають спільну природу і взаємообумовлене розгортання та буття. Голосовкер досить влучно говорить про неможливе визначення абсолюту, оскільки він є нескінченним. Таким чином в самому розгортанні абсолюту та його природі не існує дуальності "Абсолюту" та "абсолюту", їх розділення є лише символічним вираженням діалектичності природи абсолюту як суцільного інтелектуальним схопленням.

Таким чином, ІА не може існувати окремо як метафізичний світ ідеальних ідей. Він проявляє себе і як інстинкт, і як дух одночасно, тобто його буття неможливе за рамками природи. Такий принцип, будучи ключовим для розгортання діалектичної логіки, називається "постійністю-у-зміні".

Враховуючи вище нами сказане, ми можемо наголосити на тому, що ІА **не є** однією з форм надприродного: він є конкретно природним, за викладом самого російського філософа. Абсолют ні в якому випадку не належить до метафізичного світу і не може там провадити своє буття.

На перший погляд, здається, якщо враховувати попередній виклад, що ІА є надбанням суто людським, а отже – у перспективі, зведеним до цілком природних процесів людського мозку, психіки загалом, якщо ми станемо на засадах фізикалізму. Голосовкер інтуїтивно відчуває, що зведення ІА до окремих психологічно-фізіологічних процесів, а точніше до почуттів та емоцій є вірним напрямком руху. Проте він не виключає високої позиції натхнення, котре допомагає вийти за рамки такого обмеженого бачення абсолюту.

Важливо, що ІА, прагнучи до ідеалу, за допомогою імагінативного розуму нашої уяви створює втілення цього ідеалу у культурімагінаціях², але при цьому і сам є ідеалом. Культура для автора є досконалою, вічною, постає суть ідеалом. При цьому культура є безсмертям [5, с. 18]. Однак ідеал культури не носить сакрального характеру, оскільки проявляє себе лише у вимірі профанного, не відділяючи себе від нього. ІА – голос культури, він її втілення і кінцева ціль.

Однозначно Голосовкер не прагнув сакралізувати ні кінцеві форми, ні вознести людський розум: "(...) я роблю розум більш земним, ніж його роблять ті, хто нав'язує йому суцільно ідеалістичний характер і високо оці-

нює тільки його формально-логічні і математичні функції. Навпаки, я повертаю розум землі, оскільки повертаю розуму його істинну сутність, його міць інстинктивного пізнання (...)" [6, 134].

Щоб більше впевнитись у вище зазначеному, варто сказати про поняття бога та релігії у теорії Голосовкера. З точки зору філософа, релігія, "назвавши дух словом «бог», "відокремила бога від людини та змирила ним людину" [там само, с. 45]. При цьому у вищих своїх проявах вона у той же час пробуджувала у людині людяність, котру російський мислитель називає "притаманним людині "духом" – його вищим інстинктом" [там само]. Але релігія здіймала гоніння на дух. Цікаво, що релігійні вчення стоять у філософа в одному ряді з досконалістю художнього творіння, науковою істиною. Тобто релігійні уявлення чи вчення не мають особливого, власного, трансцендентного характеру – вони суть символи втілення ІА, іпостасі його постійності [с. 47, с. 49].

"Бог – це синтез абсолютних цінностей – релігійних, символ ІА, що стоїть³ поза будь-якими позитивними чи негативними оцінками. Бога можна прийняти або відригнути. Всі епітети "бога" лише орнаментация його символу. Вони виражають собою сам ІА. Він⁴ роздягається, щоб одягнути своїм одягом бога. Бог – це не відокремлений розум – людина, як вважав Фейєрбах, з точки зору ratio" – пише Я. Голосовкер. [там само].

Указує філософ і на негативні корені релігії: "страх перед невідомим і, перш за все, перед смертю, розбудивши фантазію, спонукав створити її ілюзорні світи: світ богів, демонів, духів, душ і викликати їх у життя в якості реальних позитивних сил без всілякого наче. Той самий жах перед невідомим – але не тільки він, – породив бажання постійності, устою, незламності, тобто вічності та безсмертя. Так виникли елізіум тіней, острова Блаженства, золотий вік, рай і т.п. Так почав проявляти себе вищий інстинкт культури" [там само, с. 63].

На думку російського мислителя, створення релігійної картини світу, у свою чергу, було спровоковано потребою у відповіді на питання походження думки, при цьому не зазнаючи загибелі від жаху незнання [там само, с. 66]. У решті-решт Голосовкер зазначає, що релігія пішла від джерела необхідних помилок та оманливості для порятунку свідомості від жаху невідомого.

Таким чином, для мислителя поняття релігійного є хибою, фантазійним викривленням, котре не має нічого спільного з уявою як вищою пізнавальною здібністю сили розуму. Окрім того, "духовне" (в розумінні "метафізичне") та "матеріальне" є для Голосовкера лише формами вираження інтуїції, тобто їх протиставлення зникає у процесі творчої діяльності розуму. Для автора такий поділ просто не очевидним, а отже – необхідним.

Голосовкер переконаний, що звеличення людського генія стає можливим виключно за рахунок віднаходження значної мужності та активізації уяви, творчості, розуму. Тобто тільки в умовах цілісності, у абсолюті, можливе утвердження людського прагнення до символічного безсмертя, до ідеалу, до культури, зокрема до її вищого інстинкту – ІА. Людина у теорії Голосовкера – це мислячий творчо суб'єкт, але не божество. Помітним є прагнення автора знайти опору у людському дусі, звеличити його та показати його велич. Тобто повернути відчужені метафізичному світу здібності людини, котрих вона сама себе позбавила⁵.

¹ Хоча ми вже зазначали, що Голосовкер критикував хибний виклад Аристотелем світу ідей Платона, котрий зовсім не був метафізичним, субстанціональним.

² Релігія, наука, філософія, мораль, мистецтво

³ Мається на увазі символ.

⁴ Імагінативний абсолют.

⁵ Зокрема ми вже наводили уривок з посиланням Голосовкера на Фейєрбаха (див. с.13).

Ми не зовсім погоджуємося з позицією, згідно якої за своїми атрибутами, роллю та місцем "богом" у теорії Голосовкера можна назвати розум, оскільки він не належить до світу сакрального, метафізичного. Розум для Голосовкера необхідно профанний, земний, людський. У такому разі, можливо, людина тоді сама є "богом"? Підтвердження такої тези ми очевидно не знаходимо. Філософ не пише про людину як вищу персону, він не ідеалізує її та не звеличує.

Отже, провівши аналіз значної кількості ідей щодо ІА та низки інших важливих концептів теорії імагінації щодо можливої наявності в них релігійного характеру, ми можемо зробити наступні **висновки**:

1. Теорія імагінації не намагається претендувати на рівень релігійної доктрини, і навіть без наміру автора такою не є.

2. Очевидним з самої роботи є негативна оцінка релігії як фантазійного, але все ж культурного, феномену, який має корінням людський страх, проте не надприродне походження чи одкровення.

3. Голосовкер досить активно наголошує на **визначенні** ключових імагінативних процесів та субстанцій зі сфери метафізичного. Їх істинне існування та здійснення можливе лише в рамках земних, природних. Таким чином, ІА Голосовкера **не може носити релігійного характеру**, оскільки це суперечить можливості здійснення цілісності імагінативної теорії та її практичного спрямування. Однак не є правильним зведення ІА і до суто психоемоційного людського феномену або рефлексу. Не можна заперечувати **межового характеру** ІА, котрий знаходиться у діалектичній взаємодії з інтуїтивним, ідеальним, як його розумів сам автор.

Список використаних джерел

1. Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy (3 ed.) / Simon Blackburn. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 540 с.
2. Idealism [Електронний ресурс] / Guyer, Rolf-Peter, Paul, Horstmann // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://plato.stanford.edu/entries/idealism/#FatIddeTweCen>.
3. The Cambridge Dictionary of Philosophy (Edited by Robert Audi) – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – 1161 с. – (Cambridge University Press).
4. Арапов О. "Имагинативная философия" Я. Голосовкера и "Имагинативная метафизика" г. Башляра: две модели философии воображения. – Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, vol. 21, no. 2, 2017, pp. 158-165.
5. Голосовкер Я. Э. Засекреченный секрет: философская проза / Яков Эммануилович Голосовкер. – Томск: Водолей, 1998. – 224 с.

Olha Prymak, master's degree
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS INTERPRETATION' PECULIARITIES OF THE "ABSOLUTE" CONCEPT IN THE WORK OF E. GOLOSOVKER "IMAGINATIVE ABSOLUTE"

The article considers the peculiarities of philosophical understanding and definition of the concept of "absolute" in the works of Russian philosopher Y. Golosovker. We suggest a consistent analysis of the original creativity theory of the Russian researcher and the place of the term "imaginative absolute". The theory of creativity is considered as a unique philosophical construct, which is marked by the synthesis of culturological, aesthetic and epistemological orientations of the author. The imaginative absolute appears as a human genius, an instinct that provides the basis for the existence of culture, remaining on the border of human-secular and ideal-value. In addition, the article focuses on the study of the religious nature of the absolute in the views of Golosovker. In particular, a reasonable assumption is made about the non-religious semantics of the absolute concept. Golosovker's views and attitudes to religion are also revealed.

Keywords: imaginative absolute, absolute, the creativity theory, Y. Golosovker.

6. Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют. / Яков Эммануилович Голосовкер. – Москва: Академический Проект, 2012. – 318 с. – (Философские технологии).

7. Кириленко Г.Г., Шевцов Е. В. Краткий философский словарь. – Москва: АСТ, 2010. – 480 с.

8. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. – Москва: Мысль, 2010. – Т. 1 – 744 с.

9. Релігієзнавчий словник [Текст] / НАН України, Ін-т філософії, Від-ня релігієзнавства; ред.: А. Колодний, Б. Лобовик. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

10. Сарапін О. В. Абсолют [Електронний ресурс] / Олександр Васильович Сарапін // Українська Релігієзнавча Енциклопедія. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://ure-online.info/encyclopedia/absolyut/>.

11. Сбойчикова М. В. Концептуальная интерпретация природы мифа в рамках теории "Имагинативного абсолюта" Я. Э. Голосовкера [Електронний ресурс] / Мария Владимировна Сбойчикова // Известия ТПУ. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptualnaya-interpretatsiya-prirody-mifa-v-ramkah-teorii-imaginativnogo-absolyuta-ya-e-golosovkera>.

References

1. Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy (3 ed.) / Simon Blackburn. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 540 с.
2. Idealism [Електронний ресурс] / Guyer, Rolf-Peter, Paul, Horstmann // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://plato.stanford.edu/entries/idealism/#FatIddeTweCen>.
3. The Cambridge Dictionary of Philosophy (Edited by Robert Audi) – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – 1161 с. – (Cambridge University Press).
4. Арапов О. "Имагинативная философия" Я. Голосовкера и "Имагинативная метафизика" г. Башляра: две модели философии воображения. – Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, vol. 21, no. 2, 2017, pp. 158-165.
5. Голосовкер Я. Э. Засекреченный секрет: философская проза / Яков Эммануилович Голосовкер. – Томск: Водолей, 1998. – 224 с.
6. Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют. / Яков Эммануилович Голосовкер. – Москва: Академический Проект, 2012. – 318 с. – (Философские технологии).
7. Kirilenko G.G., Shevcov E. V. Kratkij filosofskij slovar'. – Moskva: AST, 2010. – 480 с.
8. Novaja filosofskaja jenciklopedija. V chetyreh tomah. / In-t filosofii RAN. Nauchno-red. совет: V.S. Stepin, A.A. Gusejnov, G.Ju. Semigin. – Moskva: Mysl', 2010. – Т. 1 – 744 с.
9. Religijeznavchij slovník [Текст] / NAN Ukraїni, In-t filosofii, Vid-nja religijeznavstva; red.: A. Kolodnij, B. Lobovik. – K.: Chetverta hvilija, 1996. – 392 s.
10. Sarapin O. V. Absolyut / Olexandr Vasylovych Sarapin // Ukrainska Relihiieznavcha Entsyklopediia. – 2015. – URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/absolyut/>.
11. Sbojchikova M. V. Konceptual'naja interpretacija prirody mifa v ramkah teorii "Imaginativnogo absolyuta" Ja. Je. Golosovkera / Marija Vladimirovna Sbojchikova // Izvestija TPU. – 2013. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptualnaya-interpretatsiya-prirody-mifa-v-ramkah-teorii-imaginativnogo-absolyuta-ya-e-golosovkera>.

Надійшла до редколегії 05.06.22

УДК 21/29–047.37
DOI: 10.17721/sophia.2022.20.10

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-9339-2338
e-mail: tenasand@gmail.com

ПИТАННЯ ТЕОРІЇ РЕЛІГІЇ У ТВОРАХ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА РАДЯНСЬКОГО ПЕРІОДУ

У статті пропонується аналіз деяких аспектів теорії релігії, наявних у творах радянського періоду вітчизняного філософа Мирослава Поповича. Розкриваються особливості його сприйняття релігії як своєрідної форми розуміння. Виявляються розв'язання ним питання релігійної ідеології та її співвіднесення з наукою, структури релігії та її складових. Особлива увага приділяється розробці М. Поповичем питання семантичного наповнення конфесіонізму "язичництво" і необхідності його вивчення як світоглядної системи. Узагальнюється про значущість пропозицій М. Поповича у розв'язанні тематики, належної до сфери релігії і розкривається смисл таких новацій, які не узгоджувалися з установками тодішньої релігієзнавчої думки.

Ключові слова: Мирослав Попович, релігія, теорія релігії, раціоналізм, релігійна ідеологія, "релігійне мислення", релігійно-міфологічний світогляд, язичництво.

Для більшості вітчизняних релігієзнавців та філософів пропонується тема статті виявиться дещо незвичною, зважаючи на декларовану Мирославом Поповичем власну нерелігійність. В кращому випадку можна стверджувати, що тематика релігії перебувала на периферії його наукових інтересів. Однак ознайомлення з творчим доробком М. Поповича радянського періоду спонукає до деяких вельми несподіваних розмірковувань та узагальнень. На жаль, у вітчизняній релігієзнавчій та філософській думці бракує публікацій, в яких розкривається особливості розв'язання М. Поповичем проблем, пов'язаних з тематикою теорії релігії. Варто згадати тільки про публікацію А. Колодного "Релігієзнавчі здобутки М. Поповича" (2019), автор якої переважно звертається до аналізу його творів "Світогляд давніх слов'ян", "Нарис історії культури України" і "Бути людиною". При цьому А. Колодний особливу увагу приділяє деяким аспектам осмислення вітчизняним філософом таких історичних релігій як давньослов'янське язичництво і християнство. Підсумовуючи творчий доробок М. Поповича він відзначив, що "науковець не був байдужим до релігієзнавчих проблем, але масштабував їх до загально філософських і культурологічних" [2, с. 61].

Натомість у публікаціях М. Поповича радянського періоду можна знайти начерки розв'язань питань, пов'язаних з проблематикою сутності релігії, її кореляції з наукою і міфологією й, навіть, семантичного наповнення деяких конфесіонізмів. Відтак очевидно стає мета статті, – виявити і пояснити особливості тих міркувань вітчизняного філософа, які умовно можна віднести до царини теорії релігії.

Щоправда, одразу ж слід вказати на певні обмовки, які стосуються джерельної бази і вживання ним важливих термінів релігійної тематики. У подальшому викладі скористаюсь такими працями М. Поповича як "Нарис розвитку логічних ідей в культурно-історичному контексті" (1979), "Світогляд давніх слов'ян" (1985) і змістом глави першої "Зв'язок розуміння і доказу як проблема філософії науки", що входить до колективної монографії "Доказ і розуміння" (1986). Інакше кажучи, до текстового простору дослідження потрапляють ті праці М. Поповича, які були ним написані упродовж кінця 70-х – середини 80-х років. При цьому задля об'єктивності доречно взяти в дужки ті його судження та оцінки часів незалежної України, які стосуються питань, пов'язаних з теорією релігії. В такому разі важливими для аналізу видаються тільки рефлексії "радянського" М. Поповича.

Передусім доречно обмовитись про особливості застосування ним релігієзнавчої термінології. У своїх працях М. Попович наполягав на точності слововживання. Тому всі терміни релігійного кшталту пропускаються ним через перспективу семантики (теорії смислу та значень, предметом якої є сфера людського буття). Це стосується також понятійної конструкції "теорія релігії", яка присутньою є у тексті твору автора "Світогляд давніх слов'ян" [3, с. 75]. Щоправда, М. Попович не роз'яснює смисл такої конструкції. Однак зважаючи на застосування ним послідовної раціоналістичної методології, власне теорію можна ідентифікувати як реалізовані суб'єктом мисленнєві конструкції, котрі обмежені деякими формальними і змістовними рамками і реалізовані у відповідності з певними правилами, нормами, установками. Принаймні, у статті "Теорія" (написаної М. Поповичем разом з В. Садовським для "Філософської енциклопедії") йдеться про "форму наукового знання про деяку сукупність об'єктів, що представляє собою систему взаємопов'язаних тверджень і доказів і яка містить методи пояснення і передбачення явищ даної предметної області" [6, с. 205]. Відтак цілком прийнятною є ідентифікація теорії релігії як систематично поданих, взаємопов'язаних і пропущених у світлі певної світоглядної перспективи конструктивних тверджень та узагальнень про релігію. Тоді до обсягу теорії релігії не входять описові характеристики, оцінювальні судження і думки з приводу т.зв. "божественних речей".

Одразу ж зауважу, що в текстах "радянського" М. Поповича відсутнє чітке визначення релігії. До того ж у його працях немає натяків на погодження з поширеним в ті часи визначенням релігії Ф. Енгельсом як фантастичного відображення в головах людей зовнішніх сил, пануючих над ними в їх повсякденному житті. Між іншим, подібне визначення релігії в тодішніх реаліях сприймалось як аксіома у колах релігієзнавців, більшості філософів та істориків. Для прикладу, його навіть поділяв М. Брайчевський у праці "Утвердження християнства на Русі" [1, с. 262].

Варто відзначити, що праці М. Поповича радянського періоду є свідченням як прихованого так і явного протистояння раціоналізму з його опорою на цінності світського образу життя та релігії як маркеру "священного безумства". Принагідно згадаю про запропоновану М. Фуко влучну ідентифікацію безумства як "зворотного розуму". У тексті першої глави колективної монографії "Доказ і розуміння" помітними є характеристики

християнства як "семіотики ворожіння", як "ідеології містичного історизму" [5, с. 16]. Щоправда, М. Попович також приписував християнству "фідейстичний раціоналізм", для якого "знання і розуміння є не більше і не менше як знання майбутнього людства і приписування смислу кожному явищу в залежності від його відношення до цієї остаточної мети" [5, с. 17].

Крім того, у відповідному тексті колективної монографії прослідковується протистояння науки і релігійної ідеології, яке втім не набуває статусу контрадикторної пари. Принагідно, М. Попович релігійну ідеологію уподібнював "вченню про сутність і призначення людини, яка допускає алегоричне тлумачення власних текстів з метою узгодження їх з даними науки" [5, с. 17]. При цьому опозиція науки і релігійної ідеології пропускається ним через горнило процесу розуміння як такого. Інакше кажучи, для М. Поповича релігія, віра "стали би "началом" розуміння світу як людської оселі, надавши конкретне знання науці" [5, с. 17]. Вірогідно, що в цьому він вбачав вихід на компромісні форми ставлення релігії до науки. Звідси випливає і декларована ним позиція поміркованого конвенціоналізму, начебто культивована церквою. В такому разі М. Попович знімає просвітницьке і, в ті часи, традиційне сприйняття проблеми співвідношення релігійної віри та знання. За його твердженнями, релігійна віра може наблизитися до "позицій всезагального джерела розуміння, але не знання". Своєрідним обмеженням подальшого сприйняття релігійної віри як знання постає її необхідність "видавати себе за єдиного зберігача деяких містичних знань, щоб претендувати на універсальну пояснювальну потенцію" [5, с. 17]. В будь-якому разі, за міркуваннями М. Поповича, релігія виявляється формою розуміння. А розуміння, в свою чергу, "не тільки не вимагає доказу, але й не обов'язково є процесом раціональним" [5, с. 31].

Між іншим, у творі "Нарис розвитку логічних ідей в культурно-історичному контексті" він стверджував про доречність вживання такої понятійної конструкції як "релігійне мислення" (у нього береться в лапки). Його сутність М. Попович вбачав у тому, що "воно не є власне мисленням" [4, с. 115]. В чому ж тоді виявляється його своєрідність? На думку М. Поповича: "Релігійний мислитель не мислить, не будує гіпотез – він розгадує знамення. Метою інтелектуальної роботи є "розуміння", тобто підведення під систему відомих образів, зворотів, формулювань; слухаючи інакодумця, релігійний ідеолог намагається не збагнути її слів, а зрозуміти хто він, як його класифікувати – чи він монофізит, чи маніхей, чи аріанин" [4, с. 115]. Звісно, що тоді такого кшталту "релігійне мислення" зводиться до розшифровування таємних смислів, які начебто присутніми є в текстах, або в одкровеннях.

2. Судячи з текстів М. Поповича до обсягу поняття релігія він включав міфологічну складову, культ і віру у надприродні істоти. Принагідно, культ, ритуал і обряд у нього звично постають синонімічними поняттями. З іншого боку, особливу увагу М. Попович приділяв міфологічній наповненості релігії. Але саме тут приховується перша несподіванка, яка стосується семантичного перекривання міфу та релігії.

Точніше, у творі "Світогляд давніх слов'ян" М. Попович неодноразово стверджував про "форми релігійно-міфологічного світогляду", про "релігійно-міфологічні елементи архаїчного світогляду", "релігійно-міфологічну свідомість", "релігійно-міфологічні уявлення", "релігійно-міфологічну систему", тощо. Тобто прикметники "релігійний" і "міфологічний" часто поєднуються в одну конс-

трукцію. Цілком вірогідно, що в подібному поєднанні слід вбачати вказівку на холистичний характер традиційного архаїчного мислення. Словами М. Поповича: "...свідомість людини архаїчної культури прагне мати цілісну картину світу, зведення до якої окремих явищ розуміється як пояснення цих явищ" [3, с. 12]. До того ж автор "Світогляду давніх слов'ян" наполягав на істотній нероздільності, й навіть нерозривності елементів архаїчної свідомості. Принагідно варта уваги частотна комбінація у тексті твору термінів "архаїчний" і "слов'янський". Тобто, у нього архаїчними визнається слов'янський світогляд, втім як і світогляди інших індоевропейських народів. При цьому, М. Попович підкреслював взаємопов'язаність світоглядної та культурної складових слов'янського язичництва. Тим самим спрацьовує декларована ним установка, направлена на демонстрацію цілісності язичницької релігії.

3. У творі М. Поповича "Світогляд давніх слов'ян" також має місце реабілітація терміну "язичництво". У тодішніх науковців 80-х – 90-х років, які займалися проблемами релігії, для позначення давньослов'янських вірувань, уявлень та ритуалів звично використовувались понятійні конструкції "політеїзм" з його дериватами і "дохристиянські вірування". Між іншим, перший том десяти томника "Історія релігій в Україні" (1996) має доволі промовисту назву "Дохристиянські вірування. Прийняття християнства". Натомість, до найменування "язичництво" вдавалися тільки деякі історики та археологи. Варто згадати, що у 80-тих роках виходять друком солідні дослідження Б. Рибаківа "Язичництво давніх слов'ян" (1981) і "Язичництво Давньої Русі" (1987). Ці його монографії були чи не єдиною в СРСР спробою розкрити історію формування слов'янського язичництва і реконструювати його міфологічну систему. Звісно, що М. Попович був обізнаний з першою з цих монографій відомого на той час археолога та історика. Відповідно, він поділяє аргументацію Б. Рибаківа про доречність вживання терміну "язичництво" для умовного позначення "частини величезного комплексу первісних вірувань, поглядів та обрядів, які склалися упродовж глибин тисячоліть" [7, с. 3]. Звісно, що подібна трактовка язичництва постає семантично розширеною. Певною мірою вона перебивається за змістом з первинною культурою народу. Між іншим, М. Попович зважає на ідентичність для слов'ян понять "язик" і "народ", вбачаючи у цьому підтвердження правомірності вжитку терміну "язичництво". Для нього це "краще відображає суть вірувань, вони були етнічними на протигагу надетнічними світовим релігіям" [3, с. 35]. За свідченнями старослов'янських словників X – XI століть слово "язькъ" було позначенням з одного боку народів, простолюдинів, й навіть іногородців (вірогідно що таким було первинне значення), а з іншого, – ідопоклонників. При цьому варті уваги грецькі еквіваленти того семантичного поля, осередком якого є термін "язькъ". Έθνος – "язькъ", його деривати: τα ἔθνη – "язьцы", ἔθνικος – "язьчницький", τὴν ἔθνην – "язьчеський". Отже, варто звернути увагу на відчутну корелятивність понять "язичництво" і "народ". Між іншим, у давньоруських християнських за змістом джерелах цей термін вже не вживається. Натомість, там присутніми є терміни "погань", "зверинские", "идольские", "бесовские", які постають свідченням відчутної християнської оцінювальної установки.

4. Питання особливостей розкриття М. Поповичем язичництва як світоглядної системи перебуває поза сферою компетенції теорії релігії. Проте варто відзначити дві виразні методологічні установки автора "Світо-

гляду давніх слов'ян". Перша з них стосується того конфесійного матеріалу, з яким доводилось працювати М. Поповичу. Йдеться про "східнослов'янське язичництво – своєрідний і специфічний, але все ж заповідник слов'янської архаїки" [3, с. 35]. При цьому М. Попович був переконаний у тому, що при умові дотримання необхідних пересторог доречним буде використовувати "для реконструкції загальнослов'янський матеріал і сміливіше екстраполювати результати на всю Славію" [3, с. 35]. Між іншим, реконструкцію і відповідне переосмислення слов'янської архаїки він проводить у виразній світоглядній перспективі, підкреслюючи її культурну значущість. Причому М. Попович уникає усіялої ідеалізації слов'ян як носіїв певного типу культури (так він сміливо розповідає про факти людських жертвоприношень, підкреслюючи жорстокість язичництва [3, с. 152]. М. Попович навіть вбачає завдання істориків у "реконструкції минулого без усіялих прикрас" [3, с. 45]. Але головне, варто прислухатися до його поради: "...використовувати знання минулого потрібно для того, щоб підтримати підйоми людського духу, закріпити те, що народи об'єднувало і об'єднує" [3, с. 45]. З іншого боку, на початку 90-х років М. Попович визнавав протиприродним зумисне створення якогось оновленого комплексу вірувань і його подальше запровадження. Йдеться про витворення різних неоязичницьких об'єднань і їх вірогідну політизацію.

Друга методологічна установка свідчить про близькість М. Поповича до структуралістської парадигми вивчення слов'янського язичництва. Можна навіть стверджувати про погодженість автора "Світогляду.." з методами В. Іванова, В. Топорова, Р. Якобсона, В. Проппа, не кажучи вже про явну симпатію до методологічних новацій К. Леві-Строса. Підтвердженням тому є структуралістське за змістом розкриття М. Поповичем т.зв. "основного міфу" (за термінологією В. Іванова і В. Топорова). Йдеться про версію, в основі якої полягає твердження про універсальність космогонічного міфу про боротьбу громовержця зі змієм. Зокрема, М. Попович стверджував: "Безперечно, цей основний міф ліг в основу багатьох слов'янських вірувань, які в різний час і в різних районах дуже відрізнялися" [3, с. 79]. Сюжет такого міфу він переносив на непрості відносини Перуна та Велеса.

Між іншим, автор "Світогляду давніх слов'ян" неодноразово посилався на ідеї французького філолога Ж. Дюмезіля, який безпосередньо вплинув на формування структуралізму К. Леві-Строса. Принаймні він вважав переконливою гіпотезу Ж. Дюмезіля про трифункціональну класифікацію божеств в індоєвропейській

міфології і, відповідно, вдавався до її екстраполяції на східнослов'янський матеріал.

Також заслуговує на увагу логіка розкриття М. Поповичем міфологічного матеріалу. Йдеться про знаходження ним спільних зразків (парадигм) в процесі розгляду споріднених міфів, подальшу реконструкцію абстрактних структур (їх глибинних архетипів), фіксацію їх бінарних відношень з можливою заміною їх елементів та пом'якшення напруження протилежностей. В такому разі можна стверджувати про чітке відтворення структуралістської методології пояснення міфів.

Тоді постають слушні запитання. Чи справді М. Попович дотримувався в середині 80-х років структуралістських методів та новацій? Або ж він вдавався тільки до їх демонстрації та апробації, використовуючи переважно матеріал слов'янського язичництва? Такі питання видаються радше риторичними. Втім у тексті "Світогляду давніх слов'ян" ті питання, які стосуються теорії релігії, не передбачають переконливих відповідей. Натомість, у текстах М. Поповича "Нарис розвитку логічних ідей в культурно-історичному контексті" і "Зв'язок розуміння і доказу як проблема філософії науки" проблематика релігії розкривається переважно у перспективі її можливої раціональної верифікації.

Список використаних джерел

1. Брайчевский М.Ю. Утверждение христианства на Руси. – К.: Наукова думка, 1989. – 296 с.
2. Колодний А. Релігієзнавчі здобутки Мирослава Поповича // Українське релігієзнавство. – 2019. – № 89. – С. 44-61.
3. Попович М.В. Мировоззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985. – 168 с.
4. Попович М.В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. – К.: Наукова думка, 1979. – 244 с.
5. Попович М.В. Связь понимания и доказательство как проблема философии науки // Доказательство и понимание. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 5-32.
6. Попович М.В., Садовский В.Н. Теория // Философская энциклопедия. Т.5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5. – С. 205–207.
7. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. Издание 2-е. – М.: Наука, 1994. – 608 с.

References

1. Braychevskiy M.Y. Utverzhenie khristianstva na Rusi. – K.: Naukova dumka, 1989. – 296 s.
2. Kolodnyy A. Relihiyevnavchi zdobutky Myroslava Popovicha // Ukrainiske relihiyevnavstvo. – 2019. – № 89. – S. 44-61.
3. Popovich M.V. Mirovozzrenie drevnikh slavyan. – K.: Naukova dumka, 1985. – 168 s.
4. Popovich M.V. Ocherk razvitiya logicheskikh idey v kulturno-istoricheskoy kontexte. – K.: Naukova dumka, 1979. – 244 s.
5. Popovich M.V. Svyaz dokazatelstva kak problema filosofiyi nauki // Dokazatelstvo i ponimaniye. – K.: Naukova dumka, 1986. – S. 5-32.
6. Popovich M.V., Sadovskiy V.N. Teoriya // Filosofskaya enciklopediya. T. 5 – M.: Sovetskaya enciklopediya, 1970. – T. 5. – S. 205–207.
7. Rybakov B.A. Yazichestvo drevnikh slavyan. Izdaniye 2-e. – M.: Nauka, 1994. – 608 s.

Надійшла до редколегії 25.05.22

Alexander Sarapin, PhD of Philosophical Sciences, Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

QUESTIONS OF THE THEORY OF RELIGION IN THE WORKS OF MYROSLAV POPOVICH OF THE SOVIET PERIOD

Based on the works of the Ukrainian philosopher Myroslav Popovich, dating back to the Soviet period, an analysis of some aspects of his theory of religion is proposed. In particular, the theory of religion as used by M. Popovich is subject to reconstruction, his perception of religion primarily as a special form of understanding (its analogues: "fideistic rationalism" and "religious thinking"). Special attention is paid to the development of questions of understanding of religious ideology and its correlation with science.

In the context of M. Popovich's solution to the problem of the structure of religion, it is remarkable that he singled out the mythological component as the determining one. The mythological component is revealed in its essential characteristics and its semantic diversity. The subject of analysis is also the semantics of the word "paganism" and its perception by M. Popovich as a worldview system. In particular, the two methodological guidelines proposed by him in the study of Slavic paganism are considered. First, we are talking about the reconstruction of the common Slavic professional material and its further extrapolation to the whole of Slavia. Secondly, the structuralist explanation of the essence of the Slavic myths, including the "basic myth" (the fight of the thunderer with the serpent), is stated.

It is generalized that M. Popovich treated religion as a consistent rationalist. Certain innovations proposed by him in the study of religion were at odds with the guidelines of the then religious science.

Keywords: Myroslav Popovich, religion, theory of religion, rationalism, religious ideology, "religious thinking", religious and mythological worldview, paganism.

ФІЛОСОФІЯ

УДК:340.12

DOI: 10.17721/sophia.2022.20.11

Kostiantyn Vergeles, Doctor of Science in Philosophy, Professor
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine
ORCID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com

Inna Vishtak, Candidate of Engineering Science, Associate Professor
Vinnytsia National Technical University, Vinnytsya, Ukraine
ORCID: 0000-0001-5646-4996
e-mail: vishtakiv@vntu.edu.ua

Leonid Maidanevych, Candidate of Philosophical Science,
Vinnytsia Region Bar Council, Vinnytsya, Ukraine
ORCID: 0000-0002-7364-8874
e-mail: lmaidanevych@ukr.net

PHILOSOPHICAL AND LEGAL ANALYSIS THE CONCEPT OF "ACADEMIC INTEGRITY"

The increase in scientific knowledge in the world requires effective methods and mechanisms to improve educational process and scientific activity, first of all, to protect the intellectual property rights of its participants. There is a problem of understanding the essence of "Academic Integrity" as a specific safety guard in the field of assessing the honesty of scientists and the reliability of the results of their research.

Conduct a philosophical and legal analysis of the main characteristics of the concept of "Academic Integrity". Was used the axiological approach as a way of cognition of philosophical and legal phenomena, as well as: system analysis, pragmatic approach and structural-functional analysis in opening the role, hierarchy and functional manifestations of the phenomenon of "Academic Integrity". Provided the author's definition of the concept of "Academic Integrity": 1) a special methodological procedure that ensures the receipt of specific knowledge and information by the participants of the educational process; 2) a system of special institutional norms and criteria; 3) the process of consolidation of the scientific society through the priority of human freedom in its spiritual determination; 4) the direction of research on various aspects of such activities in the educational process; 5) academic discipline in the course of ethics.

It is concluded that the principles of justice, human-centrism and phenomenon of trust should be considered the basis of "Academic Integrity". Directions for further research in the field of academic virtue are proposed.

Keywords: The Educational Process, Academic Integrity, Human Freedom, Phenomenon of Trust.

In the 21st century, the educational process faced urgent challenges to improve the quality of its results, the creation of effective mechanisms to struggle plagiarism, the observance of copyright and intellectual property rights. All these challenges are due to advances in science and technology, information and communication technologies, information policy and like it.

The problem of academic integrity has a longer exploration in legal sciences. In philosophy, this problem has not been sufficiently studied. In the modern scientific literature in the study of the phenomenon of academic virtue on an interdisciplinary basis are engaged, T. Finikov, A. Artyukhov [1], V. Bakhrushin [2], A. Bryhynets [3], A. Vasiliev, L. Gubersky, M. Zharikova [4], O. Zaplotynska [5], S. Kurbatov, A. Meleshevich, A. Melnichenko [6], M. Yasynok [7] and other researchers.

The purpose of article is a philosophical and legal analysis of the main characteristics of the concept of "Academic Integrity".

A theoretical analysis of this concept requires, first of all, clarification of the content and understanding of the category of "Integrity" in the legal plane.

In 1980, to establish a new international economic order, at the session of the UN General Assembly, the Convention "On contracts for the international sale of goods" was adopted. The fundamental principle in the Convention defines "Integrity" (good faith, conscience),

for example in Art. 7 (1) stipulates that "when interpreting this Convention, it is necessary to take into account its international character and the need to promote the achievement of uniformity in its application and the observance of fairness in international trade" [8].

In the future, the International Institute for the Unification of Private Law (Rome, Italy) (UNIDROIT), in the preparation of uniform rules for private law, the principle of integrity was given a worthy place. In particular, in the UNIDROIT Principles of International Commercial Contracts (2010) in Article 1.7 provides the following definition: "1) Each party must act in accordance with good faith and fair dealing in international trade. 2) The parties may not exclude or limit this duty" [9].

Other articles of UNIDROIT contain a number of provisions that establish the direct or indirect application of the conditions of integrity, and therefore "integrity" can be considered one of the main ideas. For our study, the above provisions from the Convention and the UNIDROIT Principles are important, first of all, in the awareness and observance of copyright and intellectual property rights, as well as for the knowledge of the international system of morality in commerce.

In the Bucharest Declaration on the Moral Values and Principles of Higher Education in the European Region, clause 2.2 defines that such the main moral values of the academic community should be considered: honesty, trust,

fairness, respect, reliability and responsibility. Also in this Declaration (clause 4.1) it is noted that the general ideas for conducting scientific activities should be "intellectual freedom and social responsibility" of the scientist [10].

In Ukraine (in the legal plane), the concept of "Academic Integrity" in paragraph 1-1 of Article 1 of the Law of Ukraine "On Higher Education" and in Article 42 of the Law of Ukraine "On Education" is defined as follows: "Academic integrity is a set of ethical principles and certain the law of the rules that must be followed by participants in the educational process during training, teaching and scientific (creative) activities in order to ensure confidence in the learning outcomes and / or scientific (creative) achievements" [11,12]. Consequently, the analysis of the normative definition makes it possible to understand the "triune" structure of the concept of "Academic Integrity" – these are ethical principles, legal norms and the scope of their application. And also find out what the semantic construct of the legal concept "Academic Integrity" is in the philosophical and legal plane is somewhat "emasculated" and requires additional research for a broader disclosure of the essence of this concept.

Although the problem of "Academic Integrity" is being investigated by representatives of various scientific fields, there is still no single definition of this concept. The above reasoning allows us to conduct a philosophical and legal analysis of the main characteristics of the concept of "Academic Integrity" in the aspects: justice, human-centrism and the phenomenon of trust.

For the "starting criterion" of the observance of the principle of justice in the field of "Academic Integrity" for a scientist, the following algorithm should be defined: "a scientist must act, first of all, proceeding from the general interests of science and only then from personal interests" [13]. The primarily of the determination of this criterion in the just activity of a scientist is priy due to the fact that public institutions do not keep pace with the rapid pace of development of science and technology, information and communication technologies and politics. Therefore, only the conscience of a scientist is the authority that primarily determines the degree of his personal responsibility from participation in the educational process, incl. in providing an answer to the question: did he act out of the general interests of science and only then out of personal interests?

The application of this criterion to other participants in the educational process also takes place, but with certain clarifications. For example, a student is also obliged to subordinate his activities in the educational process to the general interests of this process, and only then act in the interests of personal ones, within the specified process.

Actually, justice, as a moral quality, is expressed in the social behavior of a person. "Human justice", says G. Kelsen, is the justice of her social behavior, and the fairness of her social behavior lies in the fact that it conforms to such a norm that constitutes the value of justice and is fair in this sense" [14].

For our study, the views of the famous lawyer G. Radbruch are also interesting, who defined the following characteristic features of justice: justice as a virtue (subjective justice) and justice as a characteristic of relations between people (objective justice) justice in proportion to positive law (legality, justice of judges) and justice as a pre-legal and supra-legal idea (justice of legislators)

equalizing justice (justice of private law) and distributive justice (justice of public law) [15].

It is also worth noting that one and the same person, as a subject of the educational process (in the legal dimension), can simultaneously have different social roles (different scope of legal personality, duty). For example, a scientist, as a researcher, subordinates his scientific activity to the "process of obtaining new knowledge", and as a citizen he can have the following social statuses: teacher, head of a scientific institution, expert, and like it. Actually, each of these social statuses (roles) has specific philosophical and legal dimensions, but for all of them the output criterion of observance of the principle of justice in the field of "Academic Integrity" can be applied.

Another of the criteria for the law enforcement of the principle of justice in "Academic Integrity" is appropriate to consider the norm of criminal law in relation to "illegal benefit", the definition of which is given in the footnote to Article 364-1 of the Criminal Code of Ukraine: illegal benefit should be understood as money or other property, benefits, services, intangible assets, any other benefits of an intangible or non-monetary nature that are offered, promised, provided or received without a legal basis.

Exploring "Academic Integrity" in the ethical space, we can also present it as a system that has a certain legal order. The peculiarity of this legal order is that it is a positive legal order. That is, such a legal order that carries a certain obligation, in which a certain moral system corresponds to the measure.

However, as noted by the well-known jurist G. Kelsen, "when passing a moral" sentence to the formation of a positive legal order, evaluating it as bad or good, fair or unjust, one should realize that this scale is relative and another assessment is not excluded – based on other moral systems. And when we, measuring the rule of law by the yardstick of one moral system, define it as unjust, then, measured by the yardstick of any other moral system, it can receive an assessment of the just" [14]. Therefore, having identified the appropriate criteria for the components of the ideas of justice, it will be possible to further generalize the criteria of the principle of human-centrism in which the "Academic Integrity" of the participants in the educational process will be observed.

In our opinion, the Kantian ideologeme "cognition, practice and aesthetics of the ability of judge" can be considered the fundamental idea of the principle of human-centrism (humanity). Since each of these forms of human life is focused on its own ideal (the ideal form of cognition is truth, practical is good, aesthetic is beauty), they are taken in unity, which provides an opportunity to measure a person's humanity by the degree of involvement in these ideals.

As E. Ryabenko points out, "according to the philosophical principles of the human-centered approach, the subject of the educational process is, first of all, a person who strives for self-realization and self-improvement" [16]. Elsewhere, he points out: "the application of the principle of human-centrism in the management of higher education is aimed at: the formation of a free and responsible personality; the formation of ideological attitudes, views, values of a universal human nature; providing conditions for the free self-determination of each person in the worldview space for him to accept her own values in the form of life goals, leading motives and interests, aspirations, needs, principles, etc".

Such approaches to understanding the problem will be the best incentives to create conditions under which full observance of the principle of human-centrism in the field of "Academic Integrity" is possible.

In the Ukrainian language, the word "trust" is associated with the root "faith", and means "attitude towards someone that arises on the basis of belief in someone else's righteousness, honesty, sincerity, etc." [17]. That is, to trust is to believe in "something", "to be reliable", which in its meaning corresponds to the concept of religious faith recorded by the Apostle Paul: "Faith is the fulfillment of the expected and confidence in the invisible" (Epistle to the Hebrews of the Holy Apostle Paul 11: 1). We can assume that the phenomenon of trust in academic integrity has the following structure in the minds of a scientist or other participant in the educational process: cognition of the meaning of life in science; adoption of a form of observance of the interests of a common cause dedication for the sake of the authority of science.

Thus, we cognize the phenomenon of trust, first of all, through the awareness of our own meaning of life, and in the educational process, in particular. As V. Frankl correctly points out, "in a period of abundance society, most people have enough means to live, but most people do not know at all what they live for" [18]. So, the problem of finding the meaning of life is a multifaceted and multivariate process (system, hierarchy). Accordingly, the intentions about the meaning of life in the educational process is not always a person is "covered" in words, and this leads to the experience of wordless acts of "immersion in the meaning of existence" in a specific process (field of knowledge, sphere of scientific interests, etc.). We "enjoy" sensations, experiences, immersion and involvement in other dimensions, information spheres, energetic experience (it's like "floating in the Platon's world of ideas").

On the adoption of the form of observing the interests of the common cause, as a specific facet of academic integrity, that here one should proceed from the following positions: a scientist (or anyone else who is the bearer of academic integrity), having formed his meaning of life in the educational process, conscientiously "leads" the strong-willed component to ensure the taken measure of the interests of the common cause. For example, the active position of a scientist in the educational process can be defined in the formula: awareness of the common interests and the nature of their actions, with a prudent foresight of socially beneficial consequences and the desire for their occurrence.

"Delayed satisfaction" (this is how the third element of the phenomenon of trust can be metaphorically defined) is selflessness for the sake of the authority of science. Actually, the mental and psycho-emotional "searches" of the scientist in the educational process, first of all, characterize selflessness, sacrifice for the sake of increasing knowledge (information field). This selflessness – is the result of the process of human activity, can be defined as the satisfaction of curiosity about the world of the unknown. The criterion for the quality of satisfaction of curiosity "about the world of the unknown" can be considered the awarding of an educational qualification degree and academic title. "Not science is in you, but you are in science" – this is a formula for the dedication of a scientist for the sake of the authority of science.

The conducted research makes it possible to formulate the following definition of the concept of "Academic Integrity": 1) a special methodological procedure that ensures the receipt of specific knowledge and information by the participants of the educational process; 2) a system of special institutional norms and criteria; 3) the process of consolidation of the scientific society through the priority of human freedom in its spiritual determination; 4) the direction of research on various aspects of such activities in the educational process; 5) academic discipline in the course of ethics.

Taking into account the above essential aspects of the concept, preliminary conclusions was drawn that the principles of justice, human-centrism and the phenomenon of trust should be considered the basis of "Academic Integrity". However, the theoretical content of these principles requires further research.

References

1. Finikov T. V., Artyukhov A. Ye. Academic honesty as a basis for sustainable development of the university : monography / T. V. Finikov, A. Ye. Artyukhov. – Kyiv, 2016. – 234 p.
2. Bakhrushin V., Nikolaev E. Guidelines for higher education institutions to support academic integrity // Project to promote academic integrity. Kyiv: SAIUP, 2019. – 41 p.
3. Bryhynets O. O. Academic integrity: the challenges of modernity // Polish-Ukrainian Foundation "Institute of International Academic and Scientific Cooperation, Theological Academy Cardinal Stefan Wyszyński University, ADD Foundation. – 2019, 14-25 October. Warsaw. – p. 17–21.
4. Sherstjuk V., Zharikova M. Academic integrity support system for Ukrainian universities // Science and Transport Progress. Bulletin of Dnipropetrovsk National University of Railway Transport 0, no. 2(68) Science and progress of transport. – № 2 (68). – 2017. – p. 101–109.
5. Zaplotska O., Voitsekhovska I., Leshchuk N. and others. Monitoring the implementation of the recommendations of the organization for economic cooperation and development on integrity in the education system of Ukraine / Analytical report. Kyiv, 2019. – 96 p.
6. Melnychenko A. Academic integrity policy: the experience of USA universities // Interview Dean of NTUU KPI. Igor Sikorsky. – 2015.
7. Yasyuk M. Academic integrity: the real practice // Polish-Ukrainian Foundation "Institute of International Academic and Scientific Cooperation", Theological Academy Stefan Wyszyński, ADD Foundation. – 2020, 10-18 September. Warsaw. – p. 176-182.
8. Convention on contracts for the international sale of goods. VI special session of the UN General Assembly of April 11, 1980 / Doc. UN A / CN.9 / 307: The Convention was ratified by the Decree of the Presidium of the Verkhovna Rada of the Ukrainian SSR of August 23, 1989. – № 36. – Article 108. URL: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_021
9. Belos O. S. UNIDROIT principles of international commercial contracts, 2010 / Translated from English by Belos O. S. Kyiv : Ustynian, 2013. – 576 p.
10. The Bucharest Declaration concerning Ethical Values and Principles for Higher Education in the Europe Region // Higher Education in Europe. – 2004. – Vol. 29. – p. 503–507.
11. On Education: Law of Ukraine September 5, 2017 – № 2145-VIII. Voice of Ukraine. – 2017. September 27. № 178-179. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19#Text>
12. On Higher Education: Law of Ukraine July 1, 2014. – № 1556-VII. Voice of Ukraine. – 2014. August 6. – № 148. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text>
13. Code of ethics of the scientist of Ukraine of the national academy of sciences of Ukraine. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0002550-09>
14. Kelzen G. Pure jurisprudence / Translated from German by O. Mokrovolsky. Kyiv: Universe, 2004. – 496 p.
15. Radbruch G. Philosophy of law / Translated from German. Kyiv: Tandem, 2006. – 316 p.
16. Ryabenko E. Anthropologic principle in the management of higher education: motivational aspects of professional teacher education process // Humanitarian Bulletin of the Zaporizhia State Engineering Academy. – 2014. – № 56. – p. 33–42.
17. Large explanatory dictionary of the modern Ukrainian Language: 250 000 / Edited by V. T. Busel. Kyiv, Irpen: Perun, 2005. – 309 p.
18. Frankl V. Man's search for meaning / Translated from German by V. Frankl. Zaporizhzhia : Big-Press, 2012. – 304 p.

Надійшла до редколегії 03.06.22

К. М. Вергелес, д-р філос. наук, проф.
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова, Вінниця, Україна,
І. В. Віштак, канд. тех. наук, доц.
Вінницький національний технічний університет, Вінниця, Україна,
Л. О. Майданевич, канд. філос. наук, адвокат
Рада адвокатів Вінницької області, Вінниця, Україна

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ "АКАДЕМІЧНА ДОБРОЧЕСНІСТЬ"

Примноження наукового знання в світі потребує дієвих способів та механізмів щодо вдосконалення освітнього процесу та наукової діяльності, найперше, задля захисту прав інтелектуальної власності її учасників. Існує проблема розуміння сутності "академічної доброчесності" як специфічного запобіжника в сфері оцінки чесності науковців та достовірності результатів їх досліджень. Мета – провести філософсько-правовий аналіз засадничих характеристик поняття "академічна доброчесність".

Використано аксіологічний підхід, як засіб пізнання філософсько-правових явищ, а також: системний аналіз, прагматичний підхід та структурно-функціональний аналіз при розкритті ролі, ієрархічності та функціональних проявах феномену "академічна доброчесність".

Надано авторське визначення поняття "академічна доброчесність": 1) спеціальна методологічна процедура, яка забезпечує отримання специфічних знань та інформації учасниками освітнього процесу; 2) система особливих інституціональних норм та критеріїв; 3) процес консолідації наукового суспільства через пріоритет свободи людини в її духовній детермінації; 4) напрямок досліджень різноманітних аспектів такої діяльності в освітньому процесі; 5) академічна дисципліна в курсі етики.

Зроблено висновки, що основою "академічної доброчесності" необхідно вважати принципи справедливості, людиноцентризму та феномен довіри. Запропоновано напрямки подальших досліджень у сфері академічної доброчесності.

Ключові слова: освітній процес, учасники освітнього процесу, академічна доброчесність, свобода людини, феномен довіри.

УДК 1(091)
DOI:10.17721/sophia.2022.20.12

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

FEATURES OF EXPLICATION OF LOVE BY REPRESENTATIVES OF THE SECOND SOPHISTIC

In the article, on the basis of the problem approach, a historical-philosophical reconstruction of the understanding of love in the movement of the second sophistic is performed. Its features and contribution to the development of the implicit philosophy of love are considered. It is proved that in the movement of the second sophistic, for the first time in historical and philosophical discourse, we can see an explicit thought about love not just as a feeling, but as a huge work, which involves incredible efforts and tensions of the participants in love discourse. The thinkers of the second sophistic also emphasized the rationality of the nature of love, thus such an understanding of love significantly raises it to such a height among all other human feelings. Therefore, love, which is able to know everything around and helps a person to know the Other, is not mercantile or evaluative, but creates in the human soul responsibility for the one she loves. It is revealed that the peculiarity of the explication of love in the second sophistic is also the understanding of love as a phenomenon of power, and the discourse of love as a discourse of war and conquest. It is these sentences that largely determined the course of development of the Renaissance philosophy of love and the emergence of courtly culture. It is shown that it is this school of the history of ancient philosophy that paid great attention to understanding parental love, emphasizing not just the connection and proximity to the animal world, but revealing the timeless depth and meaning of the relationship between children and parents.

Keywords: second sophistic, ancient philosophy, love, human life, nature of love ancient philosophy of love.

The theme of love has always been at the center of philosophical thought since ancient times. In ancient philosophy, understanding the problem of love was relevant in philosophical treatises from Empedocles to Plotinus. At the same time, we can talk about "blank spots" in scientific works devoted to the development of the ancient philosophy of love. Therefore, in this context, the Socratic schools, the Peripatetics, and, undoubtedly, the second sophistic are little studied.

We state the fact that recently a number of fundamental monographs have been published devoted to the study of the second sophistic, such as the works of D. Richter [26], T. Schmidt [27], T. Whitmarsh [28], but the theme of love in they are touched upon only slightly and rather briefly. At the same time, we can note the works of S. Goldhill [22] and A. Richlin [25], which highlight the analyzed issues in the context of understanding the love practices of this time, and also as an aspect of the ethical views of one or another representative of this direction of ancient philosophy.

As early as the 2nd century AC, Flavius Philostratus, in his famous work "Lives of the Sophists", namely about forty people as the second sophistic. Modern scientists have about thirty people who can be attributed to the second sophistic. Realizing that the volume of the article does not allow us to consider the heritage of all its representatives, and also based on the fact that history, geography, military science or literary art (novels) were also at the center of the creative and scientific activities of a number of representatives, we limited ourselves to the works of Aulus Gellius, Athenaeus, Dio Chrysostom, Lucian, Plutarch, Flavius Philostratus, Claudius Aelianus.

With all this, we understand that it is difficult to talk about a consistent and holistic concept of understanding love in the second sophistic, for example, as it was in the classical period, in the context of Corpus Platonicum and Corpus Aristotelicum. But this does not prevent us from showing the specifics and features of the explication of love in this period of the sophistic movement. Therefore, for us, the methodological basis of the study is not so much a chronological as a problematic approach. Hence, the purpose of the presented article is a comprehensive consideration of the phenomenon of love in the second sophistic.

In our opinion, conceptually it is possible to single out two areas of the themes of understanding the ontological aspects of love during the studied period of ancient thought:

1) "cross-cutting", which are present throughout ancient philosophy – the ambivalence of the nature of love (Ath.XIII 14)¹, love gives rise to the desire for beauty (Philostr.VSII 18 (599)), love is "wider" than friendship and promotes unity in society (Ath.XIII 12);

2) "innovative" – love is work (Luc.DDeor. II 2, Ath.XIII 11), Eros has no power over the goddesses Artemis and Athena (Luc.DDeor. XIX 1-2).

Let's consider each of them further separately.

Athenaeus, speaking of the ambivalence of love, emphasizes that Eros has two arrows: "One brings a good lot to us, The other confuses life with turmoil" (τὸ μὲν ἐπ' εὐδαιμονίᾳ τύχῃ, τὸ δ' ἐπὶ συγχύσει βῶ). This idea of Athenaeus is consonant with such his predecessors as Cynic Cercidas (fr.6) and Plato (See: Symp. 203d-204a). Therefore, "with the advent of love, as Y. Riurikov emphasizes, we embark on a path where not only the joys of life increase sharply, but even more its difficulties, its pain, anxieties. This is a completely new stimulus among the stimuli of human behavior, and it throws its reflection on all other stimuli, shifts their balance, changes their proportions dramatically. The simplicity of human life is now disappearing, the birth of love complicates individual life, depriving it of clarity, integrity and clear certainty" [11, p.35].

At the same time, it should be emphasized that in the context of the development of ancient philosophy, the "red thread" was a discussion about the relationship between friendship and love. The legacy of representatives of the second sophistic is no exception in this regard. So, for example, Athenaeus emphasizes that it is not friendship that leads to Eros, but vice versa, and that thanks to him, harmony in the city is possible (See: Ath.XIII 12). thus implicitly saying that friendship is higher than passionate desires, it is higher than any kind of lust. Friendship is higher, because it is she who is able to lead to agreement and keep the world in one or another political system.

¹ Citation of ancient authors is carried out according to the original texts. Therefore, the generally accepted pagination is used.

The consistency of the idea of ancient philosophy about the connection and direct influence of love-friendship on the social system and order is obvious. After all, even Aristotle in *Politics* writes that "Benevolent (friendly) relations are a great blessing for states (after all, in the presence of these relations, fewer strife is possible), and Socrates generally praises the unity of the state, and this unity, as he himself, perhaps, asserts, is the result of benevolent relations (as is known, Aristophanes speaks about this in his speech on love, namely, that those who love, as a result of their strong love, strive for merging, strive to become one from two beings)" (*Polit.* 1262b).

Therefore, both in the classical period and during the second sophistic, thinkers realized: "love goes beyond individual relationships and circumstances, it affects the entire social and cultural life of mankind. It acts as the driving force behind man's creative progress towards a fuller eternal truth, a more worthy eternal virtue, a purer eternal beauty, a profound eternal freedom, and the most eternal forms of social life and institutions. Throughout history, every positive step in this direction has been inspired and "driven by the energy" of love, while the regressive step back from these values has been driven by hatred" [13, p.134].

In addition to the ambivalence of love and its importance for society, in the work of representatives of the second sophistic we can observe a "cross-cutting" theme of the aesthetic nature of love. In particular, Flavius Philostratus writes about the connection between love and beauty ("Ερως, ο του κάλλους πατήρ"), emphasizing that love is the creator of beauty. There is clearly an allusion to Plato's "Symposium" (See: *Symp.*204b). Therefore, one can really say that the path of love is the path of beauty. Love cannot give birth to something ugly. It is the feeling of beauty that arises only on the path of love that is able to make a person a personality, deprives him of various kinds of animal instincts, bestows on him humanity. Consequently, love is an ontological restructuring of human existence, since selfishness is replaced by sacrifice, the stingy become generous, the arrogant is transformed into the humble. This is the beauty and depth of love as a relationship between a loving couple, and regarding the people around us, friends.

In this regard, it would be appropriate to recall the following thought of G.-G. Gadamer "The essence of beauty is not at all in opposition to reality or in contrast to reality. Beauty, no matter how unexpected it may arise, is already like a guarantee that the true does not stay somewhere inaccessible distance, but goes towards us in reality, despite all its chaos and imperfection, all its intractability, all the absurdities, one-sidedness and the fatal mistakes associated with it. This is the ontological function of the beautiful: "to bridge" over the abyss separating the ideal and the real" [3; p. 80].

At the same time, it is especially important to study the creativity of representatives of the second sophistic due to the fact that they not only continued the "cross-cutting" themes of the ancient philosophy of love, but also contributed new ideas for its further development.

So, Lucian in "Dialogues of the Gods" writes about love as a huge work that involves a lot of effort. So in the dialogue of Zeus and Eros we read the following: "I will not refuse love, but I want it to cost me less labor" (*Luc.DDeor.* II 2). We also find something similar in Athenaeus, who, turning to Eros: "Or make it so that, enchanted by him, the labors of love are carried easily and happily" (*Ath.* XIII 11). This understanding of love as labor in an explicit form is an innovation for ancient philosophy. We can say that for an ancient thinker, love is not only a feeling, but an "alloy" of various kinds of elements – care, forgiveness, attention,

responsibility, respect, tenderness, passion, etc. It is in this complexity that he sees that love can well be called a special labor. Indeed, in this context, one can agree with the thought of O. Zubets "the labor of love means that love brings with it many misfortunes, a love story is full of difficulties. Love in itself inevitably puts forward trials, because it goes beyond the existing value-normative system... If love is work, then it must grow, develop, especially pass the test of time. It is not enough just to meet, you also have to fight in order to cherish and grow this love so that it does not lose its healing power" [5, p.5].

Lucian also says that Eros has no power over a number of ancient Greek goddesses (*Luc. DDeor.* XIX 1-2), then, in our opinion, she implicitly also has a number of philosophical meanings. So, in particular, the ancient Greek thinker writes that Eros has no power over Athena, since the latter does not want to love and is terrible in appearance. Perhaps here is an allusion to the well-known thought of the Stoic Hecato of Rhodes, which Seneca quotes: "if you want to be loved, love" (*Sen. Luc.* IX, 6). This also applies to Lucian's maxim about Artemis. But at the same time, he adds in relation to her that she has "her own love" – for hunting. Consequently, he has no power over those who have a different hobby, and who see the meaning of life, their existence in other manifestations of desire, passion, etc.

Summing up, we can conclude that the representatives of the second sophistic both continued the "cross-cutting" themes of understanding the ontological aspects of love in antiquity and introduced some innovative ideas in its development. This makes it possible to talk about the special contribution of the thinkers of this movement in the history of philosophical reflections on love.

Both in early and classical ancient Greek philosophy, and in the movement of the second sophistic, thinkers did not bypass questions concerning the epistemological essence of love – primarily about its reasonableness or unreasonableness. Within the framework of the movement under study, one can see both positive and negative solutions to the problem of the relationship between reason and love.

As for the negative understanding, Flavius Philostratus in the "Lives of the Sophists" emphasizes: "Among the young lovers, not a single retains the mind" (και γαρ δή και νέοι ρώντες αστις αυτών του έχει (*Philostr.* VIII 517)). In some moments, indeed, love makes people "stupid", "blind", and "deaf". Such her manifests itself in the fact that it can be destroyed, which is incompatible with it – pride, vanity, impatience, unforgiveness, envy, lies. However, love is compassionate and always "sees", and "hears" where there is forgiveness, understanding, truth, patience, etc.

Therefore, the Western thinker Z. Bauman correctly notes: "Love is afraid of reason; the mind is afraid of love. One stubbornly tries to do without the other. But when they succeed, expect trouble. Such, in the briefest summary, are the vicissitudes of love. And reason. Separating them from each other means disaster. But in their dialogue, if it happens, an acceptable *modus vivendi* is rarely born. Reason and love speak different, hard-to-translate languages; the exchange of words leads rather to deepening mutual disagreement and suspicion than to true understanding and sympathy. In fact, love and reason are much less likely to exchange opinions than just try to shout each other. Reason expresses itself better than love, and therefore it is painfully difficult, if not impossible at all, to defend its rights" [1, p.204].

At the same time, Athenaeus, quoting Euripides, does not agree with the above thought of Philostratus and emphasizes that Eros is a "child of wisdom" (παιδίευμα

δ'Ἐρως σοφίας) (Ath.XIII 11). Accordingly, love, according to this representative of the second sophistic, cannot exist outside the mind, prudent activity. Without mutual understanding as an attribute, love will be an empty feeling. Being in the middle between Heaven and people, love performs primarily a verbal service. This is precisely its main function and strength. Love is a hermeneutic (δαιμόνιον ἑρμηνεῦον), which gives people an understanding of divine truth. It is in this perspective that Plato speaks of erotic knowledge: he means knowledge that begins with love [15, p. 63]. Love seeks knowledge and at the same time possesses it. Indeed, one can speak of "the meaning of love as an intention of cognition, penetration into the essence of the existing other, in a sense of value, thanks to which a person is combined with the spiritual space of freedom and becomes a being for himself" [7, p. 138].

We also find the following in Athenaeus: "Who says that lovers are crazy, Probably, he himself was of a stupid... I myself have now fallen in love with a girl-citharist, Silly, tiny, so am I stupid?" (τίς φησὶ τοὺς ἑρῶντας οὐχὶ νοῦν ἔχειν; ἢ ποῦ τίς ἐστὶ τοὺς τρόπους ἀβέλτερος... ἐγὼ μὲν οὖν καὶ τὸς κιθαριστρίας ἑρῶν, παιδὸς κόρης, οὐ νοῦν ἔχω πρὸς τῶν θεῶν;) (Ath. XIII14). Based on this, we can conclude that in fact, love is a unique and only way to know your neighbour: "no one can know the essence of another person until he loves it. In the spiritual act of love, a person becomes able to see the features and characteristics of a loved one, and even more, she sees potential in him that which is not discovered but must be invented" [2, p. 37].

Such an understanding of love significantly raises it to such a height among all other human feelings. Therefore, love, which is able to know everything around and helps a person to know the Other, is not mercantile or evaluative, but creates in the human soul responsibility for the one she loves.

The reason is an indispensable assistant for love in understanding the Other, because "nature itself, the essence of love, is not in the comprehension and mastery of the object of love, not in the fulfilment of desire, but in the fact that it is the way to comprehend the object of desire, which is always distant and necessarily external in relation to the soul of the lover" [5, p. 364].

Plutarch, as if connecting these maxims, says: "...I understood: the painters have no idea about the god Eros, and indeed everyone who depicts him. After all, Eros is not a man, and not a woman, not a man, not a god, not stupid, not wise Eros, but collects qualities from everywhere, merging all the features in a single image: courage from a man, timidity of a woman, stupidity of a madman, prudence of a man"(Ath. XIII 13). Here one can clearly feel the allusions to the myth of the birth of Eros from Poros and Penia, displayed in Plato's "Symposium".

Consequently, we see that within the framework of the second sophistic, thoughts are heard that both deny and affirm the close connection between reason and love. At the same time, there are thoughts that speak about the ambivalence of love in the epistemological context.

The understanding of love in human life in the context of the heritage of the second sophistic manifests itself in different aspects. Considering their work, in our opinion, the following topics can be especially distinguished:

- ¼ the discourse of love as power over each other;
- ¼ relationships between lovers as a war (struggle, battle);
- ¼ the significance of the eyes for those who love;
- ¼ suffering from loved ones;
- ¼ the love between parents and children.

Let's analyze each of them more carefully.

Lucian writes in "Conversations of the Gods": "Love really owns and leads, as they say, by the nose wherever it wants, and you go wherever it leads you, and unquestioningly turn into whatever it orders. You are a real slave and toy of love" (σοῦ μὲν καὶ πάνυ οὕτως γε δεσπότης ἐστὶ καὶ ἄγει σε καὶ φέρει τῆς ῥινόσ, φασίν, ἔλκων, καὶ σὺ ἔπη αὐτῶ ἔνθα ἂν ἠγήται σοι, καὶ ἀλλάττη ῥαδίως ἐς ὃ τι ἂν κελεύσῃ, καὶ ὄλως κτῆμα καὶ παιδιὰ τοῦ ἔρωτος σύ γε:) (Luc.DDeor.VI 3).

Therefore, the one who is loved has power and authority. However, "love, as S. Solovyova emphasizes, reigns in a completely different way, then it might seem at first glance. The two power channels of love are tenderness (refusal of pressure, energy that envelops the Other) and passion (an open demonstration of strength presented as a challenge). Tenderness as a type of strength gives rise to the patronizing nature of power in love. With passion in a close circle are sexuality, jealousy, aggression, care, participation, support are associated with tenderness" [12, p.25–26].

Being so strong, love grants power to those who are in its power. Therefore, lovers are able to endure everything. "She (love – V.T.) always lends her shoulder to the Other in order to support him. She is always by his side, no matter how he develops and manifests himself. Love remains with a person in all his wanderings and confusions. She is capable of this only because she believes in everything and hopes for everything because she sees goodness in the Other and hopes that this good grain will manifest itself more and more in him. Her power is like a pillar on which the building of mutual relations rests" [6, p. 107].

At the same time, in the concepts of the second sophistic, one of the main thoughts is the idea of the discourse of love as the discourse of war. As proof, the following quotes can be distinguished:

- 1) "Lovers need not military weapons, but musical ones".
- 2) "Those who do not know love are difficult in the battle to measure the forces with someone who is in love" (ἑρῶντι ἀνδρὶ τίς οὐκ ἐν ἐπιγούσης τῆς καὶς καὶ τοῦ τοῦκ ἂν συμμικτῆ).
- 3) "as in a war, he (a lover –V.T.) has to be ready, in eternal tension, be patient and serve desire, create, hurry, take courage, be resourceful and in the dead end – oh, bitter fate!" (Ath. XIII 14).

In the French thinker D. de Rougemont we find: "Starting from antiquity, poets used military metaphors to describe natural love. The god of love is an archer who shoots deadly arrows. A woman is given to a man who conquers her because he is the most successful warrior. The stake of the Trojan War is the possession of a woman. And one of the oldest novels at our disposal, Theagenes and Chariclea by Heliodorus (3rd century), already tells of the "battles for love" and the "delightful defeat" of one who surrenders under the arrows of Eros, which cannot be avoided" [10, p. 268].

At the same time, in the second sophistic, we encounter the idea of the special importance of the eyes in the discourse of love. This is emphasized by Athenaeus in his "Deipnosophistae" (See: Ath.XIII 16-17). The great importance of the eyes for those who love is due to the fact that according to D.P. Manoussakis: "it is thanks to sight that we are able to know what is ours and what is not" [9, p.38] since we look at the Other as at ourselves. Starting the discourse of love (not falling in love), we recognize ourselves and find ourselves in the Other as in a mirror. When the eyes saw something negative in the Other, it is necessary to look for and correct the same trait in oneself. The object of love is a person who will help us improve our-

selves. No need to look for psychologists, psychoanalysts, or someone who would advise how to live, how to be better. The main thing is the eyes, a look at the soulmate; she is our mirror, able to show all our shortcomings, moreover, without diminishing the strength of her love for us.

Even in antiquity, it was understood that there is "inner vision", which D. von Hildebrand speaks of. It means the ability to see in the beloved person the deep; look with eyes not mercantile, evaluative, but full of hope and faith. Otherwise, according to the German thinker: "By appealing to the "external sight", we can make the lover perceive the humility of the object of love as "slavish obedience", his chastity as stupidity, his principled fidelity as pedantry, or even as a sign of mediocrity, his desire for truth. like arrogance and fanaticism...You can destroy the charm of beauty with some unfortunate joke, saying, for example, that a person has a too long or short nose, that traces of the fading of beauty are visible" [4, p.569].

That is why vision (contemplation, sight), eyes are of key importance in love discourse. The thinkers emphasize that the eyes influence not only the beginning of a love discourse, but also the entire subsequent love story, and also note that the eyes sometimes serve as a means of cognition, a specific form of communication between loving personalities. The very feeling of love for its bearer has a powerful epistemological potential, capable of knowing much better and deeper the Other, the world and oneself.

However, in the second sophistic we can meet not only "rosy" aspects of understanding the relationship of lovers, but also realistic ones, namely, those relating to the meaning of suffering between the object and the subject of love.

So, in particular, Lucian in "Nigrinus" notes such a moment in the discourse of love: "Lovers far from their loved ones remember their actions and words and, spending time in this way, drown out their suffering with self-deception, since it seems to them that their loved ones are with them; some even imagine that they are talking to them, and admire what they have heard before, as if it were said now; occupied with memories of the past, they have no time to be weary of the present" (Luc. Nigr. 7). And, indeed, the object of love most often causes suffering and trials for us.

Therefore, love is the direct perception of the absolute value of a person; in this capacity, she is a reverent attitude towards her, a joyful perception of her essence, despite all her shortcomings, a transfer of the meaning of existence to her beloved person [14, p. 101-102].

The second sophistic is also attentive to the philosophical understanding of parental love. So, Aulus Gellius says that parental love is given by nature: "This nature, already from the very beginning saturated with the substance of the father's seed, also forms a new innate property from the soul and body of the mother. And besides everything else, who can ignore and neglect the fact that (women) who abandon their newborns, refuse them and give them to others to feed, destroy or at least weaken that chain and bond of love with which nature unites parents and children" (Gell.XII20-21).

In turn, Plutarch emphasizes the disinterestedness of parental love in this way: "οὐδὲν γὰρ ἐστὶν οὕτως; ἀτελεῖς οὐδ' ἄπορον οὐδὲ γυμνὸν οὐδ' ἄμορφον οὐδὲ μαρόν, ὡς ἄνθρωπος ἐν γοναῖς ὀρώμενος· ὃ μόνω σχεδὸν οὐδὲ καθαρὰν ἔδωκεν εἰς φῶς ὀδὸν ἢ φύσις, ἀλλ' αἵματι πεφυρμένος καὶ λύθρου περίπλεως καὶ φονευόμενῳ μᾶλλον ἢ γεννωμένῳ εὐκίως οὐδενός ἐστιν ἄσπασθαι καὶ ἀνελεῖσθαι καὶ ἀσπᾶσθαι καὶ περιλαβεῖν ἢ τοῦ φύσει φιλοῦντος. διὸ τῶν μὲν ἄλλων ζώων ὑπὸ τὴν γαστέρα τὰ

οὔθата χαλᾶ τοὺς μαστοὺς, ταῖς δὲ γυναιξὶν ἄνω γεγόνασιν περὶ τὸ στέρνον ἐν ἐφικτῷ τοῦ φιλεῖν καὶ περιπτύξαι καὶ κατασπᾶσθαι τὸ νήπιον, ὡς τοῦ τεκεῖν καὶ θρέψαι τέλος οὐ χρεῖαν ἀλλὰ φιλίαν ἔχοντος" (After all, there is nothing so imperfect, so helpless, naked, shapeless and dirty as a person at his birth. Because, as one might say, nature did not even give him a clear path to the light, covered in blood and dirt, more like a dead man than a newly born one. He is an object that no one would like to touch, lift, kiss, or embrace, except for those who love him with natural love. And therefore, in certain animals the nipples for milk hang down under the belly, and in women, they are high on the chest, and in this way mothers can kiss, hug and caress the child, it can be concluded that the ultimate goal of the birth and upbringing of a child is not a certain self-interest and simple expediency, but love) (Plut.Mor.496a-c).

Similar maxims can already be seen in Aristotle's "Nicomachean Ethics", where he writes: "As for the friendship of relatives, then it obviously has many varieties, but any is due to parental, because on the one hand, parents love children as part of themselves On the other hand, children love their parents, being a part of them. The knowledge of parents that children are from them is deeper than the knowledge of those born that they are from parents, and "the one from whom" the born is more strongly attached to them than the born to his creator. Indeed, what comes out of something is native to the one from whom it comes (for example, a tooth, hair, or whatever – for their owner), but for what comes out, from which it comes out nothing does not mean, or at least means less, (difference) and from the point of view of time, namely: parents love what they have born immediately, and the children of parents – after a certain time, when they begin to think or feel. This also makes it clear why mothers have stronger friendships for children than parents (Eth.Nic 1161b 16-33).

As if confirming the above thought of Plutarch, Dio Chrysostom writes the following: "Indeed, good feelings and respect for parents, even without training, are given to people by nature and for the good deeds rendered by parents; in fact, a child, to the best of his ability, from birth, repays with love and affection to the one who gave birth to him, who feeds him and loves him, and the second and third stages of gratitude and respect are bequeathed to us by poets and legislators: the first inspire us not to deprive our elders of love, consanguineous and responsible for our very existence, and the latter act by coercion and threat of punishment for the disobedient, without clarifying or showing what a parent is and what kind of good deeds they order not to be left unpaid (D.Chr. XII 42-43). As you can see, even in the presented text, Dio Chrysostom emphasizes that not only parental love is a consequence of nature, but also the reverse, the love of children for parents also has a natural root.

Having carried out a systematic analysis of the understanding of the main aspects of love in the works of representatives of the second sophistic on the basis of a problematic approach, we can draw the following conclusions:

1. Representatives of the second sophistic for the first time in the historical and philosophical discourse give an explicit idea of love not just as a feeling, but as a huge work that involves incredible efforts and tension.

2. A feature of the explication of love in the movement of the second sophistic is the understanding of the essence of love as a phenomenon of power, and the discourse of love as a discourse of war and conquest. It was these maxims that largely determined the course of de-

velopment of the Renaissance philosophy of love and the emergence of courtly culture.

3. It was the thinkers of this movement in the history of ancient philosophy who paid great attention to understanding parental love, emphasizing not just the connection and closeness to the animal world, but revealing the enduring depth and meaning of the relationship between children and parents.

References

1. Bauman Z. Individualizirovanoe obshchestvo. Moskva : Logos, 2005.
2. Bratus' B. Lyubov' kak psichologicheskaya prezentatsiya chelovecheskoj sushchnosti, Voprosy filosofii, 2009, №12, s.30–42.
3. Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo, Aktual'nost' prekrasnogo. Moskva : Iskusstvo, 1991, s.266–290.
4. Gil'debrand D. fon. Metafizika lyubvi. Sankt-Peterburg : Aletejya, 1999.
5. Golovach U. "Eros" bezdomnij abo vichnij podorozhnij u poshukah vtrachenogo rayu, DUH I LITERA, 2002, №10, s.357–368.
6. Gryun A. ZHiti v domi lyubovi. L'viv : Svichado, 2005
7. ZHmir V. Vozlyubi?, Filososfs'ka dumka, 2006, №6, s.125–145.
8. Zubec O. Moral' v zerkale lyubvi, Razmyshleniya o lyubvi. Moskva : Znanie, 1989, s.3–18.
9. Manussakis D.P. Bog poste metafiziki. Bogoslovskaya estetika. Kiiv : DUH I LITERA, 2014.
10. Ruzhmon Deni de. Iskusstvo lyubit' i iskusstvo voevat', Kollezh sociologii. Sankt-Peterburg : "Nauka", 2004, s.267–291.
11. Ryurikov YU. Detstvo chelovecheskoj lyubvi, Filosofiya lyubvi. Moskva : Politizdat T.1. 1990, s.16–35.
12. Solov'eva, S.V. Fenomeny vlasti v bytii cheloveka: avtoref. dis. na soisk. uchen.step. dokt. filosof. nauk. 09.00.11 – social'naya filosofiya. Samara, 2010.
13. Sorokin P. Tainstvennaya energiya lyubvi, Sociologicheskie issledovaniya, 1991, №8, s.121–137.
14. Frank S. L. S nami Bog, Traktaty o lyubvi, Moskva : IF RAN, 1994, s.101–128.
15. YAnnaras H. Filiya, agape i eros v cerkovnoj perspektive, Chelovecheskaya celostnost' i vstrecha kultur. Kiiv : DUH I LITERA, 2007, s.62–67.
16. Aelianus. *Varia Historia*, Ed. R. Hercher, Leipzig. 1820.
17. Apuleius. *The Golden Ass*, being the Metamorphoses of Lucius Apuleius. Stephen Gaselee. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1915
18. Athenaei Naucratiatae. *Deipnosophistarum libri XV*, rec. G. Kaibel. Lipsiae: Teubner. 1887.
19. Auli Gelli. *Noctium Atticarum*. Libri XX. Post M. Hertz ed. C. Hosius, 2 voll. Lipsiae: Teubner, 1903.
20. Dio Chrysostomus. *Sophista*. Ed. Guy de Budé, Leipzig, 1919.
21. Flavius Philostratus. *ΒίοιΣοφιστῶν*. C. L. Kayser (edit.), 2 vol, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri. 1871.
22. Goldhill S. Constructing identity in Philostratus 'Love Letters', in E. Bowie and J. Elsner (eds). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp.287–305.
23. Luciani Samosatensis. *Opera*. Ex recensione G. Dindorff, Paris. 1884.
24. Plutarch. *Moralia*. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig. Teubner. 1891.
25. Richlin A. Reading Boy Love and Child Love in the Greco-Roman World, Sex in Antiquity, *Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*. Routledge, 2015, pp.352–374.
26. Richter D.S. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford University Press, 2017.
27. Schmidt T. S. *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times*, University of Toronto Press, 2011.
28. Whitmarsh T. *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*, University of California Press, 2013.

Надійшла до редколегії 30.05.22

В. Е. Туренко, канд. філос. наук, наук. співроб.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ЕКСПЛІКАЦІЇ ЛЮБОВІ ПРЕДСТАВНИКАМИ ДРУГОЇ СОФІСТИКИ

У статті на основі проблемного підходу здійснено історико-філософську реконструкцію розуміння любові в представників другої софістики. Розглянуто її особливості та внесок у розвиток імпліцитної філософії любові. Доведено, що в другій софістиці вперше в історико-філософському дискурсі ми можемо побачити експліцитну думку про кохання не просто як почуття, а як величезну роботу, що включає неймовірні зусилля і напруження людей, учасників любовного дискурсу. Мислителі другої софістики також підкреслювали раціональність природи любові, тому таке її розуміння істотно підносить на таку висоту серед усіх інших людських почуттів. Тому любов, яка здатна пізнати все навколо і допомагає людині пізнати Іншого, не є меркантильною чи оціночною, а породжує в душі людини відповідальність за того, кого вона любить. Виявлено, що особливістю експлікації любові у другій софістиці є також розуміння любові як прояву влади, а дискурсу кохання як дискурсу війни та завоювання. Саме ці концепції багато в чому визначили хід розвитку ренесансної філософії кохання та виникнення куртуазної культури. Показано, що саме цей етап софістичного руху приділяв велику увагу розумінню батьківської любові, підкреслюючи не просто зв'язок і близькість до тваринного світу, а розкриваючи позачасову глибину і зміст стосунків дітей і батьків.

Ключові слова: друга софістика, антична філософія, любов, людське життя, природа любові, антична філософія любові.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

І. Г. Богдашевський, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МАКЕДОНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА – ШЛЯХ ДО АВТОКЕФАЛІЇ

Християнізація македонських земель має давню історію, яка своїм корінням сягає ще апостольських часів. Але вже більш як півстоліття Македонська Православна церква лишалася невизнаною світовим православ'ям з-за суперечки про її канонічність.

Дана тема є досить актуальною, адже коло церков, що бажають отримати статус автокефалії не обмежене лише Македонією. Процес надання Томосу донині не має чітко визначеного алгоритму й узгодження: хто може надати автокефалію, хто її може отримати, яким чином це зробити? У світовому православ'ї думки з цього приводу розходяться.

Хронологічні рамки роботи охоплюють період після Другої Світової війни до тепер, адже саме в повоєнні роки починається боротьба за автокефалію Православної Церкви на території Північної Македонії.

У 1945 році на другому засіданні Антифашистського віче народного визволення Югославії македонську націю було офіційно визнано як окрему та рівну з іншими югославськими націями. Це серйозно вплинуло на самосвідомість македонців: окремий слов'янський етнос зі своєю мовою та культурою мав право і на церковну незалежність.

В жовтні 1958 року в Охриді на II церковному соборі було вирішено відродити древню Охридську архієпископську кафедру і запросити автономію МПЦ (Македонської православної церкви) у Сербській Православній Церкві.

В 1959 р. на Архієрейському синоді СПЦ Церква Македонії отримала автономію в складі Сербської Церкви. А вже в 1966 р. до СПЦ надійшло звернення з проханням про автокефалію. На це (травень 1967 р.) Сербський патріархат відповів відмовою, оголосивши кілька формальних підстав (наприклад, недостатня кількість єпископів та священників чи порушення архієрейської присяги "зберігати канонічну єдність із Сербською Православною Церквою". [12] А фактично Сербія не була готова надати македонцям автокефалію, адже зміна їх юрисдикційної приналежності тягне за собою втрату впливу сербської церкви на православ'я в балканському регіоні. "...Нерідко окремі Православні церкви... прагнуть утримати у своїй орбіті церкви незалежних держав, які (церкви) самі прагнуть незалежності (як от, Сербська церква стосовно Македонської церкви)" [4].

Своєю чергою відмова македонців від автокефальності означала б втрату своєї національної ідентичності та самобутності, власної історії та духовної свободи. Адже саме релігія є одним з головних факторів, що сприяє збереженню етносу в сучасних умовах глобального світу.

В результаті, за участі й підтримки політичної влади Македонії 19 липня 1967 р. синод МПЦ самопроголосив автокефалію "Православної Церкви Республіки Македонія" з титулом предстоятеля – Архієпископ Охридський і Македонський.

Синод Сербської Церкви у відповідь (вересень 1967 р.) пориває канонічне спілкування з МПЦ, оголошує її розкольницькою релігійною організацією та інформує по даному факту Помісні Церкви. Цікаво, що при цьому не було накладено канонічних заборон на єпископів у Північній Македонії. Очевидно, що цьому посприяв уряд Югославії, який не бажав зростання релігійної напруги в країні. Британська дослідниця Стелла Александер розглядаючи питання взаємин церкви і держави, пише, що створення МПЦ було політичною акцією, результатом національної політики Компартії Югославії. [1]

З того часу канонічність МПЦ не визнала жодна з помісних православних церков. Діалог МПЦ з СПЦ відновився в 1998 р. за сприяння Грецької православної Церкви – між ними розпочалися перемовини, що в 2002 році призвело до підписання Нішської угоди, яка надавала МПЦ статус широкої автономії в складі СПЦ. [11] Але через активне втручання македонської влади, яка бажала максимально віддалитися від Сербії, Синод МПЦ відхилив угоду, залишаючись в розколі. Лише митрополит МПЦ Велеський Іоан (Вранішковський) та деяка кількість монахів відновили канонічне спілкування з СПЦ згідно підписаної угоди.

СПЦ оголосила Іоана екзархом над всією територією Охридської Архієпископії, і вже 25 грудня 2003 року під головуванням митрополита Іоана було створено "Священний архієрейський синод Православної Охридської Архієпископії, що значно поглибило конфлікт між церквами. Митрополит Іоанн був кілька разів під арештом та у в'язниці. Його звинувачували у фінансових зловживаннях та в розпалюванні релігійної ворожнечі. [5]

У 2004 році Македонія офіційно опублікувала "Декларацію на підтримку Македонської Православної церкви" (№ 07-327/1 23 січня 2004), де зазначено, що в державі може бути тільки одна законна православна громада, – "МПЦ", і, таким чином, Охридській архієпископії відмовляють у реєстрації та фактично ставлять поза законом, також її духовенство не має права в'їзду в країну [7].

В 2005 році Синод МПЦ постановив стосовно Охридської Архієпископії, що "Усі їхні рішення не мають юридичної сили в Республіці Македонія та стосовно Македонської Православної Церкви, оскільки вони є антиєвангельськими, антицерковними, антипастирськими, антинародними, антидержавними та суперечать духу св. Православ'я. Сербська Православна Церква не має ні канонічного, ні конституційного права приймати будь-які рішення для Македонської Православної Церкви з 1959 року" [6].

В 2017 році МПЦ-ОА здійснила нову спробу отримання автокефалії через БПЦ (Болгарську Православну Церкву): МПЦ визнає її церквою-матір'ю, а БПЦ обіцяє своє сприяння і заступництво перед Помісними Православними Церквами з метою встановлення канонічного статусу МПЦ.

Однак, це викликало протидію інших церков: Елладської, Константинопольської, Сербської, і в БПЦ від отримання звання церкви-матері відмовились.

Згодом починається етап зустрічей влади Македонії з Вселенським Патріархатом. В 2018 р. на Фанарі велися перемовини з президентом України П. Порошенком та з президентом Македонії Георге Іванов про надання автокефалії [10].

Пізніше, у 2019 р. відбулась зустріч з Президентами Македонії та Чорногорії, де Екзарх Константинополя Архієпископ Памфілійський Даниїл (Зелінський) заявив, що він тримається думки про право кожного народу, який бажає мати свою православну церкву, право її засновувати й просити визнання іншими церквами.

Відбулася ще низка зустрічей, на яких велися перемовини з патріархом Варфоломієм. Македонська православна церква очікувала на прогрес у питанні автокефалії МПЦ, яке тривалий час знаходилося на стадії розгляду в Константинопольському патріархаті.

За півстоліття існування МПЦ жодна Помісна церква не визнала її, то чи могла ця ситуація змінитися нині?

Але події раптом набули небачених темпів. 6 травня 2022 р. надійшла інформація про відновлення діалогу між сербською та македонською церквами з питання зцілення церковного розколу.

А 9 травня Священний Синод Вселенського патріархату ухвалив визнати канонічність МПЦ. Врегулювати питання про статус церкви патріарх Варфоломій доручив Сербській Церкві [8].

Через кілька днів Сербський Патріархат приймає Македонську Церкву на правах автономії й відновлює літургійне та канонічне спілкування з нею. Окремо було відмічено, що автономія – це лише етап на шляху до повної автокефалії. Синод СПЦ оголосив про своє невтручання в назву Македонської Церкви та у сферу її юрисдикції.

19 травня в соборі святого Сави в Белграді Патріарх Сербський Порфирій і Блаженніший Архієпископ Охридський і Македонський Стефан відправили першу спільну літургію після зцілення розколу.

24 травня делегація сербської церкви здійснила візит у відповідь. В Кафедральному соборі в Скоп'є сербський патріарх офіційно проголосив автокефалію Македонської Церкви. Архієпископу Стефану було вручено Томос про автокефалію.

Але Синод Елладської церкви заперечив використання терміну "Македонська Православна Церква", і зазначив, що дарувати автокефалію уповноважений лише патріарх Константинопольський Варфоломій [9].

Але у Томосі патріарха Порфирія вказано, що Сербська Церква "не є єдиним фактором автокефальності, оскільки таким є уся повнота Православної Церкви; тому є ще необхідною рецепція [автокефалії] з боку інших Православних Церков". А "питання про назву Македонської Церкви має бути ще вирішене "у братньому діалозі з грекомовними та іншими Помісними православними Церквами". Отже, сам Томос патріарха Порфирія містить чіткі вказівки на те, що він не є остаточним документом" [3].

Предстоятель церкви Архієпископ Стефан заявив про свій намір просити автокефалію у Вселенського патріарха: "В ексклюзивному інтерв'ю грецькій газеті "То Віма" Стефан каже, що Охридська Архієпископія

поважатиме канонічний порядок Православної Церкви і проситиме Томос про автокефалію у Вселенського Патріархату, бо це єдина Церква, яка згідно з традиціями та канонами видає такий документ" [2].

Під час перебування на Фанарі Глава Македонської Церкви отримав акт про канонічну єдність з рук патріарха Варфоломія. Назвою Церкви визнається "Охридська архієпископія" (як область її юрисдикції виключно в межах території держави Північна Македонія).

Отже, здійснилася мрія македонців, на яку вони чекали 55 років. Довготривалий розкол зцілений, церква стає в один ряд з Помісними православними церквами. Питання звичайно лишаються і їх буде ще багато, адже процес надання автокефалії триває. Чи надасть Варфоломій свій патріарший Томос, чи МПЦ обмежиться Томосом від Сербської Церкви? Але можна впевнено констатувати, що в православному світі відбувся мирний акт повернення церкви в канонічне поле.

До того ж македонські єпископи не були позбавлені сану, не перебували під анафемою, а отже, зберегли апостольське спадкоємство, що теж відіграло позитивну роль в процесі подолання розколу.

Окремо відмічу ієрархів, в такій делікатній справі вони зуміли домовитися, знайшли спільну мову, пішли на компроміси. Особлива повага патріарху Сербському Порфирію, який мудро віднісся до такого важливого питання і відпустив церковний корабель македонців у вільне плавання.

Список використаних джерел

- Alexander, S. (Stella) Church and state in Yugoslavia since 1945 / Stella Alexander Cambridge, New York : Cambridge University Press. 1979
- Архієпископ м. Стефан для "То Віма": Томос про автокефалію видає лише Вселенський Патріархат URL: <http://mpc.org.mk/vest.asp?id=7637>
- Бурера В. "Македонський сценарій" подолання церковного розколу URL: https://lb.ua/society/2022/06/10/519607_makedonskiy_stsenarij_podolannya.html
- Елєнський В. Православ'я в процесі політичних трансформацій посткомуністичного простору URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2021/06/elenskiy_pravoslavia.pdf
- Забіяко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. (ред.) Энциклопедия религий М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.: ил.
- З чергового засідання Священного Архієрейського Синоду Македонської Православної Церкви (31.05.2005) Електронний ресурс – URL: <http://www.mpc.org.mk/vest.asp?id=824>
- Колосков Е. А. Страна без названия: Внешнеполитический аспект становления македонского государства (1991–2001 гг.). М.: Институт славяноведения РАН, 2013. – 276 с. URL: https://inслав.ru/images/stories/pdf/2013_Koloskov.pdf
- Комюніке (9 травня 2022 р.) URL: <https://ec-patr.org/communique-may-9-2022/>
- Патріархат Сербії нехтує багатовіковими традиціями: він надав "Томос про автокефалію" Охридській архієпископії. URL: <https://orthodoxtimes.com/patriarchate-of-serbia-overrides-centuries-old-traditions-it-granted-tomos-of-autocephaly-to-ohrid-archdiocese/>
- Президент Іванов у гостях у Патріарха Варфоломія URL: <https://bigorski.org.mk/vesti/svet/pretsedatelot-ivanov-vo-poseta-na-patrijarhot-vartolomej/>
- Проект договору про встановлення церковної єдності. URL: <http://www.poa-info.org/istorija/resavanje/nisdok.html>
- Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. URL: http://krotov.info/library/18_s/ku/skurat_serb.htm

А. М. Кураш, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДІСНЕЇЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ПРОДУКТ СУЧАСНОГО ПРОЦЕСУ КОНСЮМЕРИЗМУ

Сучасна епоха постмодернізації ознаменувалася процесами глобалізації та консюмеризації, стрімким розвитком технологій та поширенням інформації, що спричинили зміну цінностей та сенсів. Головним аспектом культурного виробництва стає симуляція. Вона змінює суть реальності, замінюючи її.

Культура масового споживання перетворює повсякденне життя на одиницю товару. Релігія залишається важливою складовою життя багатьох людей, при цьому вона як живий організм піддається впливу часу. Релігія більше не обмежується традиційними умовами й знаходить для себе нові різноманітні форми прояву у світі постмодернізму. Соціолог Девід Лайон у своїй книзі *"Jesus in Disneyland : religion in postmodern times"* наголошував, що у постмодерністську епоху спостерігається стирання відмінностей між різними сферами соціального життя. Це спричиняє розміщення та переживання релігії та віри на глибинному рівні, *"не будучи наявними з першого погляду"* [3, с. 22-25]. Вона переходить до "сфери споживання".

Діснеїзація є одним з прикладів, нової форми прояву релігії. Процес діснеїзації пов'язаний з інтернаціоналізацією американської масової культури та брендом The Walt Disney Company.

The Walt Disney Company виросла з початкової мультиплікаційної студії, започаткованої 16 жовтня 1923 році у Лос-Анджелесі (штат Каліфорнія, США) Уолтом Діснеєм. Сьогодні до власності компанії входять студії кінофільмів та анімації (Lucasfilm, Marvel Studios, 20th Century Studios, Pixar і тд.), телебачення (ABC, 20th Television, Hulu і тд.), музичні та театральні групи, цифрові мережі і тд. The Walt Disney Company має у своєму розпорядженні мережі глобальних медіа, виготовляє широкий асортимент споживчих товарів, створює тематичні парки, курорти. Disney входить до найдорожчих брендів у світі (ринкова вартість компанії складає 339,9 млрд доларів США) [2]. У 2021 році глобальний дохід The Walt Disney Company склав 67,4 мільярда доларів США, що стало другим найприбутковішим роком в історії компанії [2].

12 листопада 2019 року The Walt Disney Company запустила стрімінговий сервіс Disney+. У 2021 році на Disney+ було доступно близько двох тисяч фільмів і телешоу, а кількість підписників Disney+ складала 118,1 мільйонів людей [6]. До 2026 року очікується, що сервіс домінуватиме на світовому ринку потокового мовлення [2].

Таким чином, світ Діснею є однією з найбільших та найпопулярніших симуляцій, з якою ми знайомі з дитинства та продовжуємо подорож в майбутньому за допомогою своїх дітей.

Едвард Болл в *Village Voice* назвав Disney *"міською лабораторією Америки, клінікою, чиї суміші експортують по всьому світу"*, підкресливши глобальні масштаби споживання та попит на продукцію компанії [1].

"Disneyization" як новий феномен суспільства описав професор організаційних та соціальних досліджень в Університеті Лестера, Алан Брайман, у книзі *"The Disneyization of Society"* (2004). Окрім *"Disneyization"*, в наукових працях присвячених діснеїлендизації зустрічається термін *"Disneyfication"*. Інколи їх використовують як синонімічні конструкції. На противагу цьому

А. Брайман наголошує на їх розрізненні. Термін *"Disneyfication"* він використовує для опису *"особливого ґрубе спрощення, яке також очищує об'єкт від неприємностей"* [1, с. 5]. *"Disneyization"*, в свою чергу, трактується автором як *"домінування принципів тематичних парків Діснею в сферах американського суспільства та у світі загалом"* [1, с. 5-6]. Акцент переміщується від спрощення до надання привабливості для товарів і послуг, а також умов, в яких вони продаються. *"Disneyization"* прагне створити різноманітність, а *"Disneyfication"* – гомогенізувати та спростити, підпорядкувати формулі.

Можливості для діснеїзації релігії практично безмежні в епоху постмодернізму. Процес яскраво спостерігається в методах Діснею розповідати історії. Відбувається *"зведення релігії до простою позитивного повідомлення, перепакування в готову сімейну форму для продажу максимально широкій аудиторії"* [4]. Прикладами можуть слугувати мультфільми *"Русалонька"*, *"Геркулес"*, *"Горбань із Нотр-Даму"*, *"Король Лев"*, *"Принцеса і жаба"* та інші.

Студія у своїх анімаційних фільмах згладжує гострі кути традиційних міфів, спирається на іудео-християнську традицію без використання релігійних фігур. Натомість вони використовують комерційно привабливі "чутки" та створюють нові міфи, нові способи розповідати історії, донести послання. Казки Діснею мають власну магію та віру. В них "Доля" підпорядковується герою, змінюється за допомогою наполегливої праці, надії та чаклунства, а *"безкінечність зобов'язана втілювати мрії"* [5, с. 11].

Філ Вішер, співзасновник відеоімперії VeggieTales, цікаво підкреслив, що *"цільовий ринок Disney – це аудиторія людей, які хочуть вірити в те, що нічого від них не вимагає"* [5, с. 10].

З приводу процесу *"Disneyization"*, слід додати, можливі запозичення в релігійній сфері доробок інтерактиву: тематичні каплиці, спеціальні сучасні світлові ефекти, цитати з Святих Писань, спроектовані на стіни, художні інсталяції і тд. Подібні оновлення допоможуть більш доступно пояснити релігію відвідувачам церков.

Як підсумок зазначимо, що в сучасну епоху релігія переходить у різні сфери нашого життя пронизуючи наші будні, розваги, казки, мультфільми. Вона поєднується з консюмеризмом та отримує все більш широкі та різноманітні форми прояву. Релігія втілюється у світі Уолта Діснея, популярність компанії якого сьогодні невинно росте та розвивається.

Діснеїзація спрощує релігію "упаковуючи" її в певний стандартний для студії формат, при цьому, залишає релігійні цінності, які вбирають діти та знайомить їх з різноманітними міфологічними традиціями, хоча й в стандартизованому, позбавленому негативу та початкової суті вигляді.

Список використаних джерел

1. Bryman A. Disneyization. URL : https://uk.sagepub.com/sites/default/files/upm-assets/9434_book_item_9434.pdf
2. Guttman A. The Walt Disney Company – statistics & facts. Statista. URL : https://www.statista.com/topics/1824/disney/#topicHeader_wrapper
3. Lyon D. Jesus in Disneyland : religion in postmodern times. Cambridge : Polity Press, 200. 200 с.

4. Nguyen W. The Disneyization of Religion. *Religion and Popular Culture* : course. URL: <https://www.studocu.com/en-ca/document/wilfrid-laurier-university/religion-and-popular-culture/lesson-9/13426563>

5. Pinsky M. I. The Gospel according to Disney : faith, trust, and pixie dust. London : Westminster John Knox Press, 2004. 308 c.

6. Stoll J. Disney Plus – statistics & facts. *Statista*. URL : https://www.statista.com/topics/6410/disney-plus/#topicHeader__wrapper

Lyon D. Jesus in Disneyland : religion in postmodern times. URL : <https://archive.org/details/jesusindisneylan0000lyon/page/n5/model/2up>

7. Nguyen W. The Disneyization of Religion. *Religion and Popular Culture* : course. URL: <https://www.studocu.com/en-ca/document/wilfrid-laurier-university/religion-and-popular-culture/lesson-9/13426563>

8. Pinsky M. I. The Gospel according to Disney : faith, trust, and pixie dust. 2004. C. 10-11.

9. Stoll J. Disney Plus – statistics & facts. *Statista*. URL : https://www.statista.com/topics/6410/disney-plus/#topicHeader__wrapper

Mykola Lushakov, student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE KORSUNIAN LEGEND ABOUT THE VOLODYMYR'S BAPTISM: AN ANALYSIS OF THE TREATISE BY O. O. SHAKHMATOV

The baptism of Rus by Prince Volodymyr is a significant milestone in the history of the peoples of Eastern Europe; at the same time, this issue is the subject of long scientific disputes and a dangerous tool of political struggle and propaganda, which has been used for more than one century. From this follows the relevance of this article, for the subject of its research is the circumstances of the baptism of Prince Volodymyr in Korsun-Chersonese (the so-called "Korsunian legend"). The object of it is historical documents and other sources that provide information about these events, mainly O. O. Shakhmatov's treatise *The Korsunian Legend about the Volodymyr's Baptism* (original (Russian): Корсунская легенда о крещении Владимира, hereinafter – The Treatise) in the 1906 edition. The purpose of the study is summarizing, analysis and critical review of O. O. Shakhmatov's arguments denying the authenticity of the "Korsunian Legend", his theses that the legend is a compilation of three different versions artificially connected by the chronicler, and attempts to establish the origin of the legend. The main sources used, in addition to the above-mentioned treatise, are *The Tale of Bygone Years* (Old East Slavic: "Повѣсть времанныхъ лѣтъ") and *The Novgorod First Chronicle*, (Ukrainian: "Новгородський перший літопис"), "Memory and Praise to Prince Volodymyr" (Old East Slavic: "Память и похвала князю русскому Володимеру") by Iakov Mnikh (Chernorizets) according to manuscripts of the XV-XVII centuries and *The Tale of How Volodymyr was Baptized, Having Taken Korsun* (Old East Slavic: "Повесть о том, како крестится Владимир, возмя Корсунь"), based on lists of the XV-XVII centuries, in the context of the five hagiographies of Volodymyr (*The Ancient Hagiography* – "Древнее житие", *The Ordinary Hagiography* – "Обычное житие", *The Prologue Hagiography* – "Проложное житие", *The Chudov Manuscript of Volodymyr's Hagiography* – "Чудовской список жития Владимира" and *The Hagiography of Volodymyr of the Special Composition* – "Житие Владимира особого состава"); apart from them the work is based on folk tales and legends, including the works of M. I. Kostomarov, related works of O. I. Sobolevsky, M. K. Nikolsky, I. M. Zhdanov, M. I. Khalansky etc.

Due to the historical weight and the lack of a sufficient number of incontrovertible historical facts, the question of the baptism of Rus has become overgrown with many conjectures and legends, as well as contradictions, which academician O. O. Shakhmatov was one of the first to point out. In his treatise, he assures that "the Korsunian legend shows its composite and ... compilative nature" (1906, Article 1), and its compiler used a number of older

documents, each of which contained its own version of events (1906, p. 5). In addition, the initial thesis in Shakhmatov's research was that Nestor's version became the most important of the primary sources for a number of other related documents, such as *The Tale of How Volodymyr was Baptized, Having Taken Korsun* (1906, p. 36). A number of researchers, such as Rev. Makariy and E. E. Golubinsky, saw the source of the chronicle version in the hagiographies, but O. O. Shakhmatov supports the opposite opinion. At the same time, he makes obvious that the *Ancient* and *Prologue* versions of the Hagiography have the least traces of chronicle influence, and therefore, are based on the same hypothetical primary source from which the compiler of *The Primary Code* (the basis of *The Tale of Bygone Years* and *The First Chronicle of Novgorod*) drew information. Traditional version presented in *The Tale of Bygone Years*, consists of three episodes, whereas the first two of them clearly bear traces of being separate from the third. O. O. Shakhmatov defines the task of his research as understanding the reasons for such a compilation and the priority given to the third episode over the two previous [7, p. 10].

Under the name of *The Ancient Hagiography of Volodymyr* lies a document older than the time of formal canonization of Volodymyr in 1240, which survived to the beginning of 20th century in two versions: separately and in combination with Iakov Mnikh's *Memory and Praise* (Old East Slavic: "Память и похвала") [7, p. 16 et seq.) O. O. Shakhmatov considers that the Hagiography from *Memory and Praise* is more complete than its separate version [7, p. 18]. However, in both cases, the problem of *The Ancient Hagiography* is a chronological inconsistency of one of its passages, rearrangements and alterations. Shakhmatov therefore assumes the existence of a special story about the baptism of Volodymyr in Korsun [7, p. 20]. The scientist believes that the hagiography was based on an even older document than *The Tale of Bygone Years*, *The Oldest Chronicle Tale* (Old East Slavic: "Древнѣйшее лѣтописное слово"), which was also referred to by the author of the ancient Hagiography of Volodymyr [7, p. 22 et seq.].

Researchers distinguish two versions wherein *The Ordinary Hagiography* has been preserved to the beginning of the 20th century: a short and a long one [7, p. 24 et seq.]. Regarding the similarity between these two versions, the researcher cites the arguments of other scientists, in particular M. K. Nikolsky and O. I. Sobolevsky, that the long version of Volodymyr's *Ordinary Hagiography* originates from the short one with borrowing elements of *The Tale of the Creation of the Russian Writing*

System ("Сказание о сложеніи грамоты русской") and *The Hagiography of Boris and Gleb* by Iakov Mnikh [7, p. 25]. Searching the origin of *The Ordinary Hagiography*, Shakhmatov discovers that it has similarities with *The Prologue Hagiography*, and also refers to another unknown source [7, p. 27-28]. The researcher considers this unknown source to be independent from *The Primary Code* and *The Tale of Bygone Years* [7, p. 29].

The Chudov Manuscript of Volodymyr's Hagiography is the reworked *Ordinary Hagiography* [7, p. 29]. It differs from it by using a unique additional source, possibly compiled by a Greek author [7, p. 34]. This can be seen, in particular, from the Greek names of Kyiv toponyms found in the manuscript, such as "he built a church on the hill of St. Basil on the mountain called Likofros", as well as from the naming of the Korsun priest Anastas as a bishop. Shakhmatov considers an additional source of *The Chudov Manuscript* to be a hypothetical story about the baptism of Volodymyr, written by a Greek author, which was also referred to by the authors of the following sources analyzed in his treatise [7, p. 36].

According to some scientists, in particular, O. I. Sobolevsky, *The Prologue Hagiography* of Volodymyr is a derivative of *The Ordinary Hagiography*, but Shakhmatov, sharing the opinion of E. E. Golubinsky, considers it to be independent, and he explains the similarity of some elements of the story to *The Ordinary Hagiography* by its greater antiquity. Thus, the author of the treatise sees a source of *The Ordinary Hagiography* in *The Prologue Hagiography*, but at the same time *The Ordinary Hagiography* bears a trace of influence of the chronicle and of another unknown source [7, p. 30]. One of the arguments in favour of the primacy of *The Prologue Hagiography* is its greater elaboration and the presence of features missing from *The Ordinary Hagiography*. According to O. O. Shakhmatov, all the data found in *The Prologue Hagiography* and not found in *The Ordinary* one come from an unknown source, shared with *The Hagiography of the Special Composition* (see below) or from this hagiography, and the rest of the information is derived from the chronicle and *The Prologue Hagiography* [7, p. 33].

The Hagiography of Volodymyr of the Special Composition is known for its unique details from the history of Volodymyr's Korsunian campaign. To the beginning of the 20th century it has survived in two versions: as a separate document from a 17th century compendium *The Dormition of the Equal-Apostle Grand Prince Volodymyr, the Autocrat of the Russian Land, Called Vasyl in the Holy Baptism*, which was kept in a private collection of Pligin merchants and accordingly received the name of *The Pligin Compendium*, and in an abbreviated form in the chronicle compendium from the public library of the 17th century, which is presented in the description by I. M. Zhdanov and M. I. Khalansky in the works *The Excursions to the Field of Ancient Manuscripts and Old Printed Editions* (1902) and *To the History of the Poetic Tales of Oleg of Novgorod* (1902). In his treatise, Shakhmatov resorts only to the analysis of the text of *The Pligin Compendium*, considering it to be older and more authentic, and the chronicle version – to be inconsistent and saturated with numerous inserts from other later sources [7, p. 45]. Comparing the texts of the collection with the chronicle version, Shakhmatov notes that the latter has signs of the influence of some additional source, which could be the "Chronograph" of 1512 [7,

p. 51]. Excluding biased by the "Chronograph" information, he makes a number of corrections to the *Hagiography* from the Pliginsky collection [7, p. 52]. Trying to determine collection's origin, Shakhmatov does not deny the influence of the *Tale of Bygone Years* on it [7, p. 53], but admits that this influence was later [7, p. 57 et seq.]. At the same time, Shakhmatov has no doubt that the story of Volodymyr's Korsun campaign with all its details is a fiction, although the campaign itself took place [7, p. 58].

Based on the story laid down in *The Hagiography of Volodymyr of the Special Composition*, Shakhmatov assumes that initially it was not a written source at all, but rather represents the imposition of several Russian folk tales and songs on real historical facts [7, p. 75]. The plot of Volodymyr's matchmaking is very common and even found its reflection in folk carols [3]. As for the Korsunian origin of Volodymyr's baptism, Shakhmatov proves that the name of Metropolitan Larion, which appears in the *Hagiography* of Volodymyr of a special composition, appeared there later and the true name of the first metropolitan of Rus was Michael [7, p. 78]. However, Shakhmatov concludes that this Michael lived long before Volodymyr and baptized Tauro-Scythians (or Taurian Rus), so perhaps in ancient legends and tales, it was he, not Volodymyr, who bore the title of "The Baptist of Korsun" [7, p. 74 et seq.].

In his treatise, O. O. Shakhmatov is inclined to the opinion that the "Korsun legend" was invented and compiled partly from historical facts, and partly from epic-legendary material of Kievan Rus of the X-XI centuries (see above). Looking for an explanation of the reasons for the creation of this legend, the academician refers to the review of Nestor annals by I. D. Belyaev who holds opinion that the compiler of the "Korsun legend" was a Greek. He points out that the entire "legend" is told from a predominantly Greek point of view. In addition, the chronicle version of the hagiography contains a number of purely Greek words that had their natural counterparts in Rus such as "kubara" instead of the Russian "ladya" [1] as the most striking example. The next researcher to whom O. O. Shakhmatov refers in this matter is I. M. Zhdanov who claims that the "Korsun legend" was brought to Rus by Korsun priests, and it acquired its final form already in the twelfth century [2]. O. O. Shakhmatov concludes that the compiler of Volodymyr's hagiography was a Korsunian Greek who lived and wrote in Kyiv in the 11th century [7, p. 82].

So, the main information about the "Korsunian legend" of the baptism of Volodymyr is primarily derived from the most important annals – *The Tale of Bygone Years* and *The Novgorod Chronicle*, as well as his hagiographies. Analyzing *The Hagiography of Volodymyr of the Special Composition* (in a chronicle form), he singles out the epic, hagiographic and historical components. The epic component, partly borrowed from local Korsunian legends, but mainly derived from the Russian epic, allows us to establish clearly the place and time of creation of the legend – Kyiv, 11th century. The historical component indicates the Greek origin of the author from Korsun. The hagiographic component shows the purpose of the work: to connect the Korsun campaign with the total Christianization of Rus by Prince Volodymyr, to turn Korsun into a historical center and the source of Russian Orthodoxy and to emphasize the leading role of Byzantium in the civilizational processes that took place during the period of formation of Russian statehood in the X-XI centuries.

Список використаних джерел

1. Беляев И. Д. О Несторовой повести. / И. Д. Беляев. – Москва, 1847.
2. Жданов, И. Н. Сочинения // Представленное по окончанию университетского курса сочинение "Слово о законе и благодати и похвала Кагану Владимиру". – Санкт-Петербург, 1904.
3. Костомаров Н. И. Славянская мифология. / Н. И. Костомаров – Киев, 1847.
4. Летопись по Ипатьевскому списку // Повесть временных лет (том второй, издание второе). – Санкт-Петербург, 1908 – типография М. А. Александрова – Режим доступа: <http://izbornyk.org.ua/ipatlet/ipat.htm>.

5. Новгородський перший літопис. – Москва-Ленінград, 1950 – видання Академії наук СРСР – Режим доступу: <http://izbornyk.org.ua/povglet/novg.htm>.

6. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. (Том I) / голова ред.кол., наук.ред. Т. Гунчак – Київ, 2001.

7. Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира / А. А. Шахматов. – Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1906.

Є. І. Мотичак, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СВЯТІСТЬ В СХІДНОХРИСТІАНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ СВЯТИХ В КІЄВО-ПЕЧЕРСЬКІЙ ЛАВРІ)

Сьогодні, яке наповнене драматичними і трагічними колізіями, вносить свої корективи у світосприйняття та світорозуміння людини. Особливо це поглиблюється в контексті агресивних дій Росії щодо України. Тому у цей непростий час, актуалізується такий морально-етичний чинник як святість. Кризове становище вплинуло на кожну людину і, тим самим, здійснило "революцію Коперника" в нашій ієрархії цінностей. Гострою проблемою постало також і духовність людини, прив'язаність до певних релігійних вартостей. Вважається, що проявом східнохристиянської духовності є її суцільність і гармонізована єдність. Вона опирається на широке поле християнського буття та моралі.

Феномен святості зазвичай розглядається в різних аспектах релігієзнавства, зокрема в аксіологічному, психологічному і феноменологічному. Говорячи про етимологію слова "святість", варто почати з того, що слово походить від староврейської мови "kadesh". Означало воно, насамперед, щось таємниче, іноприродне світу, відокремлене, що вимагає благоговійної дистанції між людиною та надприродним. У біблійному розумінні феномен святості є частиною божественного одкровення, Бог являє себе людині, відкриває йому Свою святість [8, с. 65].

Розглянуто також етимологію концепту святості та пошук аналогів в дохристиянських лінгво-релігійних традиціях. Так, для позначення категорії "святості" в давньогрецькій мові існує 3 аналогі ("ἅγιος", "ἱερός", "ἄγιος"), які виростили в семантичному полі грецьких уявлень про святе [2, с. 98]. Ця категорія служила грекам як важливий аспект, оскільки необхідно було надати і передати надприродний характер або сили божества.

Аналізуючи походження слова святість, звертається увага на прикметник "svinta" (або "svēnta"), що має на увазі святого, у буквальному перекладі – сяючого, очищаючого. Тобто тут вже з'являється потреба у абстрагуванні властивості від того чи іншого носія, при дослідженні поняття як самостійного культурного явища [4, с. 65]. Так, наприклад, в Києво-Печерському Патерику звертається увага на візуальний зв'язок між святим і земним, надання певних естетичних образів (сяяння, блискучості, сонячних променів, золотого кольору). Разом з тим, виникнення сяяння охоплює не тільки тілесний простір, але і духовний.

Відомо, що видатний український філософ В. Горський присвятив низку творів категорії "святості". Він з'ясовує глибинний духовний сенс святості, її прояви, передумови та найвищу мету [4, с. 154]. Окрім того, концепт святості пов'язано з феноменом софійності, яку рельєфно презентує український релігієзнавець Є. Ха-

рьковщенко. Це говорить не про що інше, як зацікавленість української філософії в даній проблематиці.

Інша українська релігієзнавиця О. Предко, яка також досліджує феномен святості, у своїй книзі "Психологія релігії" зазначає, що американський психолог В. Джеймс вважає, що стан святості "забезпечує" релігійне почуття, яке і надає йому того незбагненного колориту, який вражає, захоплює, примушує прискорено битись серце. Святість є вищим виявом життя людини, вона наділяє інтимністю її зв'язок з Абсолютом [7, с.131].

Вважається, що святість є станом духовної досконалості і сформувалася на ранніх етапах розвитку людства. В. Лаппо ґрунтовно підходить до цього питання та зауважує, що водночас святість передбачала онтологічне приєднання відносного буття до абсолютного, стан освячення земного світу Божественним світлом. Пізніше богослови тлумачили категорію святості як стан людської природи, вільний від гріха і відкритий для сприйняття божественної благодаті [4, с.153].

Святі є творцями добра, вони випромінюють милосердя, стають носіями добра і світла, яке здатне прорізати пільму. Виходить, що святий – це реалізований ідеал релігійного досвіду [6, с. 86]. В. Голобородько вказує, що вітчизняна агіографічна література подає образ святого у вигляді розповіді про тяжкий шлях, який проходить видатна особа заради досягнення вищої життєвої мети – обожнення. Звідси, уявлення про святість як втілений моральний ідеал поведінки. Сукупність моральних якостей, характерних для кожного святого, утворює збірний образ морального ідеалу [1, с. 3].

Так, у "Києво-Печерському Патерику" визначено внутрішньо-парадоксальну сутність святого. Тут святий є земним ангелом і небесною людиною [5, с.38]. У світобаченні середньовічної людини світ земний і світ небесний є протилежні, але вони й постійно зводяться один до одного, утворюючи парадоксальну єдність того, що неможливо поєднати [5, с.38].

Принагідно, ідеалом святості поміж печерських подвижників вважали засновників Києво-Печерського монастиря святих Антонія та Феодосія. Антоній Великий перед заснуванням монастиря відправився на Афон, щоб приєднатися там до святості. На Святій Горі він приймає ангельський образ іноческого чину і переносить його до Києва [5, с.18].

Шлях святості подвижника, власне, й сприймається як подолання смерті через "справді людське", яке відповідає вищим вимогам морального канону, накресленого Богом. Закликаючи братію відкинути усе що від "лукавого", Феодосій роз'яснює, що так ми "підемо по шляху Бо-

жому". Таке навернення можливе шляхом спокути, оскільки каяття є ключем царства небесного [5, с. 41-42].

Кажучи про святість, як норму і зразок моральної поведінки, пов'язану з життям святих, зображених в Києво-Печерському Патерику, ми хочемо звернути увагу на працюовитість у Христі. В. Топоров звертається до аналізу семантичного значення слова "праця" та його походження. Він приходить до висновку, що святі через працю-страждання проклали собі шлях до врятування та вічного життя [3, с. 236]. Так, наприклад, визначеним принципом життєвої поведінки Святого Феодосія є принцип наслідування Христа.

Особливість його праці полягає в тому, що його праця є подвійно добровільною. Його працюовитість свідчить про зв'язок праці, аскези і служінням Богові (прядіння вовни, випробування плоті та співи псалмів). Якщо праця святих Києво-Печерського монастиря має такий глибокий сенс, настільки наближена до Бога, то можна зробити висновок, що вона здійснюється в ім'я Ісуса Христа [3, с. 237].

Містичний досвід доступний небагатьом – частіше він відкривається "релігійним геніям", від яких передається звичайним людям. Таким чином, святі є носіями добра, милосердя та смирення [6, с. 44]. Святий мислиться неподільно пов'язаним з прочанами, у спілкуванні з якими протікало його земне життя. Їхні стосунки, згідно з тогочасними уявленнями, осмислюються через категорії вірності та допомоги. На такому розумінні й ґрунтувалася центральна ідея Патерика про святість Києво-Печерського монастиря – місця, що позначає силове поле дії чудотворної сили святих, котрі служили тут за Божим законом. Феодосій Печерський, звертаючись перед смертю до братії, каже, що він перед Богом буде заступником монастиря, в якому минуло його земне життя.

Отже, дослідження феномена святості на прикладі святих Києво-Печерської лаври дозволяє зробити наступні висновки. Святість – це особливий стан душі, де основними складовими є милосердя, аскетизм, сила, праця, смирення і чистота душі. Вона святості породжує благодатне почуття своєї рівноправної, але все ж таки залежної від неї, яка не пригнічує, а підносить до вершин Світового Духу. Через відчуття її причетності до Універсуму, духовний та моральний стан людини набуває одухотвореного мотиву. В цьому середовищі людина втрачає відчуття завершеності і отримує гарант на світле продовження життя після смерті, якщо очиститься від усього "лукавого" і досягне найвищої точки блаженства. Духовність, яка виступає в нерозривний зв'язок, є вихованням етико-ціннісного ядра й антропологічно-соціологічного смислу.

Список використаних джерел

1. Голобородько В. М. Ідеал святості та його вплив на моральний досвід особистості / В. М. Голобородько, Т. В. Гладка URL: https://dspace.udpu.edu.ua/bitstream/6789/1407/1/khrystyianskyi_ideal.pdf. (дата звернення: 03.06.2022).
2. Забияко А. П. Категория святости : сравнительное исследование лингворелигиозных традиций, 1998. 207 с.
3. Ковальчук Н. Д. Феномен святості в контексті Києво-Печерського Патерику / Н. Д. Ковальчук URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/6030/1/N_Kovalchuk_NVG_86_IS.pdf. (дата звернення: 11.06.2022).
4. Лаппо В.В. Філософська інтерпретація «життів» святих як аксіологічної парадигми становлення особистості. Історія релігій в Україні: науковий щорічник / упоряд. О. Киричук, М.Омельчук, І.Орлевич. Львів: Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії, вид-во "Логос", 2011. Книга II. С. 153-161.
5. Патерик Печерский, или Отченик. К.: Киево-Печерская лавра, 1998. 344 с.
6. Предко О. І. Релігійний досвід: особистісний вимір / О. І. Предко // Софія. 2014. С. 21-25 URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/sophia_2014_1_8 (дата звернення: 05.06.2022).
7. Предко О. І. Психологія релігії: нав. посіб. К.: ВПЦ "Київський університет", 2014. С. 122-133.
8. Zoja Kuca, Phenomenon of Sanctity in the System of Religious and Philosophical Views, 2014. P. 61-73.

А. О. Черненко, асп.
НАН України, Київ, Україна

КРИТИКА ІДЕЙ "НОВОГО АТЕЇЗМУ" В СЕРЕДОВИЩІ АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКИХ ТЕОЛОГІВ

"Новий атеїзм" став важливою складовою соціально-релігійної картини сучасності. Цей феномен виник в англо-американському середовищі, де активна присутність християнства (перш за все – протестантизму) в суспільному житті нерідко призводить до суспільної напруги і конфліктів [1, с. 27]. Абсолютно нове звучання релігійна тематика набула після терористичних актів 11 вересня 2001 року в Нью-Йорку, коли радикальний ісламський фундаменталізм спонукав західний світ знову задатися питанням про роль віри в секулярному суспільстві. Саме в цьому контексті "нові атеїсти" (нерідко називають себе "brights", тобто "яскраві", "розумні") почали масовану атаку на удавану ними (ісламістами) надмірну роль релігії в сучасному житті.

У центрі дискусій найчастіше знаходяться питання взаємовідношення природних наук і релігії, яка зазвичай представляється її противниками ірраціональною, нетолерантною; такою, що заохочує насильство і тому небезпечною для мирного існування плюралістичного суспільства. При цьому мова йде не тільки про релігійних екстремістів, але про всіх віруючих взагалі, від "ілюзорних" уявлень яких нібито необхідно захищати соціум, і, перш за все, дітей.

У зв'язку з цим в англо-американському дискурсі висувається програма суттєвої мінімізації ролі релігії в суспільно-політичному житті, в тому числі в рамках дискусій з найважливіших етичних питань. Критика зазвичай будується на підставі сучасних наукових даних, однак змістовно "новим" цей атеїзм назвати навряд чи можливо, оскільки всі його аргументи є повторенням давно відомих нападків на релігію (в першу чергу – на християнство); "новизна" ж полягає, перш за все, в доступній науково-популярній формі подачі матеріалу, а також в агресивній тональності в медійному просторі.

Протягом останніх двадцяти років поширення нового атеїзму в США йде практично паралельно з ростом релігійного екстремізму в світі. Нові атеїсти створюють організації та проводять систематичні кампанії з метою зниження впливу релігійного фундаменталізму на всі аспекти суспільного життя (це протистояння стосується як антидарвіністських шкільних програм, так і заходів проти абортів і зовнішньополітичних дій уряду США).

Важливою частиною діяльності нових атеїстів є видання популярної літератури про релігію, її походження і її жахи. Пітер Берковіч повідомляє в The Wall Street Journal про вражаючі результати продажів книг, напи-

© Черненко А. О., 2022

саних авторами з числа нових атеїстів. Менш ніж за 12 місяців було продано більше мільйона примірників. До 2007 року було видано в твердій палітурці 500 000 примірників книги "Бог як ілюзія" Річарда Докінза, 296 000 примірників книги "Бог не великий" Крістофера Хітченса, 185 000 примірників книги Сема Харріса "Послання до християнської нації", 64 100 примірників книги Деніела Ден-нету "Руйнуючи чари", 60 00 примірників книги Віктора Дж. Стенджер "Бог: помилкова гіпотеза". Це твори основних представників нового атеїзму, але є й інші недавні публікації, які написані в подібному розрізі.

Разом з тим в трактуваннях англо-американських теологів сучасний рух вільнодумних в США, як показує їх теоретична, видавнича та організаційна діяльність, нині займає помітне місце в духовному житті США. Соціально-політична і світоглядна орієнтація цієї течії дає підстави розглядати її як одну з можливих форм переходу демократично налаштованих верств буржуазної інтелігенції на шлях критичного осмислення панівної релігійної ідеології і пов'язаних з нею соціальних порядків, шлях усвідомлення зв'язку існуючих суспільних відносин з історично віджилим світоглядом. Передові представники руху вільнодумних активно протиставляють свої гуманістичні установки, раціоналістичні погляди, які суперечать теологічній пропаганді релігійного тлумачення гуманізму; наполегливо імплементують принципи протидії релігійної ідеології, дегуманізуючі фактори релігійності і визнають той факт, що оптимістична філософія людини можлива лише на базі заперечення релігії.

Місце і роль американського вільнодумства серед інших соціальних рухів, його антиклерикальна спрямованість дозволяють охарактеризувати його як специфічну течію в ідейному житті США, що має певні соціально-класові позиції та принципи організації. Сучасне американське вільнодумство нині – поширене явище.

Аналіз програм, установок, теоретичної і практичної діяльності груп і союзів, що входять до складу руху вільнодумних, показує, що він реально сприяє посиленню позицій матеріалізму і атеїзму в сучасній боротьбі ідей, в ідеологічному протиборстві між соціалізмом і капіталізмом. Пропагандистська діяльність його найбільш прогресивних представників допомагає викривати спекулятивні погляди релігійної проблематики.

Англо-американські теологи, критикуючи ідеї "нового атеїзму" відзначають, що діяльність американських вільнодумних відбувається в умовах кризи релігії, характерної для духовного життя США. Поряд з падінням престижу традиційних релігій і церков в Америці має місце:

- бурхливий ріст колосальної кількості релігійно-містичних організацій;
- засилля всіляких християнських фундаменталістських та екстремістських груп;

- поряд з розвитком науки, має місце повернення до креаціоністських доктрин, адже відбувається боротьба за впровадження релігійного курсу в коледжі, школи і університети США тощо. Відзначимо, що аналіз наукової літератури та критики англо-американських теологів засвідчує, що підтримка пануючими імперіалістичними колами релігії, зростання клерикалізму створює дуже складні умови для розвитку руху вільнодумних, викликає розбрат серед його представників, є найбільш загальною причиною нечіткості організаційних принципів самого руху, ідейного плюралізму, послаблює вплив руху в цілому. Незважаючи на несприятливі соціальні умови, рух вільнодумних справляє позитивний вплив на формування у людей раціоналістичних поглядів, відкриває можливість для певного кола людей відійти від релігії, зрозуміти неспроможність релігійної моралі і, головне, знайти обґрунтовані аргументи такого відходу, усвідомити той факт, що релігія не сприяє, а перешкоджає вирішенню нагальних соціальних проблем сучасності.

Позитивним моментом сучасного вільнодумства є наявність в ньому "атеїстичного ядра", тобто тих представників груп і союзів, які основне завдання вбачають у роз'ясненні позитивного характеру атеїзму в житті суспільства, прагнуть до аналізу соціальної природи атеїзму. Подібна позиція прогресивних представників сучасного руху вільнодумних в США дозволяє говорити про те, що ця течія, певною мірою, відображає реальні інтереси людей, відстоює атеїстичні цінності, які все більш міцно займають місце в духовному житті сучасної людини та її практичній діяльності.

Теоретики сучасного вільнодумства спираються в своїй діяльності на раціоналістичні і атеїстичні ідеї філософів-матеріалістів епохи Просвітництва. Класична спадщина французьких матеріалістів, принципи секуляризації, висунуті американськими просвітителями, їх трактування проблем релігії з матеріалістичних позицій є тією ідейною основою, на якій розвивається сучасне американське вільнодумство [2, с. 196].

Звернення до прогресивної ідейної спадщини своїх попередників, висока оцінка сучасними вільнодумцями цієї спадщини дозволяє зробити висновок про те, що представники цієї течії прагнуть збагатити досягнення атеїстичної думки минулого новим ідейним змістом відповідно до сучасних умов.

Список використаних джерел

1. Berkman M., Plutzer E. Evolution, Creationism, and the Battle to Control America's Classrooms. NY: Cambridge University Press, 2010. 304 p.
2. Cragun R. T. Who Are the "New Atheists"? Atheist Identities – Spaces and Social Contexts. Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies. 2015. No4. P. 195-211.

НАШІ АВТОРИ

Абу Алруб Емад – докторант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Вергелес Костянтин Миколайович – доктор філософських наук, професор, Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова (м. Вінниця, Україна)

Віштяк Інна Вікторівна – кандидат технічних наук, доцент, Вінницький національний технічний університет (м. Вінниця, Україна)

Засць Дмитрій Валерійович – магістр релігієзнавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Карацюба Олександра Ігорівна – магістр релігієзнавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

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

Конотоп Людмила Григорівна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університету імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Майданевич Леонід Олександрович – кандидат філософських наук, адвокат, Рада адвокатів Вінницької області (м. Вінниця, Україна)

Максименко Ігор Геннадійович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

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

Мельниченко Анна Олегівна – аспірантка, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова (м. Київ, Україна)

Примак Ольга Володимирівна – магістр релігієзнавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Туренко Віталій Едуардович – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2 (20)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 7,8. Наклад 300. Зам. № 222-10420.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Флб.
Підписано до друку 01.08.22

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