

ISSN 2521-6570

DOI:10.17721/sophia.2023.21

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
27.03.23 (протокол №9)

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 02.07.2020 № 886)

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
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

| | |
|---|----|
| Борейко Ю. Г., Кулакевич М. А. Репрезентація церковнослов'янських у повсякденній мові віруючих українського православ'я | 4 |
| Вергелес К. М. Православ'я в умовах україно-російської війни в контексті Української капеланської служби | 8 |
| Гольд О. Ф. Потенціал формування і розвитку поліконфесійності в умовах глобалізації та секуляризації | 13 |
| Гоцька Є. М. Основні напрями діяльності мусульманських організацій України у 2022 році | 16 |
| Добровольська К. В. Аналіз розвитку феміністичної теології в християнстві | 20 |
| Збанко О. В. Питання надання автокефалії як виклик єдності православ'я | 22 |
| Костюк О. В. Політичний символізм "білого" хреста Збройних сил України в контексті українського осіннього контрнаступу 2022 року | 25 |
| Лавинюкова А.-В. Р. Релігійний досвід: сутність та епістемологічні можливості | 30 |
| Лушаков М. В. Еволюція зображень і символізму хреста в християнстві | 34 |
| Лутц Д. Католицька традиція справедливої війни і війна Росії проти України | 39 |
| Максименко І. Г. Смислові контексти релігійної віри у філософії Христоса Яннараса | 42 |
| Мельниченко А. О. Міфологізація пам'яті: чи мають права померлі? Релігієзнавчий нарис | 46 |
| Нестерова М. І. Особливості реалізації свободи релігії в умовах сучасних викликів | 51 |
| Рома А. І. Sacra privata: ключові аспекти приватного релігійного життя давніх римлян | 55 |
| Сарапін О. В. Порівняння ставлення до війни Української православної церкви та Православної церкви України | 59 |
| Слюсар В. М., Предко О. І., Слюсар М. В. PR-діяльність мусульманських організацій України (2010–2023 рр.) | 62 |
| Фесенко А. М. Діяльність радянських органів антирелігійної пропаганди на Донеччині в другій половині 1920-х років: на прикладі Спілки воєвничих безвірників | 68 |
| Харьковщенко Є.А., Емад Абу Алруб Злагода та релігійна терпимість між арабською та українською спільнотами | 72 |
| Шиманович А. О. Неотомізм після II Ватиканського собору | 77 |
| Яроцький П. Л. Трансформація релігійності населення постсоціалістичних країн Східної і Центральної Європи, зокрема України, у форматі релігійної, змішаної, атеїстичної культури | 82 |

ФІЛОСОФІЯ

| | |
|---|-----|
| Пучкова Д. Д. Радикальний конструктивізм як новий виток розвитку еволюційної епістемології | 89 |
| Руденко С. В., Туренко В. Е. Концепт "лінія мас" у китаєзованому марксизмі: трансформація розуміння | 93 |
| Наукові повідомлення | 97 |
| Наші автори | 127 |

RELIGIOUS STUDIES

Boreiko Yuri, Kulakevych Mykhailo
Church slavonicism representation in the Ukrainian Orthodox believers everyday language..... 4

Vergeles Kostiantyn
Orthodox in the conditions of the Ukrainian-Russian war in the context of the Ukrainian chaplain service 8

Gold Olga
The potential for the formation and development of polyconfessionality
in the conditions of globalization and secularization 13

Gotska Ievgeniia
Main activity of Muslim organizations of Ukraine in 2022 16

Dobrovol'ska Kateryna
Analysis of the development of feminist theology in Christianity 20

Zbanko Oleksandr
The issue of granting autocephaly as a challenge to Orthodoxy's unity 22

Kostiuk Oleksander
Political symbolism of the "white" cross insignia of Ukrainian Armed Forces in the context
of the autumn counteroffensive of 2022 25

Lavyniukova Anna-Valeriia
Religious experience: essence and epistemological issues 30

Lushakov Mykola
The evolution of images and symbolism of the cross in the Christianity 34

Lutz David
The Catholic just war tradition and Russia's war against Ukraine 39

Maksymenko Ihor
Semantic contexts of religious faith in the philosophy of Christos Yannaras 42

Melnichenko Anna
Mythologization of memory: do the dead have rights? Religious scholar view 46

Nesterova Maria
Peculiarities of the implementation of freedom of religion in the conditions of modern challenges 51

Roma Andrianna
Sacra Privata: key aspects of private religious life of ancient Rome 55

Sarapin Alexander
Comparison of the attitude towards the war of Ukrainian Orthodox Church
and the Orthodox Church of Ukraine 59

Slyusar Vadym, Predko Olena, Slyusar Mykola
PR activities of Muslim organizations in Ukraine (2010–2023) 62

Fesenko Andrii
The activities of the Soviet entities of anti-religious propaganda in the Donetsk region
in the second half of the 1920s: the case of the union of militant unbelievers 68

Kharkovshchenko Yevhen, Emad Abu Alrub
Harmony and religious tolerance between the arabic and ukrainian communities 72

Shymanovych Andrii
Neo-thomism after Vatican II 77

Yarotskyi Petro
Transformation of the religiosity of the population of post-socialist Eastern and Central European countries
in the format of religious, mixed, atheistic culture 82

PHILOSOPHY

Puchkova Daria
Ridical constructivism as a new course of the development of evolutionary epistemology 89

Rudenko Sergii, Turenko Vitalii
The concept of the "mass line " in chinese marxism: from mao ze-dong to the present..... 93

Scientific reports 97

Our authors 127

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2:811.163.1(477)
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.1

Ю. Г. Борецько, д-р. філос. наук, проф.
ORCID: 0000-0002-0786-8764
e-mail: Boreyko.Yuriy@vnu.edu.ua
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна

М. А. Кулакевич, асп.
e-mail: 380967484229@ukr.net
Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЦЕРКОВНОСЛОВ'ЯНИЗМІВ У ПОВСЯКДЕННІЙ МОВІ ВІРУЮЧИХ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

На основі з'ясування суспільно-історичних особливостей розвитку церковнослов'янської мови в Україні розкрито смисловий потенціал церковнослов'янської лексики в повсякденній мові віруючих українського православ'я на прикладі семантичного аналізу окремих лексичних одиниць. Вказано на вагомий значення церковнослов'янської мови як підґрунтя православної традиції. Встановлено, що повсякденна мова віруючих у формі православного соціолекту постає мовною мікросистемою, що характеризується певними параметрами і можливостями функціонування. На повсякденному рівні комунікації віруючих українського православ'я відбувається актуалізація архаїчної лексики, з'являються нові конотації, триває деатеїзація певної групи слів. Обґрунтовано твердження, що до початку 90-х рр. XX ст. розвиток української літературної мови і реабілітація церковнослов'янської богослужбової мови не були пріоритетними напрямками державної політики. Церковнослов'янська мова, зважаючи на конфесійний характер, була відірваною від живого використання в різних сферах суспільного життя, зазнавала численних змін, кодифікації та нормування. Це призвело до витіснення з ужитку традиційної української версії церковнослов'янської мови, що відобразилося на її використанні в церковній сфері. Вплив української живої мовної традиції виявився у відтворенні церковнослов'янської мови в конфесійному середовищі. Русифікації православної церкви в XIX ст. була протиставлена усна богослужбова традиція, що давала змогу священникам і дяконам інтерпретувати церковнослов'янські українською мовою під час церковних служб. На відміну від народного і книжного варіантів української мови, церковнослов'янська мова ніколи не вживалася у живому спілкуванні. Вона використовувалася під час читання молитов чи проведення богослужінь, а на державному рівні – як літературна мова в дипломатичному та юридичному листуванні. Винятком є запозичення окремих лексем та синтаксичних конструкцій, що використовуються у сучасній українській мові зі стилістичною метою.

Ключові слова: повсякденна мова, віруючий, українське православ'я, церковнослов'янські, лексика, семантика, релігійна сфера.

Постановка проблеми. Актуальність дослідження повсякденної мови віруючих обумовлена поліконфесійним характером українського суспільства, де релігійний дискурс постає різновидом соціокультурної взаємодії. Як вербалізована форма соціальної діяльності релігійний дискурс є предметно-знаковим носієм мовленнєвої діяльності у церковно-релігійній сфері. Відповідно православний дискурс постає формою комунікативно-когнітивної діяльності, що спрямована на формування, трансляцію і модифікацію православного догматичного мислення, сакрального світовідчуття та містичного досвіду і виражається за допомогою певних мовних та мовленнєвих засобів.

Належність віруючих до православних юрисдикцій, що функціонують в Україні – Православної церкви України (ПЦУ) або Української православної церкви Московського патріархату (УПЦ МП), зумовлює визначення власної ідентифікаційної моделі, одним з основних показників якої є використання мови у церковно-релігійній сфері. Натомість у повсякденному житті українські православні віруючі використовують пласт мови, який можна охарактеризувати як соціальний діалект (соціолект). Як різновид національної мови православний соціолект пов'язаний з нею лексикою, граматиною та фонетикою, містить сукупність одиниць мови, що виражають релігійні смисли і потребують детального наукового дослідження

Аналіз досліджень і публікацій. Вагомим методологічним значення мають висновки вчених, що досліджують особливості комунікації в контексті повсякденних взаємодій у межах філософії мови, соціології, ре-

лігієзнавства, мовознавства. Науковці виокремлюють мову сутності релігії (мову релігії) як репрезентанта смислу буття релігії і мову виявів релігії – релігійну мову (мову релігійної культури) [8, с. 67]. Дослідники з'ясовують особливості повсякденної комунікації віруючих у межах релігійної поведінки у зв'язку з ситуаційним контекстом [2]. Вчені характеризують риси комунікації українських православних віруючих у контексті релігійної повсякденності [4]. Для вивчення особливостей функціонування церковнослов'янських у релігійній сфері, зокрема у повсякденній мові православних віруючих, важливими є праці Д. Степовика, який дослідив роль церкви в українському суспільстві XIX ст. [13], та В. Шевченка, який проаналізував історію мови у взаємозв'язку з розвитком церкви в Україні [14].

Особливим евристичним потенціалом характеризуються здобутки в галузі лінгвістики, звернення до яких забезпечує досягнення мети дослідження. Вчені розглядають мовне питання у процесі розвитку української літератури, акцентуючи увагу на історії розвитку церковнослов'янської мови в Україні [10], досліджують теорію мовних жанрів та мовноповедінкові тактики повсякденної комунікації [6], аналізують мовні явища у православному середовищі [5].

Незважаючи на вагомий напрацювання вчених у галузі релігієзнавства, лінгвістики, соціології, які стосуються проблем релігійної комунікації, на вивченні повсякденної мови віруючих, зокрема у конфесійному вимірі, науковці зосереджують недостатню увагу. *Мета статті* полягає в розкритті лексико-семантичного потенціалу

елементів церковнослов'янської лексики у повсякденній мові віруючих українського православ'я.

Виклад основного матеріалу. Після проголошення Україною незалежності перед багатьма віруючими православних юрисдикцій постало питання про необхідність використання національної мови в богослужінні та проповіді [3]. Причому варіанти вирішення проблеми набули яскраво вираженого політичного забарвлення. Згода чи заперечення використання української мови у церковно-релігійній сфері сприймається в суспільстві як маркер лояльності віруючих православних юрисдикцій до держави та показником їхньої національної самосвідомості. Створення ПЦУ забезпечило домінування в середовищі цієї юрисдикції української мови, що набула статусу мови церковної сфери. У структурі ПЦУ триває процес редагування богослужбових текстів, усунення упущень та помилок попередніх перекладів Біблії, Символу віри, реформ Євхаристійного канону тощо. У сучасних перекладах здійснюється спроба вдосконалення, модернізації церковнослов'янських текстів та створення чинів українською мовою.

У світській сфері українського суспільства взаємодіють українська і російська мови, у релігійному житті функціонує церковнослов'янська мова. Прикметно, що рідна мова спілкування православних віруючих України – українська або російська визначає ставлення до використання церковнослов'янської мови в церковно-релігійній сфері. Між тим за основними віросповідними позиціями та певними соціальними параметрами православні віруючі України мають виражені однотипні риси. Зокрема, до послідовників ПЦУ і УПЦ МП належать віруючі, у середовищі яких спостерігається тенденція до обрядовіства – переваги культурно-ритуальної складової над світоглядною. Для віруючих обох юрисдикцій характерна наявність значної кількості осіб, які рідко відвідують храми та несистематично здійснюють інші релігійні практики [1]. Характерно, що "культурні" православні віруючі, самоідентифікація яких ґрунтується на традиції без дотримання будь-яких вимог та приписів, зараховують себе до складу однієї чи іншої юрисдикції.

Церковнослов'янська мова є сакральною мовою віруючих православної конфесії, що не відповідає професійній теології, проте де-факто проголошується і приймається. Вживання церковнослов'янської мови створює для віруючих особливий реєстр – контекст спілкування, що відповідає певним комунікативним ситуаціям, наприклад, під час молитви, навчання тощо, у якій використовується соціолект. А отже, церковнослов'янська мова для віруючих, поряд із специфічним одягом, кольорами та запахами у храмі, постає реєстром режиму релігійної комунікації [16, с. 1–14]. Проте дослідження періоду функціонування церковнослов'янської мови, який передував синодальним реформам, свідчать, що вона була основою творів киево-руської, а потім – української книжної традиції упродовж X–XVIII ст. Причому церковнослов'янська мова мала виразні ознаки української (київської) мови, що пізніше збагатилася словами з єврейської, грецької, латинської, польської, російської мов. Як своєрідний суржик книжна мова цього часу не була виключно українським явищем, оскільки притаманна іншим слов'янським (сербській, польській, чеській) і неслов'янським мовам. Ще на початку XIX ст. вважалося, що церковно(старо)слов'янська мова є літературною мовою всіх слов'янських народів, а народні мови є її наріччям. На відміну від розмовних мов слов'ян, церковнослов'янська мова, сприймалася як значно вища за значенням і статусом, що зумовлю-

вало її ревне збереження та використання православною церквою [10, с. 6–7].

Варто зауважити, що використання церковнослов'янської мови в українських землях і в різних частинах Московської держави мало суттєві відмінності, зумовлені культурними, зокрема мовними процесами. Українські і московські книжники по-різному сприймали лінгвістичні процеси зародження національних літературних мов, що зумовлювало принципові розбіжності в розумінні, формуванні та втіленні мовної політики. Протягом XIII–XVIII ст. церковнослов'янська мова перебувала під впливом здебільшого південно-західних та західних мовних традицій, а центрами книжництва були міста Київ, Львів, Острог, Вільно та інші. Із середини XVIII ст. відбулося переміщення культурних та освітніх центрів на схід, тому церковнослов'янська мова почала зазнавати східного впливу [9, с. 11].

Над староукраїнською (руською) літературною мовою нависла загроза, коли Петро I у 1720 р. схвалив указ Синоду про необхідність книгодрукування в Києві та Чернігові мовою, яка нічим не відрізняється від московської; Синодальні укази (вересень 1721 р., січень і грудень 1727 р., березень 1728 р.) обмежували діяльність друкарні Києво-Печерської лаври. Церковна література, що переважала в той час, видавалася тепер церковнослов'янською мовою, проте використовувалася як знаряддя розвитку російської культури, впливаючи на створення українсько-російської мовної спільноти [11, с. 122]. В українському мовознавстві зазначені укази традиційно розглядаються такими, що загальмували розвиток української літературної мови.

Протягом короткого періоду після петровських реформ у Російській імперії відбувалися процеси секуляризації церковнослов'янської мови, коли вона усувалася з церковного вжитку. Натомість використання цієї мови поширювалося на ділову, юридичну та медичну літературу, твори епістолярного жанру, пародійні тексти [15, с. 32]. Проте остаточна кодифікація знову обмежила використання церковнослов'янської мови богослужбовою сферою, призвівши до появи "синодальної церковнослов'янської мови", що мала штучний закритий та незмінний характер. Церковнослов'янська мова ніколи не вживалася у живому спілкуванні, а використовувалася лише під час читання молитов чи проведення богослужінь, а на державному рівні – як літературна мова в дипломатичному та юридичному листуванні.

Як бачимо, з XVIII ст. розпочався період співіснування в українських землях синодального ізводу церковнослов'янської мови, що використовувалася в богослужінні і народній українській мові, яка поступово набувала національного характеру. Відтоді імперська великодержавна політика розглядала церковнослов'янську мову як засіб мовної уніфікації у світському і релігійному житті. З'ясування особливостей взаємодії світської і богослужбової мов внаслідок перебування українських земель у складі інших держав, які проводили переважно несприятливу щодо українців мовну політику, не є предметом дослідження. Зазначимо лише, що впродовж кількох століть, до кінця радянської доби розвиток як української літературної, так і реабілітація церковнослов'янської богослужбової мов не були пріоритетним напрямом державної політики.

Прикметно, що жива розмовна мова українців набула характеристик літературної мови, коли церковнослов'янська мова перетворилася на закрити строго кодифіковану систему та практично перестала розвиватися. На противагу русифікації церкви в XIX ст. склалася

своєрідна усна традиція богослужінь, у якій інтерпретація церковнослов'янських українською мовою здійснювалася священниками і дияконами під час церковних служб [13, с. 36]. Без сумніву, ця практика значною мірою вплинула на формування православного соціолекту як повсякденної мови віруючих.

У середовищі православних віруючих України останнім часом функціонує ідея некоректного розуміння церковнослов'янської мови як мертвої чи мови формальної ідентичності. Незважаючи на мовні колізії в українському православ'ї, церковнослов'янська мова розглядається як жива мова літургії православної спільноти, індивідуальної конфесійної практики. За допомогою цієї мови, яка досі розвивається і вдосконалюється, передаються глибокі почуття, а її елементи використовуються у спілкуванні. Це свідчить про хибність твердження про незмінний характер мови Кирила і Мефодія та протиставлення положенню про церковнослов'янську мову як священну мову живої церкви – реальної спільноти, яка завдяки цьому розвивається, зазнаючи постійних змін [7, с. 344]. "Київський ізвод церковнослов'янської мови, на переконання прихильників цієї точки зору, виник завдог до появи Московської держави й увібрав автентичні риси давньоукраїнської вимови, наголоси, словосполучення. Отримання Томосу про автокефалію ПЦУ в 2019 р. сприяло зміні ставлення православної спільноти до церковнослов'янської мови та її взаємодії з українською мовою у церковному вжитку.

Слід зауважити, що окремі релігійні терміни через різні лексичні процеси протягом кількох століть втратили первісне значення. Зокрема, дискусійний характер має конотативний компонент змістової структури, що передбачає семантичні нашарування, почуття, уявлення про знак, властивості та якості об'єктів, які позначає певна лексема. Так, у релігійному контексті слово "прелесть" має значення "духовна омана", хоча у православному віровченні – це духовна хвороба, що виявляється у тонкій формі лестощів собі, мрійливості, самообманом, гординею, уявленнях про свою гідність і досконалість [12, с. 34-35]. Сучасне значення цього слова має кілька варіантів – омана, спокуса; принада; краса, розкіш, фізична врода. Отже, у різних контекстах, комунікативних ситуаціях, дискурсах лексична одиниця з релігійним значенням може набувати нової конотації або іншої оцінки.

Зауважимо, що у вживанні антонімів спостерігається розбіжність християнських і світських опозицій. Наприклад, у церковному і світському слововжитку функціонує протиставлення "погорда – смирення", проте істотну відмінність має оцінка цих слів. Сучасна людина сприймає слово "погорда" як самоповагу, почуття власної гідності, тоді як "смирення" – готовність підкорятися чужій волі. Натомість з християнської точки зору світська погорда означає гріховний стан і, навпаки, смиренність виступає чесною, до якої має прагнути кожна людина.

У межах релігійної лексики можна спостерігати звуження значення слів, що належать до релігійної сфери. Наприклад, слово "служити", що в літературній мові означає виконувати обов'язки, у другій половині ХХ ст. було замінено на слово "працювати", а слово "служба" асоціювалося з армією та військовою службою. У церковному середовищі слово "служити" вживається лише в одному значенні – здійснювати богослужіння. Процес розширення значення слова і розвиток полісемії відбувається не лише в мові спільноти віруючих, а й під впливом релігії у загальнонавчальній мові. Слово "душа" у релігійному середовищі означає нематеріальну основу людини, що становить суть її життя. У світській сфері

це слово стало загальнонавчальним терміном, що означає сукупність рис та якостей особи (добра душа), суть чогось (душа товариства), заглибину в нижній передній частині ший (застебнутися під саму душу), людину при визначенні кількості (десять душ).

У православному середовищі вживаються пароніми, наприклад, "умалити" (зменшити) – "умилити" (жаліти), "уранити" (встати вранці) – "ураняти" (вдарити), "предстояти" (головувати) – представити (віддати). Динамічний процес семантичної трансформації релігійної лексики ілюструється словом "паломник". Якщо до ХІХ ст. ця лексема вживалася в значення людини, яка подорожує до святих місць або їх відвідала, то нині у світській сфері слово "паломник" часто вживається в значенні "турист" [5, с. 71]. Мова сучасних православних віруючих характеризується вживанням неологізмів – "запоститися", "післяхрестильний", "святоруський", "духопідйомний" тощо, які з'явилися в ХХ ст.

Деатеїзація як складова семантичних процесів в українській мові ілюструється, наприклад, словами "піп", "монах". Якщо в радянську добу вони мали глузульну конотацію, то на сучасному етапі постають стилістично нейтральними словами, позначаючи належність особи до церковної структури. Слова "церковник", "милостиня", "подаєння", "каяття" тощо також мали негативне змістове забарвлення, проте звільнилися від ідеологічних нашарувань. Прикметно, що віруючі ніколи не надавали зазначеним словам негативної конотації. Щодо новітніх словників, то конфесійна лексика, яку вони тлумачать, позбавлена негативної оцінки деяких церковно-релігійних номінацій. Зокрема, слово "блаженний" позбавлене значення "дурнуватий", "дивакуватий", що є синонімами слова "юродивий".

Як частина християнської картини світу ономастика, розрізняючись графічно й фонетично в різних мовах, викликає тотожні асоціації та почуття у православних віруючих, незалежно від країни проживання та рідної мови. Зокрема, топонім "Єгипет", окрім позначення країни, нашаровується особистими асоціаціями та конотаціями. Водночас Києво-Печерська лавра однаково сприймається й оцінюється православними віруючими незалежно від ментальності та країни проживання.

Висновки. У релігійному дискурсі знання конструюються на основі догм та містичного досвіду авторитетних осіб, тому цей вид дискурсу характеризує специфіка змісту, вираження, функціонування мовних елементів. Релігійний дискурс є одиницею усного або письмового продукту мовлення, що передбачає нерозривний зв'язок із ситуацією і контекстом. Статус сакральної мови православних слов'янства та вагомій позиції церковнослов'янської мови в середовищі українських віруючих зумовлені створенням на основі цієї мови значного корпусу богослужбової літератури, що має багатовіковий авторитет. Церковнослов'янська мова пов'язана з конструюванням мови релігії, що лежить в основі церковної традиції, а також із формуванням релігійної мови, тобто повсякденної мови віруючих.

Релігійна мова православних віруючих ґрунтується, з одного боку, на свідченні про віру в Бога, з іншого, містить богословські терміни, церковнослов'янськими, міфологеми тощо, сукупність яких становить православний соціолект. Зміни в українському суспільстві наприкінці ХХ ст. призвели до певної трансформації лексики та семантики релігійних термінів.

Список використаних джерел

1. Бореико Ю. Буттєві виміри повсякденного життя українського православного вірянину : дис. ... д-ра філос. наук. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди, 2017. 478 с.
2. Бореико Ю. Г. Мова релігії як вияв повсякденної комунікації віруючих. Екзистенційні та комунікативні питання управління : мати Міжнар. наук.-теорет. конф., 23–25 січня 2014 р. Суми : Сумський державний університет, 2014. Ч. 1. С. 95–99.
3. Бореико Ю. Повсякденність українського православного вірянину : монографія. Луцьк : Вежа-Друк, 2016. 380 с.
4. Бореико Ю. Г. Релігійна повсякденність як сфера комунікації оцерковлених віруючих українського православ'я // Наук. записки Нац. ун-ту "Острозька академія". Серія "Історичне релігієзнавство", 2014. Вип. 9. С. 33–43.
5. Бугаєва И. Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития : дисс. ... д-ра филол. наук, Москва : Гос. ин-т рус. яз., 2010. 454 с.
6. Вежбицкая А. Речевые жанры (в свете теории элементарных смысловых единиц). Антология речевых жанров: повседневная коммуникация. Москва : Лабиринт, 2007. С. 68–80.
7. Десницкий А. С. Писание – Предание – современность. Киев : Центр православной книги, 2007. 416 с.
8. Ереско М. Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онто-семантического анализа). Тюмень : изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2007. 436 с.
9. Мельник Я. Г., Лазарович О. М. Церковнослов'янська мова. Івано-Франківськ : Видавець Третяк І. Я., 2012. 252 с.
10. Полек В. Т. Історія української літератури Х–XVIII століть. Київ : Вища шк., 1994. 144 с.
11. Русанівський В. М. Історія української літературної мови. Київ : АриЕк, 2001. 392 с.
12. Смирнова М. Проповідь у релігійному православному дискурсі ХХ століття: лінгвопрагматичний аспект : дис. ... канд. філол. наук. Маріуполь : Маріуполь. держ. ун-т, 2016. 271 с.
13. Степовик Д. В. Церква і українське суспільство у ХІХ столітті. Боротьба українських християн за свою самобутність у ХІХ ст. Київ : Дніпро, 2016. 136 с.
14. Шевченко В. В. Україна духовна: постаті, події, явища. Київ : від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України ; Київ. духовна академія, 2008. 572 с.
15. Шимко О. В. Вплив церковнослов'янської мови української редакції на московську книжно-писемну традицію // Мовознавство, 2007. № 2. С. 26–36.
16. Holt R. Socio-Linguistic Approach to Religious Language // Australian J. of Theology, 2006. № 6. P. 1–14.

References

1. Boreiko Yu. Buttievi vymiry povsiakdennoho zhyttia ukrainского pravoslavnoho virianyina. Dys. d. filos. nauk. Kyiv: Instytut filosofii imeni H. S. Skovorody, 2017. 478 s.
2. Boreiko Yu. H. Mova religii yak vyiv povsiakdennoi komunikatsii viruiuchykh. Ekzystentsiini ta komunikatyvni pytannia upravlinnia. Mater. Mizhnar. nauk.-teoret. konf., 23–25 sichnia 2014 r. Sumy: Sumskiy derzhavnyi universytet, 2014. Ch. 1. S. 95–99.
3. Boreiko Yu. Povsiakdennist ukrainского pravoslavnoho virianyina: Monohrafiia. Lutsk: Vezha-Druk, 2016. 380 s.
4. Boreiko Yu. H. Relihiina povsiakdennist yak sfera komunikatsii otserkovlennykh viruiuchykh ukrainского pravoslav'ia. Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu "Ostrozka akademiia". Serii "Istorychne relihiieznavstvo". 2014. Vyp. 9. S. 33–43.
5. Bugaeva I. Yazyik pravoslavnoy sferyi: sovremennoe sostoyanie, tendentsii razvitiya. Diss. d. filol. nauk, Moskva: Gosudarstvenniy institut russkogo yazyika, 2010. 454 s.
6. Vezhbickaya A. Rechevye zhanry (v svete teorii elementarnykh smyslovykh edinic). Antologiya rechevykh zhanrov: povsednevnyaya kommunikaciya. Moskva: Labirint, 2007. S. 68–80.
7. Desnitskiy A. S. Pisanie – Predanie – sovremennost. Kiev: Tsentr pravoslavnoy knigi, 2007. 416 s.
8. Eresko M. N. Yazyik religii: smysl i simvol (opyt ontosemanticheskogo analiza). Tyumen: Izdatelstvo Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta, 2007. 436 s.
9. Melnyk Ya. H., Lazarovych O. M. Tserkovnoslovianska mova. Ivano-Frankivsk. Vydavets Tretiak I. Ya., 2012. 252 s.
10. Poliek V. T. Istoriiia ukrainской literatury Kh – KhVIII stolit. Kyiv: Vyscha shkola, 1994. 144 s.
11. Rusanivskiy V. M. Istoriiia ukrainской literaturnoi movy. Kyiv: AryEK, 2001. 392 s.
12. Smyrnova M. Propovid u relihiinomu pravoslavnomu dyskursi XX stolittia: lnhvoprahamatychnyi aspekt. Dys. k. filol. nauk. Mariupol, Mariuprskiy derzhavnyi universytet, 2016. 271 s.
13. Stepovyk D. V. Tserkva i ukrainske suspilstvo u XIX stolitti. Borotba ukrainskykh khristyian za svoiu samobutnist u XIX st. Kyiv: Dnipro, 2016. 136 s.
14. Shevchenko V. V. Ukraina dukhovna: postati, podii, yavyschcha. Kyiv: Viddilennia relihiieznavstva In-tu filosofii im. H. S. Skovorody NAN Ukrainy; Kyivska dukhovna akademiia, 2008. 572 s.
15. Shymko O. V. Vplyv tserkovnoslov'ianskoi movy ukrainskoi redaktsii na moskovsku knyzhno-pysemnu tradytsiiu. Movoznavstvo. 2007. № 2. S. 26–36.
16. Holt R. Socio-Linguistic Approach to Religious Language. Australian Journal of Theology. 2006. № 6, P. 1–14.

Надійшла до редколегії 20.12.22

Yurii Boreiko, Dr. Sci. (Philos.), Prof.
Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine

Mykhailo Kulakevych, PhD Stud.
Lesya Ukrainka Volyn National University, Lutsk, Ukraine

CHURCH SLAVONICISM REPRESENTATION IN THE UKRAINIAN ORTHODOX BELIEVERS EVERYDAY LANGUAGE

Based on the socio-historical features clarification of the Church Slavonic language development in Ukraine, the article reveals the Church Slavonic lexicon semantic potential in the Ukrainian Orthodox believers' everyday language using the semantic analysis example of individual lexical units. The significant importance of the Church Slavonic language as the Orthodox tradition foundation is determined. It is established that believers' everyday language in the form of an Orthodox sociolect appears as a linguistic microsystem characterized by certain parameters and possibilities of functioning. At the Ukrainian Orthodox believers' everyday communication level, archaic vocabulary becomes actual, new connotations appear, and the deatheization of a certain word group continues. The statement that by the beginning of the 90s of the 20th century the Ukrainian literary language development and the Church Slavonic liturgical language rehabilitation were not priority areas of state policy is substantiated. Having a confessional character, the Church Slavonic language was detached from live use in various spheres of social life and underwent numerous changes, codification, and normalization. This led to the traditional Ukrainian version displacement of the Church Slavonic language from use, which was reflected in its use in the church sphere. The influence of the living Ukrainian language tradition was manifested in the reproduction of the Church Slavonic language in the confessional environment. Russification of the Orthodox Church in the 19th century was contrasted with the oral liturgical tradition, which enabled priests and deacons to interpret Church Slavonicisms in the Ukrainian language during church services. Unlike the vernacular and book versions of the Ukrainian language, the Church Slavonic language was never used in live communication. It was used during prayers or religious services, and at the state level – as a literary language in diplomatic and legal correspondence. An exception is the borrowing of individual lexemes and syntactic constructions used in the modern Ukrainian language for stylistic purposes.

Keywords: everyday language, believer, Ukrainian Orthodoxy, Church Slavonicisms, vocabulary, semantics, religious sphere.

УДК 281.9:355.01:262.145(477)
DOI:10.17721/sophia.2023.21.2

К. М. Вергелес, д-р філос. наук, проф.
ORCID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com

Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова, Вінниця, Україна

ПРАВОСЛАВ'Я В УМОВАХ УКРАЇНО-РОСІЙСЬКОЇ ВІЙНИ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КАПЕЛАНСЬКОЇ СЛУЖБИ

Розглянуто особливості функціонування православ'я в сучасному соціумі, зокрема в умовах Україно-російської війни. Акцентовано на проблемах соціокультурних змін, що відбуваються в період бойових дій, та місці і ролі православ'я у цих змінах. Проблеми, які виникли всередині сучасного соціокультурного світового середовища, і пропонувані для їх розв'язання підходи дають право стверджувати, що релігія в цілому, православ'я зокрема, може зберегти в майбутності свою функцію щодо забезпечення базових загальнолюдських моральних цінностей. Стосовно українського суспільства можна говорити про ідентичний зі світовим середовищем етико-моральний контент. Світове православ'я бере за основу загальнолюдської моралі релігійну мораль, та визначає її як систему норм та правил, яка лімітує фізичні запити людини і спрямовує її на духовні шукання. В Україні домінуючою релігією є православ'я, і нам би хотілось, щоб воно було виключно Українське, а не будь-яке інше. Сучасна українська дійсність показує всім, що православ'я як таке береже свою морально-етичну сутність як непорушну основу свого існування. Аналізуючи місце релігії в цілому, православ'я зокрема, в соціокультурних процесах сучасної України, варто зауважити, що релігія як така доволі часто використовується політичною сферою для мотивування своєї ідеологічної основи, а також для впливу на масову свідомість. Одним із важливих факторів становлення українського суспільства та православ'я є функціонування й розвиток нового-старого напрямку православного служіння – сучасного капеланства. Наведено детальний аналіз цього питання, посилаючись до історії виникнення та розвитку капеланства в Україні і світі, адже християни існували ще у війську князів Київської Русі.

Ключові слова: православ'я, соціум, людина, релігія, соціокультурні трансформації, ідеологія, капелан козак, ЗСУ.

Актуальність теми. Сьогодні православ'я як одна з найчисельніших релігій України постає одним із небагатьох чинників, який у той чи інший спосіб впливає на різноманітні процеси сучасної України. В умовах відкритої агресивної війни росії проти України багато науковців заговорили про незворотні процеси, що відбуваються в українському православ'ї, зокрема МП. Можемо стверджувати, що "братовбивча" війна росії проти України поклала початок кінця УПЦ МП. Хоча окремі думки про "вмирання" релігії з'являються ще в період Просвітництва, що було актуальним і реальним для тогочасного західноєвропейського суспільства. Сьогодні, в багатьох випадках, православ'я використовується різними соціальними групами для відвертого чи непримітного нав'язування ідей "руського міра", хоча самі вони до певного часу приховували свою "любов", а в деяких випадках і приналежність до московської церкви та до свого "господіна" псевдопатріарха Кирила. Більшість країн Сходу висловлює свою прихильність до цього світоосміслення як релігійної системи та намагається продемонструвати західноєвропейський стиль життя, підмінюючи в ньому поняття. Все це, на наш погляд, є одним з елементів, який можна пов'язати з явищем міжнародного тероризму, а останній, як відомо, досить тісно переплітається з релігійним екстремізмом. Спроби реалізації цих ідей зазвичай розігруються шляхом протиставлення "багатої півночі" та "бідного півдня". І відбувається це завдяки тим лідерам, які, підмінюючи та маніпулюючи релігійними гаслами, прагнуть нав'язати свої стандарти життя для західноєвропейського суспільства. Безумовно, це має своє підґрунтя, зокрема "хворі" амбіції, економічні та політичні інтереси тощо.

Вже стало достовірним фактом, що становлення та розвій української державності може відбутися лише через міцну армію, а міцне військо можливе завдяки морально-духовній підтримці всього народу, у тому числі й підтримки, яку надають священники, які зараховані до несення служби та виконання своїх релігійних обов'язків. Ідеться про новий феномен, що відроджується і

набуває потужної сили в українському православ'ї – військово-капеланство.

Метою статті є аналіз особливостей функціонування релігії, християнства-православ'я в сучасних умовах війни та з'ясуванні ролі капеланства у зміцненні ЗСУ та української держави.

Основні результати. Ситуація, сформована всередині соціокультурного світового середовища, дає право стверджувати, що лише релігія може зберегти в майбутності головну свою функцію відносно забезпечення не лише християнських, але й загальнолюдських базових етичних цінностей. Щодо українського суспільства, то можна стверджувати про ідентичний зі світовим середовищем етико-моральний контент. Хоча тут слід уточнити, що в Україні домінуючою релігією є православ'я, і нам би хотілось щоб воно було виключно Українське, а не будь-яке інше. Світове православ'я кладе в основу загальнолюдської моралі релігійну мораль, і визначає її як систему норм, яка лімітує фізичні запити людини та спрямовує її на духовні шукання. Сучасна українська реальність показує всім, що православ'я як таке й досі береже свою сутність як засіб пошуку непорушної основи для власного існування.

Аналізуючи феномен релігії, у тому числі і православ'я, її місця та ролі в соціокультурних процесах сучасної України, варто зазначити, що релігія як така й православ'я зокрема, у багатьох випадках використовується політичною системою для мотивування своєї ідеологічної функції, а також для впливу на масову свідомість. Більшість політичних груп використовують "радянське" православ'я як маніпулятивну складову, що дозволяє впливати на соціально-політичні й етнічні спільноти. Вказуючи на певні перебільшення окремих констатацій ідеологічного впливу православ'я, оскільки вони покладені в основу переконань функціонування окремих соціально-політичних груп, то можуть "смертельно" впливати на сучасний соціально-культурний стан в Україні. Постійні та різнопланові кризи українського суспільства, що відбувались упродовж всього періоду його незалежного існування, стали причиною для переформатування різ-

них сфер соціуму. Сьогодні ми є свідками тих соціокультурних змін, які апіорі представлятимуть зовсім іншу конфігурацію внутрішніх та міжнародних відносин в Україні, а українське православ'я, у свою чергу, акцентує свою діяльність на формування морально-культурних значимостей українського суспільства.

Релігієзнавчий і соціально-філософський аналіз значення православ'я в соціокультурних перетвореннях має на меті дослідження сутності феномена релігійного та соціального буття людини. Буття православ'я в соціальному просторі стає сприйнятливим лише через глибоке і всебічне вивчення його істотних властивостей. Якщо звернутися до історичного розуміння релігії, то, наприклад у Стародавній Греції, релігія є предметом саме теоретичного осмислення. У філософсько-релігійній спадщині Стародавнього Сходу, зокрема Індії та Китаю, релігія не виходить за межі міфологічно-релігійного світогляду. Хоча і тут можна побачити окремі положення щодо суспільного існування релігії та її впливу на соціальні конструкції суспільства.

У сучасному українському релігієзнавстві деякими аспектами проблеми особливостей впливів християнської релігії в цілому та православ'я зокрема на суспільство займаються такі дослідники, як Є. Харьковщенко, О. Предко [2], В. Єременко [3], Л. Конотоп [5], С. Кримський [6] та інші. Вони досліджують вище релігії як вагому ідеологічну інституцію в контексті проблем сучасності.

Сучасні умови війни створили нові виклики, які породжують сприятливу атмосферу для становлення українського суспільства та зміцнення українського православ'я. Процеси, що спостерігаються в ході становлення Української держави, дають право зробити висновок, що, починаючи з кінця ХХ та початку ХХІ ст. наш соціум орієнтується на дотримання загальноприйнятих уявлень розвитку українського суспільства та православ'я як трансцендентного буття. Це дає змогу кваліфікувати його як традиційне. Але граничні абстракції, що сформувалися виключно в релігійній свідомості, зрештою, призводять до виникнення протиріччя з конкретно-історичною практикою українського соціуму. Ці протиріччя можна усунути через введення більш сучасних граничних абстракцій і відповідних їм глибинних соціокультурних трансформацій – соціальних перетворень. Аналізуючи вищезазначене, можемо стверджувати, що осмислення вищих цінностей, на які повинна орієнтуватися Українська держава, може спричинити формування модерної світоглядної системи цінностей буття, яка орієнтуватиметься на такі зміни, що призведуть до більш злагодженої соціальної структури, яка характеризуватиме новітній етап у становленні форми людських взаємостосунків [1].

Серед всієї системи існуючих об'єктивних і суб'єктивних чинників становлення українського суспільства та православ'я одним із важливих є розвиток нового старого напрямку православного служіння – сучасного капеланства. Одним із факторів впорядкування взаємовідносин між церквою та ЗСУ стало ухвалене рішення Міністерства оборони України: "Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України" від 14 грудня 2016 р., № 685 [10].

Велика кількість світових держав мають практичний досвід у військово-релігійних відносинах. Ці відносини важливі для підтримки морального духу в обороноздатності країни. Проте помилковим та дещо необдуманим буде пряме запозичення того досвіду, який мають бі-

льшість світових держав саме у сфері військово-релігійних відносин. Проте українське суспільство не зможе його сприйняти, а отже, і реалізувати, оскільки саме має свої глибоко вкорінені традиції, звичаї та культуру. Тому без урахування національної ідентичності українського народу, позитивного результату для становлення української державності та зміцнення інституту військового священства (капеланства) ЗСУ не матиме. Щоб уникнути помилок у цій справі необхідно врахувати всі історичні аспекти взаємовідносин церкви та держави, церкви та військових [4, с. 46]. Ця проблема примушує здійснювати глибокі дослідження історичного досвіду в отриманні послуг релігійного характеру військовими, а також практичного досвіду в організації та служінні військових священників-капеланів [12].

Для більш детального вивчення означеної проблеми звернемося до історії виникнення та розвитку капеланства в Україні та світі. Точних історичних довідок про те, коли саме з'являються перші капелани-духівники в українському війську, на сьогодні нема, але відомо, що християни існували ще у війську князів Київської Русі. Відповідно до окремих досліджень одними і перших, хто серед військових прийняв християнство, були "дружина" Аскольда, під час першого походу на Візантію [8, с. 75]. Це не є якоюсь дивиною, оскільки ми всі знаємо, що першими християнами в Київській Русі були брати Аскольд та Дір.

Сам термін "капелан" був вжитий за часів життя св. Мартина архієпископа Турського. Будучи військовим офіцером, він віддав жебраку частину свого одягу плаща "капу", щоб того зігріти, а після того Мартину уві сні з'явився бідний у вигляді Ісуса Христа. Після чого, друга частина плаща була віддана в похідний храм (переносний-мобільний), який був побудований саме для вшанування її у французькій армії, його називали "капелю", а священника, який служив у ньому, називали "капеланус" (від лат. *capellanus* – капелан). Отже, згодом в усіх військах Риму з'явилися мобільні церкви де служив християнський священник. Наприклад, у Німеччині на I-му Східно-Франкському соборі (*Consillium Germanicum*) було прийнято постанову про неодмінне проходження священниками військової служби, але без носіння та використання зброї в активних бойових діях. У Французькій армії капеланство було засновано наказом Карла Великого.

Не минуло капеланство і Київську Русь. Існують чіткі та беззаперечні свідчення того, що у військах Київської Русі були священники під час великих походів. Історичні свідчення цього факту знаходимо в "Повісті минулих літ" [13], Руський літопис (Іпатівський літопис) [14], Радзивілівський літопис та в інших історичних документах. Також про це свідчить інший історичний факт, коли з літопису (Крип'якевич І., "Історія українського війська") зустрічаємо у війську духовенство, коли в походах на половців у 1111 р. Володимир Мономах просив священників, щоб ті їхали попереду війська і співали тропарі та кондаки Чесному і Животворчому Хресту і читали канон до Пресвятої Богородиці [9].

Звичайно, що за часів існування Запорізької Січі також знаходимо безліч згадок про присутність священників та церкви в їхньому житті, наприклад, під час проведення козацьких рад, які відбувалися біля церкви та в присутності священників. Про ці факти можемо дізнатися з літопису Самійла Величка, літопису Рігельмана, літопису Самовидця та багатьох інших документів. Чи, наприклад, маємо той факт, який зберігся і до сьогодні, сам обряд прийняття до української козацької лави від-

бувається обов'язково під час літургії та після неї в церкві. Чи той факт, що при гетьмані Б. Хмельницькому служив капеланський митрополит Йосип Коринфський, який загинув у битві під Берестечком. На самому початку розвитку козацтва його конфесійне наповнення було різноманітне, до нього входили православні, католики, протестанти та навіть мусульмани [7, с. 179].

Лише в 1620 р. Петро Сагайдачний записав всіх козаків до православного Київського братства, а в 1632 р. на військовій раді було прийнято рішення про цілковиту християнізацію козацтва, хто не був згідний мав залишити козацтво [16, с. 264]. Після 1632 року всі, хто бажав вступити до лав козацької сім'ї, повинен був прийняти православ'я, а також повинен був знати основні християнські молитви та скласти присягу в церкві [11, с. 76-77].

Звертаючись до історії сусідньої Польщі, знаходимо там свідчення про те, що ще за часів Речі Посполитої Варшавський сейм у 1690 р. запровадив капеланство з утриманням з королівської скарбниці в обсязі 36 капеланських ставок. Наприклад, відомий військовий капелан, який служив у війську Станіслава Конецпольського, монах домініканець С. Окольський залишив свідчення для історії у вигляді "щоденника компанії 1637–1638 років" [15].

В Україні, зокрема на територіях західних земель, після указу австрійського цісаря Фердинанда в 1848 р. відбулось формування Національної гвардії Австро-Угорщини, а опікали це новоутворення місцеві священники – у Стрию от. М. Білинський, у Львові от. І. Яворівський. Так першим відомим українським священником капеланом був професор Львівського університету доктор наук, священник УГКЦ от. Яків Гаровський (1794–1860). Після 1869 року в УГКЦ було утворено 17 штатних посад військових капеланів.

У російській армії посада капелана була до 1917 року, а після вона була замінена на посаду "замполіта" з обов'язковим членством у КПРС. Також посади капеланів були в українських арміях, УСС-1914-1918 р., УГА-1918–1921 р., Січових Стрільців УНР-1017–1921 р. та в УПА-1943–1954 р. Під час першої світової війни в армії Австро-Угорської імперії нараховувалось приблизно 100 капеланів українського походження. Українські капелани були до кінця з військовою частиною, інколи гинули, а інколи і потрапляли в полон, разом з військовими. У складі армії УПА в більшості були священники від УГКЦ та православної церкви України, також було два пастори від протестантів.

Із вище проаналізованого бачимо, що активну участь у зародженні капеланства в Україні брали священники УГКЦ, хоч і представники православної конфесії також були присутніми у формуванні капеланства. Якщо розглядати православну конфесію та її участь у становленні військових священників, то доцільно звернутися до витоків і основ православ'я, тобто їхніх канонів та апостольських правил. Відповідно до канонів православної церкви капелан-священник не може брати в руки зброю для ведення будь-яких дій, напрямлених проти людини. Звісно, існують окремі винятки, але вони стосуються лише випадків, у яких священник може просто взяти зброю в руки для забезпечення від неї воїнів або інших людей, але знову-таки повторимось – не використовувати її за призначенням. Для всіх священників православ'я заборонено носіння зброї та застосування будь-якої фізичної сили.

Також на заборону застосовувати силу священникам вказують і апостольські правила, і інші християнські правила, а саме:

– 27 апостольське правило суворо забороняє священнику застосовувати фізичну силу до людей. Кожен священник, який наважиться вдарити "вірного чи невірного", підлягає позбавленню сану: "Бо Господь не вчив застосовувати насильство, а відповідати добром на зло, підставити ліву щоку, коли б'ють по правій" та ін.;

– 9 правило двократного собору 861 року, його називають ще Першо-Другий помісний собор Константинопольської церкви. Правила собору не є вселенськими, але входять до книги правил православної церкви, і тому стосуються канонічного кодексу. Це правило підтверджує 27 апостольське правило і додає, що позбавлення сану підлягає не лише той священник, який власноруч когось побив, але і той, який віддав наказ комусь вчинити "катування до жорстокості і до смерті".

Інші правила стосуються священників, які вчинили гріх вбивства:

– 5 правило Григорія Нисського говорить про те, що той, хто скоїв навіть ненавмисне вбивство, не має права бути рукопокладений в сан священства, а священник, який скоїв ненавмисне вбивство, має бути позбавлений сану;

– 55 правило Василя Великого також підтверджує правило Григорія Нисського і додає, що священник, який вбив когось в цілях самооборони, також підлягає позбавлення сану.

Хоча, якщо дивитись на "проблему зброї" з філософської точки зору, то, звісно, зброя сама по собі не є злом, це лише фізична річ. Будь яку річ можна використати як зброю. Вона використовується для корисних речей, наприклад, для захисту Батьківщини, для утримання злочинців. Тим більше, що в православної практиці існує "чин освячення зброї для захисту Батьківщини".

Яскравим прикладом капеланської служби в Україні може бути капелан Вінницько-Тульчинської єпархії, який отримав церковну нагороду за своє служіння. Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Епіфаній 27 травня зустрівся у своїй резиденції з військовими священниками. На зустрічі також був присутній начальник служби з питань військового духовенства Головного управління Національної гвардії України полковник Олександр Іздебський. На початку спілкування капелани висловили його Блаженству привітання з нагоди Дня тезоіменитства. Предстоятель відзначив ряд капеланів церковними нагородами. Зокрема, капелан в/ч 3008 НГУ, настоятель Свято-Михайлівського храму Вінниці прот. Михайло Бабій з рук його Блаженства отримав медаль "За жертвність і любов до України", – інформує Вінницько-Тульчинська єпархія єдиної помісної Української православної церкви (ПЦУ) [17]. За словами от. Михайла Бабія з Вінниці в його обов'язки входять всі треби, вінчання, благословіння, сповідання та відспівування. Він був рукоположений у священничий сан 20 років тому, а 5 із них служить в Національній гвардії. Про свою службу та про те, як його хрест врятував життя одному із бійців, розповів Суспільному каналу ТБ.

У зоні бойових дій разом із нацгвардійцями Михайло Бабій був 8 ротаций. "Туди священник приїжджає, молиться, благословляє, сповідає. Часом не треба нічого казати, просто побути поруч. Приїжджаєш, а вони кажуть, нам по рації передали, що ви маєте бути", – каже Михайло Бабій. Він приходить до захисників щоранку – щоразу хвилина мовчання та молитва. А також спілкування, яке нерідко переривається терміновими викли-

ками на позиції. "Є велика таїна смерті. Кожен хоче мати надію, що наші товариші на небі і з ними все добре. Багато питань виникає. До кого, як не до капелана, звернутись, запитати. Повинна бути духовна підтримка. Ми потребуємо цієї допомоги. Тому важливу роль відіграє капелан у зоні бойових дій", – говорить військовослужбовець Нацгвардії Дмитро. "І тут, і в зоні бойових дій траплялось різне", – каже капелан. "Нерідко підготовував місцеву малечу на Сході. Каже, навіть називали "дядею бандерівцем". Сприймав за комплімент. За словами капелана, важко відспівувати молодих оборонців. Із 24 лютого поховав уже шістьох". "Коліс хреста віддав військовослужбовцю. Після обстрілів він мені його показав, він прошитий через бронезилет. Осколки залишилися, але його не поранили", – розповідає Михайло Бабій. Наразі на території частини, де служить капелан, зводять церкву. Повномасштабне російське вторгнення загальмувало будівництво, але не зупинило. Тому Михайло Бабій інше кличе бійців до храму [18].

Висновки. Соціокультурні трансформації – це процес переходу соціуму з однієї стадії на іншу, який супроводжується змінами в розумінні граничної абстракції та формуванням нових цінностей, нових цілей економічної, політичної, ідеологічної діяльності. Ці зміни легітимують і зміни в різноманітних інституціях суспільства, а також активізують процес формування нових соціальних інституцій. Ідеологічна сфера соціуму спрямована на формування світглядних орієнтирів людини, які визначають вищі цінності та мету людського життя. Такі цінності та цілі трансформуються в межах економічної підсистеми і відповідної ідеологічної доктрини в цінності та мету господарчої діяльності – економічний етос, а в межах політичної підсистеми і відповідних політичних учень – у цінності та цілі політичної діяльності, які системно висвітлено в соціально-політичній ідеології.

Релігія відіграє визначальну роль в ідеологічній підсистемі традиційного суспільства, але вона змінюється в посттрадиційних соціальних системах. У світських ідеологіях посттрадиційних суспільств трансцендентний абсолют починає розглядатися як реальна людина, яка має абсолютні права і нескінченні можливості. У такий спосіб відбувається відхід від цілісного розуміння природи людини, яка підмінюється її суто професійними якостями або соціальними ролями, які витісняють інші можливості для самореалізації людини. Також не можемо не визнати той факт, що вкрай важливим елементом у становленні українського суспільства та православ'я був розвиток нового напрямку православного служіння, сучасного капеланства.

Для укріплення капеланського інституту українська держава, зокрема Міністерство оборони України, прийнято положення "Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України" від 14 грудня 2016 р. № 685 [10].

Дослідивши практичний досвід світових держав у військово-релігійних стосунках, дійшли висновку про їхню важливість для підтримки морального духу в обороноздатності країни. Для запозичення такого досвіду українське суспільство має спиратися виключно на свої традиції, звичаї та культуру в контексті національної ідентичності українського народу.

Проаналізувавши історичні довідки щодо виникнення та розвитку капеланства в Україні та світі, можемо із впевненістю стверджувати, що точних історичних довідок про те, коли саме з'являються перші капелани-духівники в українському війську, немає, але відомо, що християни були присутніми у війську князів

Київської Русі. Відповідно до окремих досліджень одними з перших, хто серед військових прийняв християнство, були "дружина" Аскольда, це відбулося під час першого походу на Візантію.

Список використаних джерел

1. Вергелес К. Антропологічні виміри православ'я: методологія дослідження сутності та смисли: монографія. Київ: КНУ імені Тараса Шевченка, 2017. 300 с.
2. Вергелес К.М. Релігія в сучасному соціокультурному просторі України // Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві; за заг. ред. К.М. Вергелес, О.І. Предко. Вінниця: вид. ФОП Кушнір Ю.В., 2021. С. 139–206.
3. Еременко В.П. Православна концепція історического процесу в світле сучасності. Київ: Вища шк., 1991. 206 с.
4. Здіорук С., Яремчук В. Духовно-гуманітарні аспекти стратегії розвитку військових формувань України: монографія. К.: НІСД, 1995. 52 с.
5. Конотоп Л.Г. Громадянське суспільство: історико-філософський і релігієзнавчий аспекти його осмислення // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. К.: ВІП, 2004. С. 32–45.
6. Кримський С.Б., Павленко Ю.В. Цивілізаційний розвиток людства. К.: Вид-во "Фенікс", 2007. 316 с.
7. Коханчук Р.М. Душпастирська опіка військових. Вид. 2-ге розшир. та доп. К., 2004. 220 с.
8. Литвин С., Соколюк С. Похід київського князя Аскольда 860 року на Константинополь // Военна історія, 2012. № 1. С. 66–76. [Електронний ресурс]. Режим доступу URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vist_2012_1_11.
9. Михалевич В. Духівництво у військових структурах: історичний досвід і сучасність. : зб. наук. пр. // Волинь і волинці у Другій світовій війні, 2012. С. 129
10. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України: Наказ Міністерства України від 14 груд. 2016 р., № 685. [Електронний ресурс]. Режим доступу URL: <http://www.mil.gov.ua>.
11. Скальковский А. История Новой Сечи или последнего коша Запорожского. Одесса, 1885. Ч. 1–XIII. 302 с.
12. Дослідження та вивчення історичного досвіду задоволення релігійних потреб військовослужбовців українського війська. [Електронний ресурс]. Режим доступу URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dushpastirska-opika-v-zbroynih-formuvanniah-yaki-isnuvali-na-terenah-ukrayini-do-1991-roku>.
13. Півість минулих літ. [Електронний ресурс]. Режим доступу URL: <https://archive.org/details/stukr02/page/n72/mode/1up>.
14. Руський літопис (Іпатівський літопис). [Електронний ресурс]. Режим доступу URL: <http://izbornyk.org.ua/ipatlet/ipat.htm>.
15. Свідчення для історії у вигляді "щоденника компанії 1637-1638 років" монаха домініканця Окозького С. [Електронний ресурс]. Режим доступу URL: <http://litopys.org.ua/holob/hol12.htm>.
16. Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. К.: Наук. думка, 1990. Т. I 578 с.
17. Предстоятель відзначив низку капеланів церковними нагородами. [Електронний ресурс]. Режим доступу URL: <https://vitatv.com.ua/oblast/kapelan-vinnytsko-tulchynskoyi-yeparkhiyi>.
18. Розповідь от. Михайла Бабія з Вінниці. [Електронний ресурс]. Режим доступу URL: <https://susplne.media/243925-podarovanij-hrest-vratuvav-zahisnika-vijskovij-kapelan-iz-vinnici-rozpoviv-pro-svovu-službu/>.

References

1. Vergeles K. Antropologichni vy'miry' pravoslav'ya: metodologiya doslidzhennya sutnist' ta smysl'y: monografiya. Ky'yiv: KNU im. T. Shevchenka, 2017. – 300 s.
2. Vergeles K.M. Religiya v suchasnomu sociokul'turnomu prostori Ukrainy' // Bezpeka, religiya, cerkva v suchasnomu suspil'stvi. Za zag. red.: Vergeles K.M., Predko O.I. Vinny'cya: Vy'd. FOP Kushnir Yu.V., 2021. – S. 139–206.
3. Eremenko, V.P. Pravoslavnaya koncepcy'a y'story'cheskogo processa v svete sovremennosty'. Ky'ev: Vy'shha shkola, 1991. – 206 s.
4. Zdioruk S., Yaremchuk V. Duxovno-gumanitarni aspekty' strategiyi rozvy'tku vijs'kovy'x formuvan' Ukrainy'. Monografiya. K.: – NISD, 1995. – 52 s.
5. Konotop, L.G. Gromadyans'ke suspil'stvo: istory'ko-filosofskiy i religiyeznavchyy' aspekty' jogo osmyslennya // Derzhavno-cerkovni vidnosy'ny' v Ukraini u konteksti suchasnogo yevropejs'kogo dosvidu. – K.: VIP, 2004. – S.32 – 45.
6. Kry'msk'yy' S.B., Pavlenko Yu.V. Cyvilizacijnyj rozvy'tok lyudstva. K.: Vy'd-vo "Feniks", 2007. – 316 s.
7. Koxanchuk R.M. Dushpasty'rs'ka opika vijs'kovy'x / Vy'dannya 2-e rozshy'rene ta dopovnene. – K., 2004. – 220 s.
8. Lytvyn S., Sokolyuk S. Poxid ky'yivs'kogo knyazya Askol'da 860 roku na Konstany'hopol' // Voyenna istoriya. – 2012. – # 1. – S. 66-76 Rezhym dostupu URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vist_2012_1_11.
9. My'xalevy'ch V. Duxivny'cztvo u vijs'kovy'x strukturax: istory'chnyy' dosvid i suchasnist'. 2012 r. // "Voly'n' i volyn'nyan' u Drugij svitovij vijni: zbirny'k naukovy'x prac". – s.129.

10. Pro zatverdzhennya Polozhennya pro sluzhbu vijs'kovogo duxovenstva (kapelans'ku sluzhbu) u Zbrojny'x Sy'lax Ukrainy: Nakaz Ministerstva oborony' Ukrainy/vid 14 grudnya 2016 r., # 685 [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu URL: <http://www.mil.gov.ua>.

11. Skal'kovskyj A. Y'storyya Novoj Sechy' y'ly' poslednego kosha Zaporozhskogo. – Odessa, 1885. – Ch. 1–XIII. – 302 s.

12. Doslidzhennya ta vy'vchennya istory'chnogo dosvidu zadovolennya religijny'x potreb vijs'kovosluzhbovciv ukrayins'kogo vijs'ka. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dushpastirska-opika-v-zbrojnih-formuvannyah-yaki-isnuvali-na-terenah-ukrayini-do-1991-roku>

13. Povist' vremenny'x lit. URL: <https://archive.org/details/stukr02/page/n72/mode/1up>.

14. Rus'ky' litopy's-(Ipatiyivs'ky' litopy's). URL: <http://izbornyk.org.ua/ipatlet/ipat.htm>.

15. Svidchennya dlya istoriyi u vy'glyadi "shhodenny'ka kompaniyi 1637-1638 roki" monaxa dominikancya Okol's'kogo S. URL: <http://litopys.org.ua/holob/hol12.htm>.

16. Yavorny'cz'ky' D. I. Istoryia zaporiz'ky'x kozakiv. K.: Naukova dumka, 1990. – T. I. – 578 s.

17. Predstoyatel' vidznachy'v ny'zku kapelaniv cerkovny'my' nagorodamy'. URL: <https://vitatv.com.ua/oblast/kapelan-vinnysko-tulchynskoyi-yeparkhiyi>.

18. Rozpovid' ot. My'xajla Babiya z Vinny'ci. URL: <https://suspinne.media/243925-podarovanij-hrest-vratuvav-zahisnika-vijskovij-kapelan-iz-vinnici-rozpoviv-pro-svovu-sluzbu/>.

Надійшла до редколегії 23.10.22

Kostiantyn Vergeles, Dr. Sci. (Philos.), Prof.
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsia, Ukraine

ORTHODOX IN THE CONDITIONS OF THE UKRAINIAN-RUSSIAN WAR IN THE CONTEXT OF THE UKRAINIAN CHAPLAIN SERVICE

The article examines the peculiarities of the functioning of Orthodoxy in modern society, in particular in the conditions of the Ukrainian-Russian war. The main focus is on the problems of socio-cultural changes occurring during the hostilities and the place and role of Orthodoxy in these changes. The problems that have arisen in the middle of the modern socio-cultural world environment and the approaches proposed for their solution give the right to assert that religion in general, Orthodoxy in particular, can retain its function in the future to ensure basic universal moral values. Regarding the Ukrainian society, we can talk about the ethical and moral content identical to the world environment. World Orthodoxy takes religious morality as the basis of universal morality, and defines it as a system of norms and rules that limits a person's physical demands and directs him to spiritual pursuits. In Ukraine, the dominant religion is Orthodoxy, and ideally we would like this Orthodoxy to be exclusively Ukrainian, and not any other. Modern Ukrainian reality shows everyone that Orthodoxy as such preserves its moral and ethical essence, as an indestructible basis of its existence. Analyzing the place of religion in general, Orthodoxy in particular, in the socio-cultural processes of modern Ukraine, it is worth noting that religion as such is quite often used by the political sphere to motivate its ideological basis, as well as to influence mass consciousness. In our opinion, one of the important factors in the formation of Ukrainian society and Orthodoxy is the functioning and development of the new and old direction of Orthodox service – the modern chaplaincy. For a more detailed analysis of this problem, it is worth turning to the history of the origin and development of chaplaincy in Ukraine and in the world. There is no exact historical information about when exactly the first chaplains-spirits appeared in the Ukrainian army, but we know that Christians were already present in the army of the princes of Kievan Rus.

Keywords: Orthodoxy, society, man, religion, socio-cultural transformations, ideology, Cossack chaplain, ZSU.

УДК 316.74:342.417
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.3

О. Ф. Гольд, канд. філос. наук, дослідник центру MESOPOLHIS
ORCID: 0000-0003-1689-227X
e-mail: olgoldios@gmail.com
Університет Екс-Марсель, Екс-ан-Прованс, Франція

ПОТЕНЦІАЛ ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТКУ ПОЛІКОНФЕСІЙНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ

Визначено потенціал феномена поліконфесійності як процес його формування та розвитку в умовах глобалізації і секуляризації. Тему розглянуто щодо соціального феномена, який має історичні витoki та поглиблюється роками в соціумі. Проаналізовано питання конвергенції і дивергенції, формування і розвиток релігійно-культуральних, глобалізаційних та секулярних процесів у поліконфесійному суспільстві. Наголошено на актуальності для загалу науковців впливу цих питань на історичний процес і подальше існування. Досліджено потенціал формування і розвиток поліконфесійності в умовах глобалізації та секуляризації як процесу сучасності, а також розглянуто в контексті мультикультурності щодо соціалізації та переходу суспільства від зближення до роз'єднання в умовах війни, гібридних процесів, протистояння змін світового порядку та зіткненню варварства і цивілізації, макроісторичних та локальних процесів. Розкрито поняття "глобалізація", "глобалізації права", "конвергенція", "дивергенція", "секуляризація", "формування соціальних явищ в умовах поліконфесійності", що привело до висновків: потенціал і розвиток поліконфесійності соціуму в умовах секуляризації та глобалізації складається згідно з дотриманням прав свободи людини і громадянина. Глобалізація прирівнюється до демократії, тому що без глобалізаційних процесів не може бути норм демократії. Глобалізація в Україні проходить крізь прийняття європейських законів та прийняття загальних традицій західного світу.

Ключові слова: глобалізація, глобалізації права, секуляризація, процеси поліконфесійності, процеси конвергенції та дивергенції, трансформація суспільства.

ВСТУП. У сучасному соціумі розуміти потенціал феномена поліконфесійності як процес його формування та розвитку в умовах глобалізації і секуляризації набуває все більшої актуальності для науки. Це соціальний феномен, що має історичні витoki та поглиблюється упродовж років у різних сферах. Розглянуто форми, принципи формування і розвитку поліконфесійності в умовах глобалізації та секуляризації. Ці питання розглядаються щодо концептуальних засад філософського знання, що актуально для академічного кола.

Під час дослідження було прийнято за основу такі соціально-філософські, філософські та історичні принципи і методи:

- 1) Томаса Х. Еріксена антропологічної глобалізації;
- 2) Кевін Х. О'Рурк, Джеффри Д. Вільямсона глобалізації історії;
- 3) Т. Кіса та Е.І. Мартинюка конвергентних та дивергентних процесів у політичному соціальному та релігійному житті;
- 4) М.А. Козловця – розробника поняття "ідентифікації" у становленні історичності формування сучасних суспільств під впливом глобалізаційних процесів.

Ідея. Виходячи з підходів дослідження теми "Потенціал формування і розвитку поліконфесійності в умовах глобалізації і секуляризації" як процесу сучасності, розглянемо в контексті мультикультурності з погляду соціалізації і переходу суспільства від зближення до роз'єднання в умовах війни, гібридних процесів, протистояння змін світового порядку і зіткненню варварства та цивілізації, макроісторичних і локальних процесів. Розкриємо зміст таких понять, як "глобалізація", "глобалізації права", "конвергенція", "дивергенція", "секуляризація", "формування соціальних явищ в умовах поліконфесійності".

Мета та завдання. Сьогодні потенціал формування і розвитку поліконфесійності в умовах глобалізації і секуляризації за умов мультикультуральності, війни і гібридних атак, що викликає всебічну зацікавленість у світовій науці, набуває нового значення. Досліджуючи питання феномена формування і розвитку поліконфесійності, намагаємось відкрити сучасні аспекти соціуму. Поліконфесійність як феномен соціуму вже розглядався філософською та науковою спільнотою, але в умовах

сьогодення виникають нові форми, методи та підходи його дослідження у світі та Україні. Сьогодні важливим є розгляд питань зближення та розходження, формування і розвиток секулярних та глобалізаційних процесів у поліконфесійному суспільстві. Їхній вплив на історичний процес і подальше існування є актуальними питаннями для науковців. Наукове знання ще не дійшло до суспільного розуміння в наш часи.

Вітчизняна та зарубіжна література вже займалася аналізом формування і розвитку поліконфесійності. Дослідницькі розглядання поліконфесійності в контексті конструктивізму, глобалізаційних процесів та мультикультуральності здійснили такі зарубіжні автори, як М. Вебер, Д.К. Гелбрейт, Т.Х. Еріксен, Х. О'Рурк, У. Ростоу, Г. Спенсер, Д.Д. Вільямсон, Т. Фрідман та інші. Зміни релігійної сфери, що зумовлені геополітичними змінами ХХ–ХХІ ст., проаналізовані в працях українських науковців О. Сагана, А. Бойко та інших. Вплив поліконфесійності на процеси соціуму та культурного поступу українства розглядається в працях: М. Баймуратова, Е. Бистрицької, О. Добродум, М. Козловця, А. Колодного, П. Лобазного, Е. Мартинюка, О. Предко, В. Титаренко, Л. Филипович, Є. Харьковченко, П. Яроцького, О. Яроша та інших. Однак чимало питань поліконфесійності з точки зору соціально-філософського аналізу ще недостатньо розкрито в наукових розвідках.

Звертаючись до теми поліконфесійності як сучасного явища в суспільстві, зазначимо, що: "релігійний ландшафт планети все ще зберігає історико-географічну сегментацію і деякі країни мають достатньо гомогенний вигляд щодо релігійної приналежності своїх громадян, однак події початку третього тисячоліття, що відбуваються у світі та в Україні, свідчать про зростання ролі релігійного фактора у світовій політиці, що надає надзвичайної актуальності цій проблемі. З огляду на зазначене, феномен поліконфесійності стає предметом підвищеної уваги як науковців, так і богословів, священнослужителів та парафіян" [3, с. 42]. Британське видання The Telegraph створило карту релігійності, використовуючи результати трьох опитувань WIN/Gallup International: за 2008, 2009 та 2015 роки. Серед країн Європи на першому місці опинилася Польща – 86 %

віруючих, в Україні до прикладу – 73 %, у Росії – 70 %, у Латвії – 40 %, Литві – 42 %. До списку найменш віруючих країн увійшли Китай (7 %), Японія (13 %), Естонія (16 %), Швеція (19 %), Норвегія (21 %) і Чехія (23 %) [11].

У своєму виступі професор Єльського університету Т. Снайдер наголошує: "ми маємо позначити Україну як великий центр не лише християнської історії. Україна є центром мусульманської, єврейської та християнської цивілізації, і це одна з речей, яка робить її цікавою та примітною" [7]. У колективній монографії авторів КНУ імені Тараса Шевченка [10, с. 123]. ідеться про багатоконфесійність нашої країни, "теоретично можуть виникати загрози від взаємодії інших, не лише між ПЦУ та УПЦ, релігійних організацій і груп. Можливі конфлікти між православними церквами та греко-католицькою й римо-католицькою церквами, між православними та протестантськими й православними, а також харизматичними релігійними організаціями, між православними та мусульманами, між різними протестантськими церквами".

За даними центру Разумкова, "Розподіл конфесійних прихильностей громадян від початку моніторингу не зазнав особливих змін: більшість опитаних ідентифікують себе з православ'ям (у 2020 р. 62 %); значною є кількість послідовників греко-католицизму (10 %), а також "просто християн" (9 %). Інші конфесії і релігійні напрями (римо-католицизм, протестантизм, іслам, іудаїзм тощо) представлені набагато меншою кількістю прихильників. Приблизно однаковою залишається чисельність тих, хто не відносить себе до жодного з віросповідань (у 2020 р. 15 %, як і у 2000 р.)" [8, с. 4].

Звернемося до понять "конвергенція" і "дивергенція" в інших роботах. Нагадаємо думку соціолога Т. Кіс (Théofil I. Kis) про те, що концептуальна ідея "конвергенції", не зводиться "до роз'яснення того, що маєтися на увазі під "конвергенцією", оскільки існують семантичні та гносеологічні проблеми. Для цілей, які ми тут поставили перед собою, зрозуміло, що поняття конвергенції може мати значення в багатьох сферах людського знання. Термін "конвергенція" походить від латинського слова *convergere*, що означає прагнути, спрямовувати, непомітними ступенями, до тієї самої точки, схилитися до того самого спільного напрямку, до загального результату, до однієї точки. Антонім конвергенції – "розбіжність". Таким чином, дія або тенденція "конвергувати" означає наближення від спільного сярива, наближення або просування до чогось, до результату або спільна мета. Отже, конвергенція є результатом еволюції. Таким чином, процес такого роду дозволяє нам розпізнати, чи збігаються будь-які два або більше наборів за своїми типологічними характеристиками, чи навпаки, схожість відсутня. Однак дія або тенденція до "конвергенції" означає, що конвергентні змінні прагнуть до фіксованої межі" [12, с. 447].

Ми використовуємо поняття "дивергенції" як процес розбіжності в соціальних явищах, у соціальних системах: капіталізм – соціалізм; секулярне – світське; меншість – більшість; індивідуальне – загальне тощо і бачимо приклади дивергенції сьогодні в поліконфесійних суспільствах [4, с. 56]. Секуляризація – це відмова від розуміння інших рівнів буття, на відміну від зосередження на сакральному. Наприклад, країни з великою кількістю прихильників мусульманства відмовляються від політики секуляризації і будують релігійне суспільство, зокрема Саудівська Аравія показує високий рівень економіки, але на сьогодні існує не багато подібних несекуляризованих держав з розвинутою економікою.

Щодо немусульманського світу, то тут відбувається процес секуляризації. Релігійні прояви в соціумах зникають, замінюючи релігію на світську мораль та суспільні закони, хоча "маятник" може коливатись, наприклад, – Туреччина сьогодні. Традиційно руйнування сакральних інститутів не відбувається, але відбувається розмежування між релігійним і секулярним. Секуляризація сьогодні може бути корисним процесом для сучасного суспільства. Це помітно в поліконфесійних державах, де навні декілька релігійних течій. Якщо держава та релігія не стикаються, а суспільство живе виключно за світськими законами, то і конфліктів на релігійному підґрунті стає менше. У свою чергу, це призводить до різноманітного розвитку держави. Наприклад, уперше питання про носіння релігійного одягу в Європі виник ще в 1989 р.: у Франції, в місті Крей, коли зі школи виключили трьох дівчат. А місяць потому відмовилися прийняти до школи дівчинку, що носила хустку. Тоді "державна рада Франції стала на бік мусульманок і дозволила носіння хустин, така політика держави викликала негативну реакцію корінного населення. Потім, у березні 2004 року Франція офіційно заборонила релігійну символіку в освітніх установах. Через 6 років у Бельгії носіння жіночого мусульманського одягу було взагалі заборонено" [2, с. 191].

Поняття "глобалізація" виникло в 90-х роках ХХ ст. коли відбувся крах соціалістичної економіки і прийшов капіталізм в розумінні універсальної системи (див. працю Р. Робертсона і К. Вайт "Глобалізація") [13, с. 56]. Хоча глобалізаційні процеси були притаманні ще періоду древніх греків, які тільки показали приклад своїм способом життя в межах приморських територій. І навпаки, у понятті "глокалізація" закладено дихотомію глобального і локального, яка визначається принципово. Протиставлення глобального і локального визначається як стала характеристика системи [5, с. 88].

У контексті нашої розвідки маємо надати визначення оптимальних форм і способів визначення аспектів свобод/безпеки громадянина та "глобалізації права" в умовах глобалізації та секуляризації, що дозволяє забезпечити розумне поєднання національних і міжнародних інтересів. Як вважає Н.С. Бондар, "проблема полягає в тому, чи є глобалістськими пріоритетами свобода і права людини (причому права, що набули в другій половині ХХ ст. міжнародного характеру) або цінності безпеки? Це пов'язано з тим, що через виникнення в ХХІ ст. нових глобальних загроз людству (міжнародний тероризм, природні і техногенні катастрофи, загроза глобального потепління тощо) все більшого значення в сучасному світі набувають питання безпеки особи, суспільства і держави. На думку Н.С. Бондаря, позитивна відповідь лише на одне із цих питань, що полягає у виборі тільки одного з названих раніше пріоритетів, є сумнівною, тим більше що права і свободи громадян гарантуються перш за все державою" [9, с. 42].

Міжнародне право, якого слід дотримуватися особливо в умовах гібридних, глобальних війн, доводить, що стандарти країн з мультикультуральною та поліконфесійною складовою є рисами формування традицій прав людини. Зокрема, М. Баймуратов та Б. Кофман, розглядаючи виборчі стандарти, що актуальні для умов сучасного глобального та секулярного демократичного соціуму, виходять із позиції, що "мегаметою та мегатрендом виборів... є дотримання прав і свобод людини і громадянина" [1, с. 51].

Щодо просування міжнародного права та західної правової культури в Україні наведемо приклад з робо-

ти Ю. Ключковського: "Україна зробила істотні кроки у плані реалізації європейських стандартів демократичних виборів шляхом імплементації відповідних норм у вітчизняне виборче законодавство, хоча цей процес все ще не завершений. В Україні продовжують існувати проблеми як належного розуміння природи, змісту і статусу європейських виборчих стандартів, а отже, і принципів виборчого права, так і сумнівна практика певного ігнорування зазначених стандартів, що має ознаки правового нігілізму" [12, с. 28].

Висновки. Потенціал і розвиток поліконфесійності соціуму в умовах секуляризації та глобалізації складається згідно з дотриманням прав свободи людини і громадянина. Секуляризація є прогресивним процесом сучасного соціуму. Глобалізація наближається до демократії. У наші часи без глобалізаційних процесів не може бути сталих суспільних європейських норм. Глобалізація в Україні проходить крізь прийняття європейських законів та загальних культурних концептів західного суспільства.

Список використаних джерел

1. Баймуратов М. О., Копман Б. Я. Міжнародні виборчі стандарти: права природа, змістовна та системна характеристика, актуальні питання імплементації в законодавство України / ред. Ю.О. Волошина. Суми : Університетська книга, 2012. 230 с.
2. Вододіли секуляризації. Західний цивілізаційний проект і глобальні альтернативи : монографія / Укр. ін-т стратегій глобального розвитку і адаптації. Київ : ФОР Халік, 2017. 191 с.
3. Gold, O. F., Kozlovets M. A. Confessional pluralism as a phenomenon of modernity: world and ukrainian context // Вісн. Житомир. держ. ун-ту імені Ів. Франка "Філософські науки", 2021. Вип. 2(90). С. 40–51.
4. Гольд О. Поліконфесійність як феномен сучасності: соціально-філософський аспект // Перспективи, соц.-політ. журн., 2022. № 3. С. 55–60.
5. Домбровський О.Г. Глобалізація vs глокалізація в альтернативах символічного універсуму // Стратегія розвитку України. Економіка, соціологія, право, 2012. № 1. С. 84–89. Режим доступу: <http://jrn.nau.edu.ua/index.php/SR/article/view/4711/4827>.
6. Ключковський Ю. Права природа та зміст міжнародних виборчих стандартів // Укр. часопис конституційного права, 2019. С. 27–41.
7. Снайдер Тімоті. Народження сучасної нації, або які питання про Україну : лекція. URL: <https://forbes.ua/svit/narodzhennya-suchasnoi-natsii-abo-yaki-pitannya-pro-ukrainu-pidnyala-rosiyska-agresiya-lektsiya1-timoti-snaydera-24092022-8558>.
8. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000–2020 рр. URL: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf: С. 110.
9. Столярський В. Права людини в умовах національного та глобального правопорядку // Юридична наука, 2011. № 1(1). С. 39–42.

10. Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві : монографія / Борецько Ю.Г. та ін. Вінниця : вид-во ФОР Кушнір Ю.В., 2021. С. 9–46.

11. Mapped: the most religious country in the world // "The Telegraph" WIN/Gallup International: 2008, 2009 & 2015. URL: <https://www.telegraph.co.uk/travel/maps-and-graphics/most-religious-countries-in-the-world/>.

12. Kis Théofil I. État des travaux sur la problématique de la convergence : théories et hypothèses Kis // Études internationales, 1971. Vol. 2, № 3. Paris. P. 447–459.

13. Robertson Roland and Kathleen E. White. What is globalization? // The Blackwell comp. to globalization. Blackwell Publ. Ltd, 2007. P. 54–66.

References

1. Baimuratov M., Kophman B. (2012) Mizhnarodni vyborchi standarty : pravovaya priroda, zmistovna ta systemna charakterystyka, actualni pitannya implementacii v zakonodavstvo (2012) Ukrainy. red. U. Voloshin Univers. kniga. Sumi. 230 p. [in Ukrainian].
2. Vododili secularizacii. Zachidni civilizaciyini project i globalnoy alternativi: (2017) [monographie]/ Ukrainski institut strategii globaln. rozvitku i adaptacii : FOP Chalivk. Kyiv. 191p. [in Ukrainian].
3. Gold Olga, Kozlovets Mykola (2021)Confessional pluralism as a phenomenon of modernity: world and ukrainian context. Visnyk Zhytomyrskogo derjavnogo universitetu imeni Ivana Franka. Philosophski nauki: naukovy jurnal. Vidavn. zhytomyrskogo derjavnogo universitetu imeni Ivana Franka. V. 2 (90). Zhytomyr. P. 40–51 [in English].
4. Gold Olga (2022)Policonfesiynist iak fenomen suchasnosti: socialno-philosophskiy aspekt. Perspectives social'no-politichny jurnal : № 3. Odessa. 51–56 p. [in Ukrainian].
5. Dombrovsky O.G. (2012) Globalizacia vs glokalizacia v alternativach simvlichnogo universumu.Natsionalni aviaciyniy inst. № 1. Kyiv. P. 84–89 [in Ukrainian].
6. Kluchkovski U. (2019) Pravova priroda ta zmist medzinarodnyh vyborchih standartiv. Ukrainski chasopis constitucion prava. Lviv. P. 27–47 [in Ukrainian].
7. Snaydersa Timoti. Narodzhennya suchasnoi ukrainskoi natsii : lekcia. URL: <https://forbes.ua/svit/narodzhennya-suchasnoi-natsii-abo-yaki-pitannya-pro-ukrainu-pidnyala-rosiyska-agresiya-lektsiya1-timoti-snaydera-24092022-8558> [in Ukrainian].
8. Osoblivosty religijnogo i tcerkovno-religijnogo samovyznachennia gromadian Ukrainy: tendencii 2000–2020. https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf 110 p. [in Ukrainian].
9. Stolarski V. (2011) Prava liudini v umovah natsionalnogo i globalnogo pravoporyadku. Yuridichna nauka. Prava liudini. № 1(1). 2011. Kyiv. P. 39–42 [in Ukrainian].
10. Bezpeka, religia, cerkva v suchasnomu suspilstvi : monographia / Borejko Ju.G. ta in. Vinnitsa : Vid-vo FOP Kushnir U.V., 2021. С. 9–46. [in Ukrainian].
11. Mapped: the most religious country in the world "The Telegraph" WIN/Gallup International: за 2008, 2009 і 2015. (2018) <https://www.telegraph.co.uk/travel/maps-and-graphics/most-religious-countries-in-the-world/> [in English].
12. Kis Théofil I. (1971) État des travaux sur la problématique de la convergence : théories et hypothèses Kis. Vol. 2, N 3. Paris. P. 447–459 [a française].
13. Robertson Roland, and White Kathleen E. (2007) What is globalization? The Blackwell companion to globalization. Blackwell Publishing Ltd. p. 54–66 [in English].

Надійшла до редколегії 20.10.22

Olga Gold, PhD (Philos.), Researcher of the center MESOPOLHIS
Aix-Marseille University, Aix-en-Provence, France

THE POTENTIAL FOR THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF POLYCONFESSIONALITY IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION AND SECULARIZATION

The article examines the potential of the phenomenon of poly confessionalism as a process, its formation and development in the conditions of globalization and secularization. It is important to consider and synthesize – analyze issues of convergence and divergence, formation and development of various religious, cultural, global and secular processes in a multi-confessional society. Their influence on the historical process and further existence are questions that are relevant for scientists in general. The topic is considered from the point of view of a social phenomenon that has historical origins and deepens over the years in society. Based on the approaches and methods of researching the topic of the potential of the formation and development of multi-confessionalism in the conditions of globalization and secularization as a process of modernity, it is considered in the context of multiculturalism from the point of view of socialization and the transition of society from rapprochement to separation in the conditions of war, hybrid processes, resistance to changes in the world order and clash of barbarism and civilization, macro-historical and local processes. Let's consider the following concepts: "globalization", "globalization of law", "convergence", "divergence", "secularization", "formation of social phenomena in conditions of multi-confessionalism". What made it possible to reach the conclusions: The potential and development of the multi-confessional society in the conditions of secularization and globalization and is made in accordance with the observance of the rights of freedom of man and citizen. Globalization is equated with democracy because nowadays there can be no norms of democracy without globalization processes. Globalization in Ukraine takes place through the adoption of European laws and the adoption of general traditions of the Western world.

Keywords: Globalization, globalization of law, secularization, processes of multi-confessionalism, processes of convergence and divergence, transformation of society.

УДК 297.17
DOI:10.17721/sophia.2023.21.4

Є. М. Гоцька, асп.
e-mail: ievgeniiagotska@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСНОВНІ НАПРЯМИ ДІЯЛЬНОСТІ МУСУЛЬМАНСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ УКРАЇНИ В 2022 РОЦІ

Розглянуто діяльність мусульманських громад України протягом війни РФ через залученість мусульман у суспільні процеси, військові дії та міграційні процеси поліконфесійної держави. Визначено такі основні напрями діяльності мусульманських організацій, як: захист державних кордонів і території України, співпраця та консолідація мусульманської умми задля необхідної допомоги цивільному населенню та військовим ЗСУ, безпосередньо волонтерська робота. Розглянуто такий важливий елемент діяльності мусульманських громад, як співпраця з органами влади задля налагодження продуктивних взаємовідносин серед мусульманських організацій та мусульманським світом у цілому.

Ключові слова: іслам, релігійна організація, війна, благодійність, консолідація.

Актуальність. Дослідження в галузі практичного релігієзнавства набули сьогодні надзвичайної актуальності. Для української наукової спільноти ця тематика містить головні завдання, що формулюються як: фіксація динаміки релігійного життя в Україні, аналіз риторики Церков та релігійних організацій на агресію РФ проти України, виявлення та вивчення впливу релігійного чинника на суспільство в цілому тощо. Ураховуючи поліконфесійну карту нашої держави, можемо констатувати, що ті процеси, які відбуваються в Україні, торкаються представників усіх релігійних ідентичностей і впливають на їхнє обцинне та індивідуальне життя. Свідченням визначеної актуальності стали наукові обговорення, проекти, конференції, проведені протягом останнього року за участю відомих представників академічної спільноти (М. Оніщенко, В. Єленського, О. Предко, Є. Харьковченко, О. Литвиненко, А. Юраша, З. Швед та ін.); публікації релігієзнавців, політологів, соціологів розкривають теми впливу релігійного фактора на процеси консолідації та інтеграції українського суспільства, взаємну зумовленість динаміки релігійного життя із заходами держави щодо гарантування конституційних прав і свобод громадян [1, 10, 14, 15, 18]. Серед окресленої проблематики особливого значення набуває тема залученості мусульман та їхніх окремих релігійних об'єднань до суспільних процесів в Україні на тлі військових дій, звільнення окупованих територій, локальних і глобальних міграційних процесів і таке інше.

Об'єкт – мусульманські громади України, **предмет** – діяльність мусульманських громад України протягом війни РФ проти України.

Завдання. Спираючись на матеріали міждисциплінарних досліджень, акцентуємо увагу на рівні залученості ісламської спільноти в боротьбу проти агресії РФ. Проаналізуємо особливі форми участі мусульман у житті сучасної України (служба в лавах ЗСУ, капеланство, волонтерська робота).

До 2014 р. регіонами в Україні, де проживало найбільше мусульман, були Крим та Донбас, і саме вони найбільше постраждали від початку війни: деякі мусульмани були змушені змінити громадянство, стати переселенцями або емігрантами. Хтось із них брав активну участь у протестних рухах, а пізніше у військових діях, а хтось просто виступив у ролі цивільного, пасивного спостерігача, переживаючи трансформаційні процеси, що відбувалися в країні на рівні особистісного сприйняття без публічного прояву та активної діяльності. Проте однозначно можна сказати, за ці, майже 10 років, в українській уммі відбуваються зміни, які торкнулися як цілих громад, так і кожного окремого мусульманина.

Згідно з даними дослідження Центру Разумкова в Україні в 2021 р. до мусульманами себе вважали 0,2 % громадян (2010 – 0,9 %, 2014 – 0,2 %, 2019 – 0,1 %, 2020 – 0,5 %) [9, с. 39]. Станом на 1 січня 2022 р. в Україні зафіксовано 100 зареєстрованих мусульманських організацій, про що повідомляє Державна служба України з етнополітики та свободи совісті у своєму звіті [3]. Досить високий рівень організованості мусульман України бачимо від самого набуття незалежності нашою державою. Водночас постає питання, про що насправді можуть свідчити ці демографічні та статистичні дані, коли проблему самоідентифікації мусульманських громад в умовах війни досі не розкрито. Аспект, який зазвичай враховують при розгляді діяльності мусульманських організацій в Україні, – це їхній зв'язок з певним транснаціональним рухом, зокрема це салафіти та хабашити, які відрізняються своєю аполітичністю або ж навпаки, вибірковою радикальністю. Водночас, безпосередні умови та фактори життя, що визначають особливості функціонування мусульманських об'єднань саме в Україні, вивчені недостатньо. Проаналізуємо позицію найбільших мусульманських релігійних об'єднань в Україні, які ведуть не тільки активну міжнародну діяльність, але й залучені до внутрішньодержавних процесів, що відбуваються в Україні. Ідеться про Духовне управління мусульман України (ДУМУ), Духовне управління мусульман України "Умма" (ДУМУ "Умма") та Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим (ДУМАРК). Принагідно зазначимо, що, окрім релігійних організацій, в Україні діють громадські організації мусульман, і серед найбільших з них варто назвати такі: «Всеукраїнська асоціація "Альрайд"», Ліга мусульманок України, Конгрес мусульман України, Асоціація мусульман України.

Як відомо, рівень суспільної довіри до церкви в Україні традиційно високий, але за останні роки рівень суспільної довіри істотно зріс до Збройних сил України та волонтерських організацій. Українці всіх конфесій продовжують стояти на захисті традиційних цінностей та відданості ідеалам свободи, і особливо в такі темні часи. У цій війні вже, на жаль, є загиблі військовослужбовці-мусульмани, у тому числі, азербайджанці, кримські татари, етнічні українці. Організації втрачають свої громади та мечеті, зазнають змін цілі діяльності громад та конкретизуються об'єкти уваги для харитативної роботи та волонтерської підтримки. Процеси, що відбуваються в ісламській уммі прямо пропорційні змінам у державі та суспільстві, і ця обставина актуалізує розгляд цих трансформаційних змін на конкретних прикладах, що дозволить виокремити деякі закономірності, які можуть

буду враховані в подальших стратегіях розвитку державно-конфесійних відносин вже у мирний час.

У 2015 р. з ініціативи тодішнього муфтія ДУМУ "Умма" Саїда Ісмаїлова було засновано Управління військового капеланства мусульман України, яке очолив Хаджимурад Путілін. З початку війни на Донбасі та анексією Криму він займався волонтерською діяльністю, але згодом, коли у війську почали з'являтися мусульмани, які зазнали поранень або гинули, стало зрозуміло, що потрібна ініціатива, яка б допомогла та надавала морально-психологічну допомогу. Управлінню доручили опікуватися послідовниками Ісламу в лавах Збройних сил, Національній Гвардії, у добровольчих батальйонах, у Державній прикордонній службі, тобто мусульманами-оборонцями України. Війна – це травмуючий досвід для психіки, який необхідно прожити, а зробити це з духовно-моральною підтримкою простіше, капелани працюють із душею, здійснюючи позитивний вплив на військових. Зокрема, імами з Управління військового капеланства мусульман України увійшли до складу робочої групи, що працювала над проектом закону України «Про роботу військового капеланства» у Комітеті з питань національної безпеки, оборони і розвідки (детально див. тут [17, с. 5]).

Капеланська діяльність – це ще одна форма волонтерства, яке можна трактувати як благодійність або конкретніше (як наполягає іслам) – виконання Божественного припису. Розуміючи основні релігійні "стовпи ісламу", треба також розглянути феномен волонтерської діяльності. Благодійність – один із базових принципів ісламу, у якому існують як добровільні, так і обов'язкові пожертви, які регламентовані Кораном. Наприклад, "садака – це милостиня та будь-яке благодіяння, яке здійснюється заради Аллага" [5, с. 33]. На відміну від закятю, який є одним із стовпів віри, садака – добровільна пожертва. Садака може бути разовою пожертвою, пожертвою за гріх, або ж відрахування заможними людьми частини своїх доходів на користь нужденних. Садака не обов'язково має бути таємною і, якщо це стає публічним благодіянням, то мусульмани сприймають його як приклад праведної поведінки, гідний наслідування. Тобто йдеться про знайомий та зрозумілий патерн поведінки всіх правовірних мусульман.

Очевидно, що, починаючи з лютого 2022 р., формат і напрями діяльності мусульманських громад змінювались залежно від безпосередніх викликів, які поставали перед спільнотою. У зв'язку з цим голова правління ДУМУ "УММА" Ділявер Саїдахметов сказав "...в перші місяці ми займалися евакуацією, допомагали нашим сім'ям виїжджати за кордон, вимушеним переселенцям з окупованих територій роздавали їжу, стандартна діяльність в такій ситуації для релігійної організації під час війни" [4]. Ще один приклад, який звертає на себе увагу, це діяльність українських мусульманок, які з початку повномасштабного вторгнення активно підтримують мусульман у ЗСУ. Зокрема, організація "Ліга мусульманок України" організовує збори коштів для добровольчого мусульманського батальйону ім. Шейха Мансура на безпілотник та відправляє на фронт харчі, теплий одяг та дитячі малюнки. Батальйон Шейха Мансура – це добровольче формування, до якого також входять чеченці, що змушені були покинути свої домівки після неодноразових війн РФ проти Чеченської республіки. Батальйон бере активну участь у бойових діях на сході України, зокрема в боях за Бахмут та Широкине. Волонтери Духовного управління мусульман України "Умма" були нагороджені подяками від Київської обласної вій-

ськової адміністрації за їхній внесок в опір збройній агресії Росії. Подяку отримав Голова релігійної громади мусульман "Віра" ДУМУ "Умма" з Ірпеня Ігор Карпішен за волонтерську діяльність та активну громадську позицію, виявлений патріотизм і жертвоне служіння для збереження свободи та незалежності України під час воєнного стану. Він займався ексгумацією тіл в Ірпені, Бучі та Гостомелі в перші тижні після їхнього звільнення. Також відзнаку отримала Амаль Ткаченко, голова жіночої громадської організації "Мар'ям", яка організувала ряд акцій збору допомоги військовим і цивільним, у тому числі дітям і малозабезпеченим родинам. Мусульманки-активістки з організації "Мар'ям" протягом зими виготовляли та відправляли на фронт окопні свічки для військових. Непоміченою не залишилась діяльність активісток Ісламського культурного центру ім. Мухаммада Асада у Львові, які ініціювали волонтерську акцію для підтримки ЗСУ: займалися плетінням маскувальних сіток.

Після 13 років на посаді муфтія в Духовному управлінні мусульман України "Умма" Саїд Ісмаїлов завершив роботу і пішов на фронт парамедиком та водієм. Слід сказати, що в медіа ця новина набула великого розголосу та породила багато суперечок серед мусульман України та іноземних колег Ісмаїлова. Проте, якщо звернутись до біографії колишнього муфтія, його опір почався ще в 2014 р. з підтримки донецького Євромайдану та участі в молитовному марафоні "За мир в Україні". Через свою активну громадянську позицію він зазнав переслідування з боку режиму "днр" і був змушений залишити місто. Відповідаючи на запити щодо зміни своєї діяльності, він апелює до хадисів і зазначає, що "в ісламі не існує феномена священства, тому мусульманин, залишаючи посаду, є звичайною людиною, яка не обтяжена обмеженнями по мілітарній лінії, і без проблем може бути воїном" [11]. Шейх також доповнює: "Люди, які про це не знають – вони екстраполюють християнські погляди на іслам" [7].

Уже в листопаді Духовне управління мусульман України "Умма" призначило нового муфтія, яким став колишній імам Львова, кримський татарин Мурат Сулейманов, його обрали на чотирирічний термін. У своїх публічних виступах муфтії зазначає, що з початком повномасштабного вторгнення напрям роботи Управління змінився, спрямувавши більше ресурсу на волонтерську діяльність. Протягом того часу, коли люди активно виїжджали з Києва та Харкова до Львова, мечеть Мурата Сулейманова прийняла понад 3000 людей. Про тогочасну атмосферу в місті імам також засвідчував, що "відносини тих, хто виступає за Україну – мусульман, християнин, юдеїв, – зміцнюються ще більше" [13]. І це не дивно, адже консолідована громадянська позиція українців у питаннях національної незалежності стала на сьогодні основою для глибокої інтеграції суспільства та об'єднання громадян різного віровизнання.

Іншим Духовним управлінням, яке займає активну проукраїнську позицію в цій війні, є ДУМ (АРК) на чолі з муфтієм Айдером Рустемовим. ДУМ (АРК) насамперед представляє інтереси кримських татар, які були змушені виїхати з Автономної Республіки Крим після окупації півострова, та дбає про їхні потреби. Організацію було створено, відділившись таким чином від Духовного управління мусульман Криму, яке й досі взаємодіє з окупаційною адміністрацією, наразі воно зареєстровано як Духовне управління мусульман Криму і Севастополя (далі – ДУМКіС). До окупації півострова ДУМК мало проукраїнську політичну орієнтацію, адже тісно співпрацювала з Меджлісом, який, у свою чергу, завжди був

вірний національним інтересам України. Весною 2022 р. у Владикавказі відбулась всеросійська конференція, на якій представники майже всіх російських муфтіятів, та за участю заступника муфтія ДУМКІС Есадуллаха Баїрова, підписали заяву-фетву про те, що «участь у "СВО" визнана бажаною». Також на цьому з'їзді було названо "шахідами (мучениками за віру) тих солдатів російської армії, хто загине під час бойових дій" [8]. На противагу такій позиції російських муфтіятів для українських мусульман фокусом дії стала підтримка цивільного населення України, які постраждали від агресії РФ. Наприклад, Айдер Рустемов коментує, що їхні духовні центри були адаптовані під «пункти незламності», а громади також займалися розповсюдженням харчів та забезпеченням теплими напоями жителів навколишніх територій. Муфтії говорять: "ту допомогу, яку ми надавали до війни, ми продовжили надавати і після 24 лютого, але у набагато більших масштабах. Втім, це вже виглядало як гуманітарна допомога. У Києві пекли хліб. Здебільшого, ми допомагали людям у с. Чайки, де в нас є Ісламський культурний центр. Село було дуже близько до нуля". При цьому муфтії не відкидає можливості вступу до лав ЗСУ і "багато думає про те, як бути готовим до реальної участі у війні як воїн" [12].

Цікаво, що єдине Духовне управління мусульман України, яке є членом Всеукраїнської Ради Церков та і релігійних організацій, не транслює настільки проукраїнський наратив всередині своїх громад та в інфопросторі. Наразі досить складно відповісти, яка реальна позиція ДУМУ щодо війни Росії проти України, проте ні муфтії ДУМУ "УММА" Мурат Сулейманов, ні Айдер Рустемов з ДУМ АРК не звинувачують відкрито Ахмеда Таміма в симпатіях до Росії або зрадницьких діях. Із цього приводу М. Якубович у статті "Чи хочуть українські мусульмани жити в Москві?" зазначає, що ісламська спільнота не зацікавлена темою війни на публічному рівні, через декілька факторів – це "релігійна демографія: чимало мусульман України, особливо Києва, – це іноземці". Другий аспект – це мовне питання, оскільки "мусульманська спільнота лишається здебільшого російськомовною, а в Україні немає жодної мечеті, де на постійно читають проповіді українською мовою" [16]. Цей факт заслуговує на окреме дослідження, тому тут лише зазначимо, що, на наше переконання, такі позиції муфтіятів можуть свідчити про прагнення зберегти консолідовану позицію всіх мусульман України незалежно від їхньої інституційної приналежності.

Спеціальної уваги заслуговують намагання українського уряду бути залученими до процесів всередині ісламської умми та арабського світу в цілому. Зокрема, президент України Володимир Зеленський приїхав до Саудівської Аравії із візитом у травні 2023 р. на запрошення влади королівства аби виступити на саміті Ліги арабських держав (ЛАД), ставши першим президентом в історії України, що зробив це. "ЛАД" – це найстаріша арабська міжнародна організація, що займається консолідацією арабів, сприяє інтересам своїх держав-членів та координує розв'язання спільних питань у регіоні. Ігор Семиволос, експерт центру близько-східних досліджень AMES, зазначає, що для керівництва Саудівської Аравії Україна є прикладом, як протистояти загрозам та вести боротьбу за державну суб'єктність, адже сама Саудівська Аравія вже багато років працює над модернізацією країни та регіону. Зокрема, займається збільшенням своєї ролі на локальному (регіональному) і глобальному рівнях та розбудовою державної суб'єктності. І в цьому контексті офіційна співпраця наших держав і урядів

видається достатньо перспективною, зважаючи на той факт, що саме КСА є одним з основних донорів для проведення гуманітарно-освітніх проектів у мусульманському (сунітському) світі. Панарабська саудівська газета "Аш-Шарк аль-Аусат", коментуючи запрошення В. Зеленського, писала так: "Саудівська Аравія показала свою підтримку миру, стабільності, територіальної цілісності та поваги до міжнародних угод" [6]. Окрім безперечно важливого факту самого запрошення українського президента на саміт, варто також окреслити головні тези, про які йшлося в його промові. По-перше, це відкритість України до діалогу з арабськими країнами; по-друге, це антиколоніальний наратив, а далі дві гострі теми: викрадення українських дітей та кримськотатарське питання. Таким чином, промова президента вказала на дві актуальні та чутливі теми для арабомусульманського суспільства. На наше переконання, на сьогодні комунікація з арабським світом вкрай важлива для України, адже країни цього регіону 8 років займали позицію нейтралітету щодо війни проти нашої держави, також називаючи її війною між Заходом та Росією. А факт протистояння України і захист своїх земель та громадян не стали, на той час, підставою для переходу в активний режим підтримки України.

Щодо діалогу з мусульманами всередині України, то тут слід нагадати про заяву Володимира Зеленського, у якій йшлося про: "початок нової традиції – офіційних іфтарів на державному рівні. Їх планують проводити щороку разом з військовими-мусульманами та представниками мусульманської спільноти України" [2]. Таку заяву президент зробив на першому урочистому святкуванні, де іфтар розділили між ним та українськими військовослужбовцями – мусульманами, що воюють у лавах Збройних сил України, серед яких кримські татари, азербайджанці, волзькі татари, етнічні українці, що прийняли іслам, – капелани, парамедики, добровольці тощо. З боку мусульманських організацій у заході взяли участь представники ДУМУ "Умма" муфтії Мурат Сулейманов, муфтії ДУМ АРК Айдер Рустемов, президент Конгресу мусульман України Сейран Арифов та представники Меджлісу кримськотатарського народу. Окрім цього, знаковим для державних стосунків з мусульманськими громадами України став виступ президента 18 травня 2023 р., у День пам'яті жертв геноциду кримськотатарського народу. В. Зеленський запропонував лідеру кримських татар Мустафі Джемілеву створити меморіал пам'яті жертв геноциду кримськотатарського народу, вказавши на велике значення такого місця.

Висновки. Таким чином, аналізуючи діяльність мусульманських громад України протягом війни РФ проти України, необхідно виокремлювати декілька основних напрямів, а саме: 1) безпосередню участь мусульман у захисті території України від агресії РФ; 2) співпрацю мусульманських об'єднань з метою забезпечення потреб цивільного населення та військових ЗСУ гуманітарною допомогою; 3) волонтерську діяльність; 4) залучення та активну діяльність органів владних повноважень у процес налагодження взаємної співпраці як з мусульманськими організаціями України, так і з мусульманським світом, який спроможний надавати допомогу у важливих питаннях національної безпеки нашої країни.

Список використаних джерел

1. Війна і Церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні 2022 р. (листопад 2022 р.) URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/viina-i-tserkva-tserkovnoreligiina-sytuatsiia-v-ukraini-2022r-lystopad-2022r>.

2. Володимир Зеленський розділив іфтар з військовими мусульманами. URL: <https://islam.in.ua/ua/novyny-u-krayini/volodymyr-zelensky-rozdilyv-iftar-z-viyskovymy-musulmanamy>.
3. Про мережу релігійних організацій // Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. URL: <https://dessa.gov.ua/religion/>.
4. Саїдахметов Ділявер. Тривала еміграція – загроза національній ідентичності кримських татар. URL: <https://qirim.news/po-polochkam-uk/398722/>.
5. Ісмагілов С.В., Козловський І.А., Халіков Р.Х., Якубович М.М. Іслам : Енциклопедичний словник. К.: Бібліотека ісламознавства, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Видавництво Руслана Халікова, 2021. 432 с.
6. Кінець епохи і візит Зеленського: що потрібно знати про саміт ліги арабських держав. URL: <https://zn.ua/ukr/WORLD/kinets-epokhi-i-vizit-zelenskoho-shcho-potribno-znati-pro-samit-lihi-arabskikh-derzhav.html>.
7. Ісмагілов Саїд. На війні лікар це також боєць. URL: <https://islam.in.ua/ua/novyny-u-krayini/na-viyni-likar-ce-takozh-boeyec-said-ismagilov>.
8. Не всі російські муфтії підтримали воєнну спецоперацію на Україні. URL: <https://easily.com/ru/news/2022/03/31/ne-vse-rossiyskie-muftii-podderzhali-voennuyu-specoperaciyu-na-ukraine>.
9. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2021 рр. ст. 172. URL: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya.pdf.
10. Релігія в огні. URL: <https://www.mar.in.ua/%d1%80%d0%b5%d0%bb%d1%96%d0%b3%d1%96%d1%8f-%d0%b2-%d0%be%d0%b3%d0%bd%d1%96/>.
11. Саїд Ісмагілов покинув пост муфтія ДУМУ "Умма" та пішов на фронт. URL: https://risu.ua/sayid-imagilov-pokinuv-post-muftiya-dumu-umma-ta-pishov-na-front_n129937.
12. Рустемов Аїдер. Скрізь, де РФ пхає свого зовнішньополітичного носа, страждають мусульмани. URL: https://risu.ua/skriz-de-rf-phaye-svogo-zovnishnopolitichnogo-nosa-strazhdaiut-musulmani--muftij-ajder-rustemov-golova-duhovnogo-upravlinnya-musulman-avtonomnoyi-respubliki-krim_n138799.
13. Український муфтії про російське духовенство, яке підтримало війну. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/ukraina-muftiy-musulmany-viyna-krum-murat-suleimanov/32144953.html>.
14. Фахова дискусія «Віина і Церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2022». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=tJvuyyKc-Y&t=528s>.
15. Швед З.В. Динаміка релігійного життя в Україні протягом 2022 року : зб. наук. пр. // Наук. вісн. Гілея, К., 2023. Вип. 3(183). С. 42–48.
16. Якубович М. Чи хочуть українські мусульмани жити в Москві? URL: <https://islam.in.ua/ua/dumky/chy-hochut-ukrayinski-musulmany-zhyty-v-rosiyi>.
17. Shwed Z. Formation and current state of military chaplaincy in Ukraine // European J. of Sci. and Theology, August 2022. Vol. 18. № 4. P. 1–18.
18. War in Ukraine. Theological, Ethical and Historical Reflections // Vienna Postgraduate Symposium. URL: <https://ktf4ukraine.univie.ac.at/>.

References

1. Віина і Тсерква. Тсерковно-релігійна ситуація в Україні 2022р. (листопад 2022р.) [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/viina-i-tserkva-tserkovnoreligiina-sytuatsiia-v-ukraini-2022r-lystopad-2022r>.
2. Volodymyr Zelenskyi Rozdiliv iftar z viyskovymy musulmanamy. [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://islam.in.ua/ua/novyny-u-krayini/volodymyr-zelenskyi-rozdilyv-iftar-z-viyskovymy-musulmanamy>.

Ievgeniia Gotska, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

MAIN ACTIVITY OF MUSLIM ORGANIZATIONS OF UKRAINE IN 2022

The activity of the Muslim communities of Ukraine during the Russian Federation war, due to the involvement of Muslims in social processes, military actions and migration processes of a multi-confessional state, is considered. In the article, we were selected the main areas of activity of Muslim organizations: protection of the state borders and territories of Ukraine, cooperation and consolidation of the Muslim Ummah to help the civilian population and the military of the Armed Forces with the necessary help and directly volunteer work. The article also examines such an important element of the activities of Muslim communities as cooperation with authorities in order to establish productive relations among Muslim organizations and the Muslim world as a whole.

Keywords: islam, religious organization, war, charity, consolidation.

3. Derzhavna sluzhba Ukrainy z etnopolityky ta svobody sovisti. [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: "Pro merezhu relihiinykh orhanizatsii" <https://dessa.gov.ua/religion/>.
4. Dilaver Saidakhmetov: "Tryvala emigrantsiia – zahroza natsionalniy identychnosti krymskykh tatar". [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://qirim.news/po-polochkam-uk/398722/>.
5. Islam: Entsiklopedychnyi slovnyk. Ismahilov S.V., Kozlovskiy I.A., Khalikov R.Kh., Yakubovych M.M. – K.: Biblioteka islamoznavstva, Instytut filosofii imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy, Vydavnytstvo Ruslana Khalikova, 2021. – 432 s.
6. Kinets epokhy i vizyt Zelenskoho : shcho potribno znaty pro samit lihy arabskykh derzhav. [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://zn.ua/ukr/WORLD/kinets-epokhi-i-vizit-zelenskoho-shcho-potribno-znati-pro-samit-lihi-arabskikh-derzhav.html>.
7. Na viini likar tse takozh boiets – Said Ismahilov. [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://islam.in.ua/ua/novyny-u-krayini/na-viyni-likar-ce-takozh-boeyec-said-ismagilov>.
8. Ne vsi rosiiski muftii pidtrymaly voienno spetsoperatsiiu na Ukraini. Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://easily.com/ru/news/2022/03/31/ne-vse-rossiyskie-muftii-podderzhali-voennuyu-specoperaciyu-na-ukraine>.
9. Osoblyvosti relihiinoho i tserkovno-relihiinoho samovyznachennia hromadian Ukrainy: tendentsii 2000-2021rr. – st. 172. [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya.pdf.
10. Relihiia v ohni [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.mar.in.ua/%d1%80%d0%b5%d0%bb%d1%96%d0%b3%d1%96%d1%8f-%d0%b2-%d0%be%d0%b3%d0%bd%d1%96/>.
11. Said Ismahilov pokynuv post muftiia DUMU "Umma" ta pishov na front. [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: https://risu.ua/sayid-imagilov-pokinuv-post-muftiya-dumu-umma-ta-pishov-na-front_n129937.
12. Skriz, de RF pkhaie svoho zovnishnopolitichnogo nosa, strazhdaiut musulmany", – muftii Aider Rustemov, holova DUM AR Krym. [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: https://risu.ua/skriz-de-rf-phaye-svogo-zovnishnopolitichnogo-nosa-strazhdaiut-musulmani--muftij-ajder-rustemov-golova-duhovnogo-upravlinnya-musulman-avtonomnoyi-respubliki-krim_n138799.
13. Ukrainysky muftii pro rosiiske dukhovenstvo, yake pidtrymalo viinu. [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.radiosvoboda.org/a/ukraina-muftiy-musulmany-viyna-krum-murat-suleimanov/32144953.html>.
14. Fakhova dyskusiia "Viina i Tserkva. Tserkovno-relihiina situatsiia v Ukraini – 2022" [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://www.youtube.com/watch?v=tJvuyyKc-Y&t=528s>.
15. Shved Z.V. Dynamika relihiinoho zhyttia v Ukraini protiahom 2022 roku // Hileia. Naukovyi visnyk Zbirnyk naukovykh prats. – K., 2023. Vypusk 3 (183). – S. 42–48.
16. Yakubovych M. "Chy khochut ukrainski musulmany zhyty v Moskvi?" [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://islam.in.ua/ua/dumky/chy-hochut-ukrayinski-musulmany-zhyty-v-rosiyi>.
17. Shwed Z. Formation and current state of military chaplaincy in Ukraine // European Journal of Science and Theology. – August 2022. – Vol.18. – No.4. – 1-18.
18. War in Ukraine. Theological, Ethical and Historical Reflections – Vienna Postgraduate Symposium // [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <https://ktf4ukraine.univie.ac.at/>.

Надійшла до редколегії 12.02.23

ANALYSIS OF THE DEVELOPMENT OF FEMINIST THEOLOGY IN CHRISTIANITY

The study of the history and development of feminist theology is extremely important and relevant for contemporary religious studies. The article analyzes the stages of development of feminist theology and identifies its most prominent representatives. This turns out to be necessary for a comprehensive analysis of such a phenomenon as feminist theology, which is part of a more global theology of liberation. The same analysis made it possible to identify the causes of the emergence of feminist theology, trace the sustainability of its development, and clearly outline the main concepts that are relevant today. The article also provides a description of the most important feminist theologians and their fundamental works. The author concludes that the development of feminist theology has been a complex and lengthy process to which numerous feminist theologians have contributed over the years. Feminist theologians have explored alternative interpretations of Christianity that promote greater gender equality and social justice, and challenge patriarchal institutions and beliefs in Christianity. The article argues that the emergence of feminist theology marked a significant change in Christianity. Feminist theology questioned patriarchal norms and ideologies, recognizing women's spirituality and promoting a more inclusive and egalitarian understanding of faith. Despite resistance from more fundamentalist Christians, the movement has had a significant impact on promoting social justice and greater gender equality in Christian organizations and practices.

Keywords: feminism, Christianity, theology, feminist theology, theology of liberation.

The topic of feminist theology research is highly relevant in today's society as it examines the intersection of gender, religion, and power. In order to create a more inclusive and egalitarian theology, feminist theology study examines how traditional religious doctrines and practices have contributed to the persistence of gender inequality and patriarchal systems. Given the persistence of gender-based violence and discrimination in many communities as well as the historical exclusion of women from leadership and authority roles in religion, this research is especially significant. Feminist theology study can support greater gender equality both inside and outside of religious institutions by examining how gender influences religious beliefs and practices.

In conclusion, research on feminist theology is very important since it aims to promote more gender equality within religious traditions and oppose patriarchal institutions. Also, it offers crucial insights into the struggles faced by underrepresented groups within religious organizations and can support the development of theological perspectives that are more inclusive and diverse.

The issues we have raised are fragmentarily studied and analyzed by such contemporary researchers as Deo Nandini, Isherwood Lisa, McPhillips Kathleen, Handasyde Kerrie, McKinney Cathryn, Pryor Rebekah, Lassiter Katharine, Nyhagen Line, Halsa Beatrice, Paludi Michele, Ellens Harold, Raphael Melissa and others. To a certain extent, their research focuses on the exploration of such categories as gender, power, feminism, faith, and women's movements. The concepts they examine relate to a range of issues, such as feminist theology and Christianity, women and power in religious contexts, post-Christianity and feminism, and women's rights and religion.

So, being a subset of the larger feminist movement, feminist theology first appeared in the 1960s and 1970s, making it a relatively new development within Christianity. The movement aimed to promote a more inclusive and egalitarian view of Christianity while also challenging patriarchal systems within the religion. Feminist theology is often influenced by the principles of liberation theology, which emphasize the importance of social justice and solidarity with marginalized communities [5]. Feminist theologians often draw on these principles to critique the ways in which religious institutions have historically

perpetuated oppression, and to advocate for more inclusive and just forms of religious practice.

A variety of historical and cultural factors, such as the growth of the feminist movement in the 1960s and 1970s, the increased visibility of women's voices and experiences in society, and the broader questioning of traditional authority structures within Christianity and other religious traditions, all influenced the development of feminist theology.

The development of feminist theology has occurred in several stages.

1. The first wave of feminist theology (1960s–1970s). This period saw the emergence of feminist theology as a distinct field of study, as women began to challenge the patriarchal structures and beliefs within Christianity. The emphasis was on showcasing the contributions of women to the development and practice of Christianity as well as investigating how patriarchal presumptions had influenced Christian theology. In this initial wave of feminist theology, notable philosophers including Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Schussler Fiorenza, and Mary Daly are included. Other generations of feminist theologians built on their work as they explored and contested the intersections between gender and religion [7].

2. The second wave of feminist theology (1980s–1990s). Feminist theologians started exploring the theological implications of gender and power at this time. They investigated alternative perspectives of Christianity that upheld the spiritual potential of all persons, regardless of gender, and they questioned conventional readings of the Bible and Christian dogma. Some notable figures in the second wave of feminist theology include: Beverly Wildung Harrison, known for her work on the intersection of feminist theology and social justice. Also Katie Cannon, Emilie Townes, Ada María Isasi-Díaz, Kwok Pui-lan.

3. The development of feminist ethics (1980s–1990s). Feminist theologians started to create a specific subject of feminist ethics in response to the growing knowledge of gender-based oppression. This involves investigating the moral implications of gender and power as well as finding strategies to advance social justice and gender equality within Christian organizations and practices [3]. These are some noteworthy researches with significant contributions to this area: Beverly Wildung Harrison, Katie Geneva Cannon, Carol Christ, Letty Russell.

4. Intersectional feminism (1990s-present). Within the discipline of feminist theology, intersectional feminism has recently come into its own. This entails identifying the ways that gender intersects with other types of oppression, such as race, sexual orientation, and class, and investigating how these intersections affect the perspectives and experiences of disadvantaged groups. Some notable figures in intersectional feminist theology include: Dr. Emilie M. Townes, Kwok Pui-lan, Nancy Eiesland, Ada Maria Isasi-Diaz, Sharon Welch.

5. Global feminism (2000s-present). Within the topic of feminist theology, there has been an increasing focus on global feminism in recent years. This entails appreciating the variety of women's experiences and viewpoints around the globe and investigating how settings related to culture, politics, and the economy affect issues of gender and power [2]. Representative personalities: Mercy Amba Oduyoye, Chung Hyun Kyung, Musimbi Kanyoro.

It is important to add that feminist theology has been shaped by a number of prominent theologians and scholars who have challenged traditional Christian beliefs and advocated for greater gender equality and inclusivity within the church. These and many other theologians and scholars have made significant contributions to the development of feminist theology, challenging patriarchal structures and beliefs within Christianity and advocating for greater gender equality and inclusivity within the church. Some feminist theologians explore the idea of a "divine feminine," which represents a more inclusive and egalitarian vision of the divine that recognizes the spiritual potential of women. This concept is often used to challenge traditional patriarchal notions of God and to promote a more inclusive and diverse vision of spirituality [7].

The most prominent works of feminist theologians are: "The Church and the Second Sex" (1968) by Mary Daly, "Women's Spirituality" (1979) edited by Carol P. Christ and Judith Plaskow, "In Memory of Her" (1983) by Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Sexism and God-Talk" (1983) by Rosemary Radford Ruether, "Transforming Power" (1990) by Mary Hunt, "Womanist Theology" (1991) by Jacquelyn Grant, "She Who Is" (1992) by Elizabeth A. Johnson.

The main concepts associated with feminist theology is that female marginalization in Christianity has been exacerbated by patriarchal structures and beliefs, which is one of the main goals of feminist theology [6]. Asserting that conventional readings of the Bible and Christian doctrine have frequently been used to excuse the subordination of women, feminist theologians sought to present alternative interpretations of the Bible and Christian doctrine that affirmed women's spiritual potential and equality with men.

Feminist theology also placed a strong emphasis on women's experiences and viewpoints while acknowledging how gender influences how we perceive the divine and the

world. The goal of feminist theologians was to question the male predominance of conventional theological studies and to place women's perspectives and experiences at the center of the theological debate [2].

The value of variety and inclusivity within Christian communities has also been emphasized by feminist theology, which likewise aims to question the ways in which traditional Christian organizations have neglected or excluded certain groups including women, people of color, etc. A more inclusive and diverse vision of Christianity that respects the spiritual potential of every person, regardless of gender, color, or other circumstances, has been pushed for by feminist theologians.

Finally, intersectionality – the ways in which many oppressions interact and influence our experiences and perspectives – has gained relevance in feminist theology. In their theological work, feminist theologians have attempted to address concerns of race, class, sexuality, and other aspects. They have also argued for a more comprehensive and integrated understanding of these issues.

Overall, the rise of feminist theology has marked a significant change within Christianity by questioning patriarchal norms and ideologies, recognizing women's spirituality, and advancing a more inclusive and egalitarian understanding of the faith. Despite resistance from more fundamentalist Christians, the movement has had a considerable impact in advancing social justice and greater gender equality within Christian organizations and practices.

To conclude, we have been able to reveal the stages of development of feminist theology as part of liberation theology. The evolution of feminist theology has been a complex and lengthy process to which numerous feminist theologians have contributed over the years. Feminist theologians have explored alternative interpretations of Christianity that promote greater gender equality and social justice, and challenge patriarchal institutions and beliefs in Christianity.

References

1. Deo Nandini. Postsecular Feminisms: Religion and Gender in Transnational Context. Bloomsbury Academic, 2018. 240 p.
2. Isherwood Lisa and McPhillips, Kathleen. Post-Christian feminisms : a critical approach. Ashgate Publishing Limited, 2016. 243 p.
3. Handasyde Kerrie, McKinney Cathryn, Pryor Rebekah. Contemporary Feminist Theologies. Power, Authority, Love. Routledge, 2022. 220 p.
4. Lassiter Katharine E. Recognizing Other Subjects: Feminist Pastoral Theology and the Challenge of Identity. Lutterworth Press, 2016. 198 p.
5. Nyhagen Line and Halska Beatrice. Basingstoke Religion, Gender and Citizenship: Women of Faith, Gender Equality and Feminism. Palgrave Macmillan, 2016. 281 p.
6. Paludi Michele A. and Ellens J. Harold. Feminism and Religion: How Faiths View Women and Their Rights. Praeger, 2016. 424 p.
7. Raphael Melissa. Religion, Feminism and Idoloclasm. Being and Becoming in the Women's Liberation Movement. Routledge, 2021. 306 p.

Надійшла до редколегії 10.10.22

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

АНАЛІЗ РОЗВИТКУ ФЕМІНІСТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ В ХРИСТІАНСТВІ

Вивчення історії та розвитку феміністичної теології надзвичайно важливе й актуальне для сучасного релігієзнавства. Наведено етапи розвитку феміністичної теології та визначено її найвидатніших представників, що необхідно для всебічного аналізу такого явища, як феміністична теологія, яка є частиною більш глобальної теології – теології визволення. Виокремлено причини виникнення феміністичної теології, простежено сталість її розвитку, а також чітко окреслено основні концепції, що актуальні й сьогодні. Зроблено висновки: розвиток феміністичної теології – складний і тривалий процес, кожен етап якого характеризується своїми специфічними феміністичними концептами, розробленими відповідними феміністичними теологами. Феміністичні теологи досліджували альтернативні інтерпретації християнства, які сприяють гендерній рівності та соціальній справедливості, а також ставлять під сумнів патріархальні інституції і сталі вірування у християнстві. Стверджено, що поява феміністичної теології ознаменувала значні зміни в християнстві: переосмислення патріархальних норм та ідеології; визначення жіночої духовності як окремого релігійного феномена і, водночас, впровадження більш інклюзивного та егалітарного розуміння віри. Попри опір з боку більш фундаменталістських християн, цей рух істотно вплинув на просування соціальної справедливості та гендерної рівності в численних християнських організаціях і практиках.

Ключові слова: фемінізм, християнство, феміністична теологія, теологія визволення.

THE ISSUE OF GRANTING AUTOCEPHALY AS A CHALLENGE TO ORTHODOXY'S UNITY

The article discusses the issue of granting autocephaly in the context of historical and modern contradictions in the inter-Orthodox dialog. The thesis is revealed about the existence of two models of obtaining autocephalous status for one or another local church – Greek and Moscow, which inevitably involves the emergence of various kinds of contradictions and conflicts outside the boundaries of this issue, namely – the right to serve one's flock in the diaspora, which means creating in its own organizational structures – parishes, dioceses, metropolitans, exarchates, independent decision-making on granting autocephaly to their part, and therefore none of the other churches has the right to interfere in the internal affairs of another autocephalous church. It is substantiated that the contradictions surrounding this issue are conditioned both historically and in the context of church law. If we talk about the first, during the centuries of existence of the Orthodox Church, a kind of "international" church law was not developed regarding the generally accepted mechanism of granting autocephaly through the concept of the Pentarchy, which emphasized the exclusive closure of the ancient Patriarchate. As for church law, in this context, two scenarios are distinguished: the victory of one sovereign over another (when one side, that is, one or another local church significantly prevails over the other). In this case, one of the parties loses its sovereignty and recognizes the supreme authority of the other party. The second is reaching a compromise, which is expressed in the conclusion of an agreement between the parties. However, the second option does not mean that this agreement cannot be violated, since there is no body that monitors the implementation of agreements. Therefore, it is proven that the space of relations between autocephalous Churches is the space of clash of sovereign wills, and therefore the problem arises in the development of a new ecclesiological concept that will make contradictions within Orthodoxy impossible.

Keywords: autocephaly, World Orthodoxy, local church, church law, Greek model of granting autocephaly, Moscow model of granting autocephaly.

The relevance of this study due to the fact that today, the topic of autocephaly is not limited to issues its provision / acquisition (as well as abolition), but also includes such issues as: the possibility of interference in the internal affairs of an autocephalous local church; management of parishes outside the canonical territories of autocephalous churches (that is, in the Orthodox diaspora); the functioning of pan-Orthodox (supra-autocephalous) institutions and their necessity in inter-Orthodox relations.

The issue of autocephalous status is a complex and sometimes contradictory topic in the Orthodox Church. Autocephaly concerns the self-governing status of the Local Orthodox Church, which is recognized as other Orthodox churches and can freely manage itself in accordance with its own traditions and practices. Thus, the question of autocephaly is a question of supreme power, and therefore of sovereignty. If it is declared that the autocephalous church has a source of power in itself and is independent of other churches, then there can be no power over it, and it is sovereign. Therefore, what is called autocephaly in the church corresponds to what is understood in the political interstate sphere as sovereignty.

During the first centuries of Christianity, the church hierarchy was quite simple, and all decisions could be adopted by church cathedrals, where representatives of all regions were present. At the same time, with the spread of Christianity among different peoples, separate churches with their own characteristics, mainly national and political system differences and independent governance, appeared among them. Hence, as the church expands and the formation of various national and cultural groups, there was a need for more independent management of the church organization in each region. Therefore, the foundations of autocephaly lie in the original structure of the Church because, each individual church community that had its own bishop was an independent and independent Church, even if it was small and consisted of one village. In the organization of the Church, these separate Churches-parishes united in the Union and created the organization of the Ecumenical Church.

Hence, we stand on the positions, which followed metropolitan J. Zizioulas and other canonist theologians "who logically prove that the term "κατ' οίκον εκκλησία" in the New Testament does not refer to a purely family

gathering; it extends to the entire gathering of believers in the city, who hold meals-services as guests in a particular house. As already mentioned above, in the early Christian period there could practically not be more than one such house church in each city. We confirm the trivality of this conclusion at least by the fact that there is no evidence of any serious organizational difficulties that would have taken place in the early church based on "domestic churches". Not only this phenomenon itself, but even the term "house church" is disappearing very quickly, and with it a circumstance that could become an alternative to those when the identification of the early local church with the city church is observed" [8, p. 251–253].

Thus, we can see that the first of the problems of a canonical and ecclesiological nature, due to the historical development of Christianity is the definition of the "locality" of the church. As for the term "local church" itself, it is Church Slavonic. The Greek concept "τοπική ἐκκλησία" should be translated into Ukrainian as "local church", because "τοπική" literally means "local" – i.e. "that which concerns a certain place" (or "locality", "region" – τόπος). The adjective "local" refers primarily to the territorial principle of the organization of the Orthodox Church. The desire of some Ukrainian-speaking (as well as Russian-speaking) authors to make a strict and often artificial distinction between the concepts of "local church" and "local church" is unjustified, since such a distinction does not exist either in Greek or in other languages [1]. Also, it should be noted on the "Kyriarchal Church" – (from Ancient Greek κύριος, "lord", and ἀρχι- – "main", "senior") – a church term used to designate the Mother Church in matters of a canonical and ecclesiological nature.

Therefore, the term "local church" has a double meaning. On the one hand, it is each individual community of Christians (diocese) headed by a bishop. Based on this, such a "local church" cannot possess the fullness of spiritual authority and the perfection of the canonical system, because it does not possess the main feature of its own perfected structure – an independent council of bishops with the so-called "first bishop", – the Head of the Church. The dependence of the eparchy on the council of bishops lies in the fact that it is the Council that appoints a successor to the deceased diocesan bishop, and such

appointment is impossible without the Council. Therefore, the most complete and etymologically dominant meaning is the interpretation of the local church as an autocephalous church, completely administratively independent from other Orthodox churches. Signs of local (autocephalous) status are the presence in it of at least three bishops, who make up its episcopal council.

The term "bishop of a metropolis" was also considered valid, that is, a metropolitan, a bishop occupying an ancient autocephalous see. After the Council of Nicaea, the territorial principle of granting autocephalous status to a particular church was finally established. Church division fully corresponded to the imperial state-administrative system. Therefore, the most ancient autocephalous churches, such as Ephesus, Corinth and other provincial capitals, disappeared from the church map. In addition, according to the state model, church-administrative units received their own names, such as the metropolis and the diocese [4, p. 19].

Thanks to administrative innovations, two or three nations were united into one autocephalous church, which was contrary to the apostolic decrees (denies the 34th canon of the apostles). This contradiction of state laws with the apostolic decrees was shrouded in the most famous legal list of laws of the "Civil Law Corps" of Justinian I.

According to the 34th Apostolic Rule, one of these bishops is chosen by the Council independently and without any interference or coordination with any of the local churches as the head of this autocephalous church. Another important aspect of the problem of locality is that the concept of locality is built taking into account the fact that the Eucharist is celebrated in a clearly defined place. However, due to its catholicity, it unites all members of the Church who are in a clearly defined territory. Therefore, the relevance of the Church is seen in:

- a) the Catholic nature of the Eucharist;
- b) the geographical nature of the Eucharist.

The first means that every Eucharistic gathering should include all members of the Church of a certain place, regardless of their profession, gender, race, language, age, etc. The second is the Eucharistic gathering, and through it the Church is always the community of some place (Church in Thessalonica, Corinth, etc.) [7, p. 201].

However, as the church expands and the formation of various national and cultural groups, there was a need for more independent management of the church organization in each region. The first autocephalous church was the Alexandria Church, which received its status in the 4th century. Later, other churches, including Constantinople, Antioch, Jerusalem and Russian Churches, also received autocephaly. Thus, autocephaly was introduced to ensure more effective management of the church organization, taking into account the cultural and national characteristics of each regional church, as well as to maintain the unity of faith and doctrine as a whole.

At the same time the issue of autocephaly has become a source of disputes and conflicts in the Orthodox Church: some churches accused the Ecumenical Patriarchate of exceeding powers and others sought more autonomy. However, the Orthodox Church remains a community of churches that are united by common faith and tradition, despite the differences in management and practice.

The Greek model of solving the issue of autocephalous status is based on the recognition of the Ecumenical Patriarchate of the Ecumenical Patriarchate "the first among the equal" among the Orthodox churches and the promotion of the cathedral approach to decision-making. According to this model, the Ecumenical Patriarchate has the authority to grant autocephalous status to new Orthodox churches after consultation with other autocephalous churches and with the

consent of the relevant local church. This approach emphasizes the importance of unity and consensus within the Orthodox Church and seeks to avoid the creation of new autocephalous churches without approving a broader Orthodox community. At the same time, this model recognizes the important role of the Ecumenical Patriarchate in the history of the Orthodox Church and confirms its status as the spiritual center of Orthodoxy [2, p. 89].

In general, the Greek model of solving the issue of autocephalous status seeks to balance the need for unity and consensus with the need for local autonomy and self-government within the Orthodox Church. The primacy of honor in this model becomes the basis for various power prerogatives that go beyond the management of the Church of Constantinople, among which: the management of the entire Orthodox diaspora (including the right to unilaterally take into one's jurisdiction dioceses and parishes of the diaspora under the jurisdiction of other autocephalous churches); granting and abolition of autocephaly; supreme arbitration in inter-Orthodox disputes; convening pan-Orthodox meetings, meetings of heads and representatives of autocephalous local churches and, finally, a pan-Orthodox council, as well as presiding over all meetings convened by it. As chairman, the primate in honor becomes the voice of the pan-Orthodox assemblies he leads and a symbol of the unity of the Church. All the additional powers listed above place the Patriarch of Constantinople in a completely unique place in the system of general church administration, making him the only sovereign in the Orthodox Church.

The second, Moscow model describes the position of the Russian Church, which, as a rule, is joined by the so-called new patriarchates. This approach is based on the idea of the fundamental equality of all autocephalous local churches. According to the second model, each autocephalous local church exercises power within its own boundaries, which extends to the Orthodox diaspora as well, since believers in the diaspora want to have a direct connection with the historical mother church.

Hence, "adherents of this model, emphasizes P. Rodopoulos, consider that the exclusive right of the Patriarch of Constantinople to single-handedly grant autocephaly to any church has no other source than his own will, confirmed by the Council of the Church of Constantinople. In the canonical tradition of the Orthodox Church, there is no "right to grant autocephaly". The only exception is Canon 8 of the Council of Ephesus, which confirms the autocephalous status of the Cypriot Church. However, this rule does not introduce any norms regulating the procedure for proclaiming and recognizing autocephaly, as well as defining the criteria by which a particular church can be considered autocephalous" [6, p. 19].

Instead, supporters of the Moscow model emphasize that the autocephalous church has the right to minister to its flock in the diaspora, which means creating its own organizational structures in it – parishes, dioceses, metropolitanates, exarchates, etc. In addition, each autocephalous mother church independently decides on granting autocephaly to its part and without her consent, legitimate autocephaly is impossible. The Moscow model assumes that no one has the right to interfere in the internal affairs of an autocephalous church. The convocation of a general church council, whose power may exceed the power of autocephaly, occurs through the consent of all autocephalous churches.

The supreme power of a general church council in this case arises through a joint volitional act of all church autocephalies represented at the council by full-fledged and authorized church delegations. The voice and symbol

of the unity of the Orthodox Church in this case is not its chairman, but the cathedral itself. The lack of consensus allows the dissenting sovereigns not to recognize the decisions made by the council, which deprives it of the authority of a church-wide authority.

In the absence of a system of legal regulation at the pan-Orthodox level, relations between autocephalous churches are built on a completely different basis. The source of the organization of the ecclesial order is not the common law for all participants, but the unrestricted will of autocephalous churches, which act here in the role of various sovereigns 10. Such a modern fragmentation of views on the structure of Orthodoxy provokes all sorts of conflicts between different local churches.

Accordingly, conflicts that arise between churches cannot be resolved within the framework of general church law, since it does not exist. Thus, the Orthodox Church in America, dual jurisdiction in Estonia, the Council of Crete, the controversy associated with the status of the Macedonian Church, the emergence of a new Autocephalous Orthodox Church of Ukraine, the ups and downs of the Archdiocese of Russian Orthodox Churches in Western Europe, many Orthodox dioceses existing in parallel on one territories, transfers of parishes from one jurisdiction to another... All the situations and problems associated with these and other events indicate that there are practically no canonical mechanisms for resolving such conflicts [5, p.182].

The situation of applying the canons in solving church problems is as follows: "Some churches can simply take out of the canonical piggy bank a rule that has long lost its historical meaning (but is not officially canceled, and therefore valid for the entire church fullness) and apply it to solve certain problems; in turn, other churches that disagree with this also turn to a multiple set of rules, from which they take out a formally valid, but essentially the same dead canon, on the basis of which they build their argument. Thus, we get a "canonical duel" in which both sides are both equally right and equally wrong" [5, p. 181].

"Options for resolving bilateral conflicts, as a rule, fit into two scenarios. The first scenario assumes the victory of one sovereign over another (when one power greatly outnumbers the other). In this case, one of the parties loses its sovereignty and recognizes the supreme power of the other side. The second is the achievement of a compromise, which is expressed in the conclusion of an agreement between the parties. However, the second option does not mean that this agreement cannot be violated, since there is no authority that monitors the implementation of agreements. Thus, the space of relations between autocephalous churches is the space of the clash

of sovereign wills, and it must be appropriately described in ecclesiological theory" [3, p. 67].

However, it should be noted that the conflict of modern Orthodoxy is not only between Moscow and Constantinople, but also within each of the local churches (implicitly or explicitly). For example, the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine, provided by the Ecumenical Patriarchate in 2019, did not recognize the ROC and some other Orthodox churches or Orthodox Church in America received autocephaly from the Russian Orthodox Church in 1970, but the tension between the two churches has been stored for many years.

Thus, in general, the issue of autocephalous status remains an important and permanent topic for discussion in the Orthodox Church, as the local churches continue to strive for independence and navigate the complexities of the Orthodox church hierarchy. The existence of two models of granting autocephalous status for one or another local church – Greek and Moscow, which inevitably involves the emergence of various kinds of contradictions and conflicts outside the boundaries of this issue, namely the right to serve one's flock in the diaspora, which means creating its own organizational structures – parishes, dioceses, metropolitans, exarchates, independent decision-making on granting autocephaly to their part, and therefore none of the other churches has the right to interfere in the internal affairs of another autocephalous church.

References

1. Ecclesiology and autocephaly // Religion in Ukraine. URL: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/5143-eklezioziologiya-javtokefaliya-gostri-kuti.html> (19.12.2022).
2. Erickson J. H. The challenge of our past : studies in Orthodox Canon law and Church history. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1991.
3. Gergelyuk M.M. Canonical and ecclesiological foundations of the autocephalous system of churches in the structure of Universal Orthodoxy: historical context : manuscript. Dissertation ... of PhD of Philos. Specialty 09.00.11 – religious studies. Chernivtsi : Chernivtsi National University named after Yuriy Fedkovich of the Ministry of Education and Science of Ukraine, 2014.
4. Govorun S.M. Theoretical foundations of Orthodox ecclesiology in its historical development : manuscript. Dissertation ... of Dr. of Philosophy. Specialty 09.00.14 – theology. Kyiv : National Pedagogical University named after M. P. Drahomanov of the Ministry of Education and Science of Ukraine, 2019.
5. Hartmann W. & Pennington K. The history of Byzantine and Eastern canon law to 1500. History of Medieval canon law, 4. Washington DC : Catholic University of America Press, 2012.
6. Rodopoulos P. An overview of Orthodox canon law / Trans. by W.J. Lillie, N.H. Rollinsford. Orthodox Research Institute, 2007.
7. Ware K. Metropolitan. The Orthodox Church / Trans. K. : Spirit and letter, 2009. 201 p.
8. Zizioulas J. Being as communication. Research on personality and the Church / J. Zizioulas ; Trans. from English. K. : Spirit and Letter, 2005. 276 p. P. 251–253.

Надійшло до редколегії 12.12.22

О. В. Збанко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПИТАННЯ НАДАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ ЯК ВИКЛИК ЄДНОСТІ ПРАВОСЛАВ'Я

Розглянуто питання надання автокефалії в контексті історичних і сучасних суперечностей у міжправославному діалозі. Розкрито тезу про існування двох моделей отримання автокефального статусу тій чи іншій помісній церкві – грецька та московська, що неминує передбачає виникнення різного роду протиріч та конфліктів поза межами цього питання, а саме: право служіння своїй пастві в діаспорі, що означає створення в ній власних організаційних структур – парафій, єпархій, митрополій, екзархатів, самостійне прийняття рішення про надання автокефалії своїй частині, а тому ніхто з інших церков не має права втручатися у внутрішні справи іншої автокефальної церкви. Обґрунтовано, що суперечності навколо цього питання обумовлені як історично, так і в контексті церковного права. Якщо говорити про перше, то за століття існування Православної церкви не було випрацьовано своєрідного "міжнародного" церковного права стосовно загальноприйнятого механізму надання автокефалії через концепцію Пентархії, яка наголошувала на виключній замкненості на стародавньому патріархаті. Щодо церковного права, то в цьому контексті виокремлюються два сценарії: 1) перемогу одного суверена над іншим (коли одна сторона, тобто та чи інша помісна церква значно переважає іншу). У цьому випадку одна зі сторін втрачає суверенітет і визнає верховну владу іншої; 2) досягнення компромісу, що виражається в укладенні угоди між сторонами. Однак другий варіант не означає, що цю угоду не можна порушувати, оскільки органу, який контролює виконання домовленостей, немає. Отже, простір стосунків між автокефальними Церквами є простором зіткнення суверенних волей, а тому постає проблема в напрацюванні нової еклезіологічної концепції, яка унеможливить протиріччя всередині Православ'я.

Ключові слова: автокефалія, Світлове Православ'я, помісна церква, церковне право, грецька модель надання автокефалії, слов'янська модель надання автокефалії.

УДК 322:27
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.7

О. В. Костюк, канд. філос. наук, доц., докторант
ORCID: 0000-0003-1907-6307
e-mail: sasha0079@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОЛІТИЧНИЙ СИМВОЛІЗМ "БІЛОГО" ХРЕСТА ЗБРОЙНИХ СИЛ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО ОСІНЬОГО КОНТРАНАСТУПУ 2022 РОКУ

З'ясовано, що "білий" хрест Збройних сил України (ЗСУ) як тактичний знак, окрім утилітарної функції розрізнення в системі свій-чужий, також отримав додаткове релігійне та ідеологічне смислове навантаження. У релігійному контексті цей символ ідентифікується як грецький хрест, катакомбний хрест, а також косянтинівський хрест (монограма Костянтина Великого), "знамення перемоги". Проаналізовано історичне та міфологічне підґрунтя появи цього символу. Наголошено, що політичний контекст не тільки є тлом появи косянтинівського хреста та білого хреста ЗСУ, а й самі ці символи мають певні функції, які впливають на перебіг політичних процесів. Доведено, що існують чіткі історичні паралелі між політичною ситуацією доби Костянтина Великого та українською історією доби Незалежності. Поява хреста Костянтина пов'язана з переломними подіями в римській історії: перемогою нової політичної системи над старою, легалізацією нової домінуючої релігії, кризою існуючої політичної системи і сакралізацією нової владної моделі та нового правителя. Так само поява "білого" хреста ЗСУ пов'язана з екзистенційним прагненням українського народу до перемоги, закінченням націотворення через спільну історію (війну), боротьбу за право на життя (уникнення фізичного знищення української держави та народу), визрівання спільної ідеологічної основи державотворення, що доступна для розуміння та підтримується громадянами. Врешті-решт подолання політичної кризи управління державою є спільною інтенцією в обох випадках, а війна виступає каталізатором цього процесу. "Білий" хрест, нанесений на військову техніку, автомобілі, аватарки у соцмережах, є способом виокремити та об'єднати людей залежно від їхньої системи ціннісних орієнтацій. Причому інтерпретація цього символу відбувається природньо ("не зверху") через процес сприйняття та осмислення громадянами (військовими та цивільними) української держави. Власне, ці сприйняття, переживання та емпатія пов'язані з тактичним символом збройних сил, мають потенціал трансформуватися у символ ціннісних орієнтацій, українського способу життя, ідеологічних засад держави та національної ідентичності на сучасному етапі української історії.

Ключові слова: хрест, релігійний символ, ЗСУ, війна, політика, ідеологія, ціннісна орієнтація.

Актуальність релігійного символізму в контексті політичного життя зумовлена використанням політичними акторами релігії для забезпечення лояльності громадян та стабільності політичних інститутів та організацій. Релігійний символізм інтегрований у полотно відносин держава-громадянин. Така інтеграція може мати як буденний, так і особливий експресивний характер. У буденному розумінні релігійний символізм існує у сферах державних (релігійних) свят, геральдики, повсякденного життя політиків, законодавства (напр., апелювання до Бога в конституціях країн), ініціації нових керівників держави (присяга президента в певних країнах традиційно відбувається на Євангелії) тощо. Однак для того, щоб релігійний символізм перетворився на частину політичної буденності, необхідний процес включення елементів релігійної сфери життя суспільства в політичну. Таке включення відбувається у визначальних для становлення та функціонування держави ситуаціях. Можна сказати, що це етапи екзистенційної кризи або пасіонарного стану певного народу. Пасіонарність у контексті цілого народу зазвичай пов'язана з революціями, реформами та війнами, що виступають інструментами трансформації народу загалом та його політичного аспекту зокрема. Власне, у цьому контексті актуальним у сучасних українських реаліях є дослідження символіки, яку використовують українські збройні сили під час боротьби з російськими окупаційними військами. Мова піде не про офіційну геральдику (напр., символ ЗСУ – козацький хрест або різновид мальтійського хреста). Нас цікавить хрест, який ЗСУ почали використовувати під час осіннього наступу 2022 року в Харківській області. Цей хрест фактично є тактичним знаком, що використовується як спосіб розрізнення в системі свій-чужий. Його легко нанести на техніку підручними засобами для однозначної ідентифікації. Безперечно, окрім цієї суто утилітарної, присутня й ідеологічна функція.

На тепер існують наукові дослідження, присвячені символіці Збройних сил України. Зокрема, на цій темі спеціалізуються В.В. Карпов, В.М. Малюга, Ю.І. Костенко, І. Непота [4–6]. Однак дослідження, присвячені "білому" хресту ЗСУ, на даний момент автору не відомі. Це пов'язано з тим, що сам об'єкт дослідження (хрест як тактичний знак збройних сил) виник зовсім нещодавно – у вересні 2022 року. Відповідно і дослідження політичного символізму цього знака ще не встигли стати набутом наукової спільноти. Тому розглянемо це питання в декількох аспектах: 1) історичне підґрунтя та визначення типу хреста, який використовують ЗСУ; 2) ідеологічна складова цього символу в політичному контексті; 3) чи існують паралелі між історичною основою появи хреста Костянтина та білого хреста ЗСУ.

Ідентифікація типу "білого" хреста ЗСУ не є такою однозначною, як це подається в засобах масової інформації [2, 3]. Справа в тому, що його називають або катакомбний хрест, "знамення перемоги", або косянтинівський хрест (монограма Костянтина), або грецький хрест. Ці назви фігурують окремо та разом, однак міфологічна основа їх появи схожа. Це при тому, що графічне зображення залежно від назви різниться. Зокрема, грецький та катакомбні хрести – це рівносторонній хрест з прямими сторонами; косянтинівський хрест – це поєднання грецьких літер "X" та "P", або латинський хрест з верхньою частиною у формі літери "P". Власне, з тактичним знаком ЗСУ збігається саме катакомбний та грецький хрест, хоча треба зазначити, що деякі джерела називають і хрест Костянтина рівностороннім.

Міфологічне підґрунтя, спільне для цих хрестів, таке. Напередодні битви, 27 жовтня 312 року, імператор Костянтин мав видіння, яке надихнуло його на бій під захистом християнського Бога. Деталі цієї візії різняться залежно від джерел. Сучасник цих подій, радник Костянтина, Лактанцій зазначає, що в ніч проти битви Костянтину уві сні було наказано "окреслити небесний знак

на щитах своїх воїнів". Він виконав цей наказ: наніс на щити знак, "що позначає Христа" [4]. Лактанцій описує цей знак як "ставрограму" або латинський хрест із закругленим верхнім кінцем у формі букви "P". Євсевій Кесарійський у своїй праці "Життя Костянтина" детально описує візію, наголошуючи, що інформацію про неї він почув від самого імператора [13]. Згідно із цим повідомленням, коли Костянтин ішов маршем зі своїм військом, він підвів погляд до сонця і побачив над ним світловий хрест, а разом з ним – грецькі слова "Εν Τούτω Νικά", що зазвичай перекладаються на латину як "in hoc signo vinces". В українській мові найуживанішим варіантом перекладу цього вислову є "цим переможеш", який походить з церковнослов'янської мови. Результатом нанесення хреста на щити воїнів стала перемога Костянтина над чисельно переважаючими військами Максенція.

Перейдемо до політичної інтерпретації хреста Костянтина та історії його появи. За рік після описаної події, у 313 році Костянтин видає Міланський Едикт, який урівнює християнство з іншими релігіями у правах [12]. Згодом за правління Костянтина християнство стає фактично державною релігією. Слід зазначити, що війна з Максенцієм – це внутрішня війна за владу та одноосібне панування в імперії. Ця війна не мала релігійного забарвлення, фактично обидва суперники сперечалися за підтримку християн та виявляли до них лояльність. Принциповим тут є те, що Костянтин руйнує сучасну йому форму правління в імперії – тетрархію (два імператори і два цезарі тоді правили імперією) та стає абсолютним правителем всієї імперії.

Епізод з видінням та хрестами на щитах воїнів Костянтина виконує важливу ідеологічну функцію – показує прихильність нової домінуючої релігії до нового правителя. Для Костянтина це було важливо, оскільки він зруйнував політичну систему Діоклетіана – тетрархію (владу чотирьох). Діоклетіан, окрім авторитету та суспільної поваги, залишив по собі працюючу модель державного правління, що мала полегшити керування величезною країною та унеможливити одноосібну тиранію. Руйнація старої політичної системи та створення нової мала пройти легітимізацію, що було складним ще й тому, що сам Костянтин був частиною тієї політичної системи, яку намагався знищити. Відповідно, нова чисельна та динамічна релігія могла забезпечити таку легітимність нового одноосібного імператора. І відповідно символ на щитах, видіння імператора мало показати, що його новонароджена абсолютна влада має християнську божественну основу, а отже, і соціальну підтримку. Фактично таким чином досягалася сакралізація нового політичного ладу. І хоча сам Костянтин, як вважається, прийняв християнство лише на смертному одрі, символіка християнства та самі християни стали реальною владою в державі, оскільки вони цю владу освятили і продовжували освячувати. Зокрема, на основі костянтинівського хреста невдовзі після згаданої битви було затверджено новий лабарум (лат. *labarum*) – військовий штандарт (вексилум) особливого вигляду та державний прапор імператорського Риму, що фактично є варіацією згаданого хреста [6].

Конкретизації потребує політична ситуація, що склалася в імперії на початку IV-го ст. Найбільш відомими особами в історії римської імперії кінця III-го ст. початку IV-го ст. були Діоклетіан та Костянтин. Саме вони залишили найпомітніший слід в історії та саме вони є впізнаваними не лише для науковців, але й для обивателів. Однак події, які супроводжували їхнє возвеличення, були складними та абсолютно неоднознач-

ними. Навіть титул імператора (Августа), яким володіли і Діоклетіан і Костянтин, мали різну вагу.

Власне, Діоклетіан був змушений модернізувати політичну систему Риму, що була в кризі з початку III-го ст. Рим став великою, мультикультурною державою, що потерпала як від зовнішніх ворогів, так і від внутрішньої політичної та соціально-економічної нестабільності. Це був період солдатських імператорів та сепаратистських повстань, причому це були не національно-визвольні війни, а боротьба громадян Риму за більшу владу та гроші в окремих частинах імперії. Республіканська форма правління себе остаточно вичерпувала та створювала кризи управління, адже Август (імператор) був не господарем держави, а першим серед рівних у сенаті, і головні рішення формально приймав сенат. Таким чином, централізація була порушена також і тим, що було неможливо приймати швидкі управлінські рішення на рівні держави і втілювати їх у життя на величезній території імперії. Діоклетіан робить владу Августів чинною де-юре, до цього вона була лише де-факто. Більше радитися із сенатом не потрібно, а Август (імператор) не є рівним з іншими громадянами, він вищий за будь-кого, він встановлює закони без сенату та зборів громадян. Однак, зважаючи на географічні межі Римської держави, необхідно було встановити нову систему управління провінціями, яка б і захищала громадян від зовнішніх ворогів, і забезпечувала соціально-політичну та економічну стабільність. Досвід показував, що спроба узурпації влади однією людиною призводить до нестабільності і безкінечних воєн. Тому тетрархія Діоклетіана як спосіб побудови одноосібної централізованої влади на засадах професійності, спадковості та змінності правителів був ефективним, однак лише за його життя.

В імперії існували два імператори (Августі). У свою чергу, кожен імператор призначав цезаря. Хоча титул імператора був вищим за цезаря, однак імперія ділилася на чотири зони відповідальності, де владою володіли відповідно імператори та цезарі. Таким чином кожен із чотирьох правителів мав в управлінні конкретні провінції та свої столиці, які більше були столицями не в політичному, а у військовому сенсі. Децентралізація управління армією забезпечила можливість ефективного захисту від зовнішніх ворогів, і навіть територіальну експансію. Імператори обиралися на 20 років, після чого імператорами ставали цезарі, між цезарями та імператорами встановлювалися родинні (шлюбні) зв'язки. Діоклетіан призначив другим імператором свого бойового побратима Максиміана. І 20 років правління Діоклетіана надали стабільності та відносного процвітання державі. Тому його система сприймалася як елегантний та ефективний вихід з політичної кризи останнього століття та позитивно сприймалася населенням та елітою.

Однак на 20-й рік правління Діоклетіан згідно зі своєю системою тетрархії пішов у відставку і змусив це зробити свого товариша Максиміана. Відповідно 305 року імператорами стали цезарі, які мали призначити цезарями своїх синів, якими були Максенцій та Костянтин. Однак нові імператори не призначили своїх синів, а призначили, на їхню думку, більш професійних людей. А за рік помер один з імператорів. І почалася боротьба за владу в межах тетрархії, Константин та Максенцій проголосили себе імператорами поза законом тетрархії й одночасно в межах її. Таким чином, у державі стало п'ять імператорів і ще декілька цезарів, що вважали себе імператорами.

Костянтин домігся офіційного титулу цезаря і вступив у боротьбу за одноосібну владу після часткового виснаження суперників, однак це все одно була неви-

значена ситуація. І важливо розуміти, що суперником Костянтина був не лише Максенцій, а ще декілька імператорів у різних частинах імперії та сепаратистських узурпаторів у провінціях. Причому вчорашні імператори після гонінь опинилися під захистом Костянтина, а потім самі ж очолювали змову проти нього. Перемога над Максенцієм у 312 році (коли хресне знамення було нанесене на щити воїнів Костянтина) не стала завершенням боротьби за одноосібну владу. Лише в 324 році Костянтин переміг останнього, з тих, що залишилися, імператора Ліцинія і став одноосібним правителем імперії. Після смерті Костянтина ситуація повторилася – за владу вже сперечалися його сини, кожен з яких мав у володінні свою частину імперії.

Відповідно, введення саме в армію християнської символіки мало сприяти освяченню влади та соціальної підтримки, з одного боку, і бути додатковим важелем контролю за військовими, що виявилися основним ресурсом у боротьбі за одноосібну владу, з іншого. Фактично, це був механізм інтеграції військових у сферу цілісного світогляду, спільних цінностей за допомогою релігійної віри. Як слушно зазначає О. Предко: "Релігійна віра, виступаючи чинником активності людини, вибудовує її ціннісно-світоглядну модель світу. Акумулятивний ефект даного досвіду формує духовно-ціннісні пріоритети людського буття, задає певні координати життєдіяльності людини, завдяки чому вона самовизначається" [14, с. 39]. Зважаючи на те, що більшість імператорів того часу починали з солдатської служби, було важливо надати армії осмисленого ідеологічного напрямку соціалізації та виховання майбутньої політичної еліти. Також треба зважати на те, що "свідомість індивіда, який існує в межах релігійного світогляду, є надзвичайно вразливою для різного роду релігійних маніпуляцій" [10, с. 140]. Отже, уніфікація світоглядних засад, зокрема військових, полегшує ефективне управління та взаємодію. Звісно, це не стало вирішальним чинником політичного життя тогочасної Римської держави, однак, було необхідним та логічним кроком для централізації та стабільності влади. Безперечно, це стало вагомим чинником перемоги Костянтина над суперниками.

Отже, поява хреста Костянтина пов'язана з переломними подіями у Римській історії: перемогою нової політичної системи над старою, легалізацією нової домінуючої релігії, кризою існуючої політичної системи і сакралізацією нової владної моделі та нового правителя.

В українських реаліях, відносно переломних, екзистенційних та пасіонарних моментів життя українського народу, маємо таке: прагнення народу до перемоги, завершення процесу націотворення через спільну історію (війну), боротьбу за виживання (уникнення фізичного знищення української держави та народу), визрівання спільної ідеологічної основи державотворення, що доступна для розуміння та підтримується громадянами.

Однак заглибимося в політичні паралелі щодо ситуації, у якій перебував Костянтин та подіями сучасної української історії періоду незалежності. В історичних межах 30 років – це відносно невеликий період української історії, однак він насичений подіями та трансформаціями, подібними до доби Костянтина. Зокрема, ідеться про політичну нестабільність та пошук ефективної моделі управління державою, що буде задовольняти різні прошарки українських громадян від нижчого та середнього класу до олігархів. В Україні за 30 років було дві конституції та три конституційні реформи. Якщо бути точним, то одна конституційна реформа 2004 року, а потім її відміна в 2010 р. і знову відновлен-

ня реформи 2004 року в 2014 р. Усе це супроводжувалося акціями громадянської непокори. Паралелі з добою Костянтина тут очевидні.

Як і у Римській державі початку IV-го ст., владна вертикаль формувалася і функціонувала не на основі чіткого закону, а під впливом особистих якостей політичних акторів (як політиків, так і політичних сил та олігархів). Наприклад, Українська Конституція визначає порядок призначення голів ОДА (ст. 118 Конституції України): їх призначає президент за погодженням з главою уряду, звільняє їх з посади також президент. Однак глави областей (ОДА) є частиною вертикалі виконавчої влади, яку в Україні за Конституцією очолює глава уряду [7]. Чиї тоді накази виконують глави ОДА, виключно Кабінету Міністрів, як і має бути за законом, чи й того, хто їх призначив і може звільнити з посади, тобто президента?

За Українською Конституцією глава держави, який обирається всенародним голосуванням і має найвищий у державі рівень легітимності, не є главою виконавчої влади. Водночас глава виконавчої влади (глава Кабінету Міністрів) має опосередковану легітимність від парламенту та обмежені повноваження, що залежать від особи президента. Законодавчо створена система, яка не сприяє ефективному управлінню і балансує завдяки суб'єктивним факторам, а саме, переважно особистим якостям посадових осіб. Власне, розбалансована політична система, яка функціонує на основі суб'єктивних факторів, а не стійкої політичної процедури, – це особливість як Римської держави періоду імператора Костянтина, так і України доби незалежності.

Слабкість центральної влади та державного механізму загалом призводить до ймовірності збройного конфлікту. У Римі це були війни довжиною в десятиліття за черговою спадщину, посаду та сферу впливу. В українських реаліях збройний конфлікт, що почався 2014 року та інтенсифікувався 2022 року, є продовженням боротьби за спадщину совєтської імперії (СРСР). І тут можна провести паралель з добою, коли з'явився Костянтинівський хрест. Адже тут є взаємне невизнання легітимності керівників держав колишнього СРСР, територіальні претензії, періодичні військові конфлікти. Тільки раніше керівники держав називалися Августами (імператорами), а зараз президентами.

Повномасштабна російсько-українська війна, що почалася 2022 р., фактично може бути вирішальною битвою за сфери впливу колишньої імперії. Відповідно християнська символіка на військовій техніці виконує схожу функцію, а саме: ідеологічно відокремлює один від одного людей, що знають одну мову та мають спільні культурні шари, навіть подібну релігію. Як Костянтину необхідно було серед римських громадян виокремити узурпаторів і злочинців та відділити їх від добродесних громадян, так і Україні треба вказати, що серед колишніх "підданих" совєтської імперії є окупанти та злочинці, з одного боку, та добродесні українці, з іншого, світлого боку.

Власне костянтинівський хрест на початку свого існування мав справити вирішальний вплив на армію, підняти бойовий дух та створити віру у свою виключну обраність для воїнів. Це було важливо, оскільки саме армія була вирішальним аргументом у боротьбі за владу. Більше того, саме в межах римської армії виховувалися майбутні імператори, які зазвичай мали не аристократичне походження. Тому було дуже важливо ідеологічно спрямувати та об'єднати спільною ідеєю військових, з яких і набирали політичну еліту. Власне, і в українських реаліях, саме ЗСУ є вирішальним чинником

боротьби з російською окупацією, і тому важливо, що з'явився символ, що чітко ідеологічно відмежує українське воїнство від російських окупантів, які здатні малювати на військовій техніці латинські літери та максимум скласти з них ребус з трьох літер (напр., zov), який ідеологічно порожній. І, зважаючи на масовий характер мобілізації в Україні, воїни, які повернуться до цивільного життя, або ж залишаться тимчасово на контрактній службі, будуть багато в чому визначати соціально-політичне життя держави. Білий хрест саме як релігійний символ є багатозначним та багатозарядним як за змістом, так і за історичним контекстом.

Щодо вищезазначеного цікавим є сприйняття військовими та цивільними значення білого хреста ЗСУ. Фактично символ розпочав своє життя і природно "шукає" свій найефективніший смисл. Це відбувається через рецепцію людей, які використовують цей символ. Тут, звісно, будуть сенси, які відійдуть у забуття, але і з'являться такі, що будуть домінувати і претендувати на формування ціннісних орієнтацій громадян та ідеологічних засад держави. Зокрема, після українського харківського наступу були спроби трактувати хрест Костянтина як символ боротьби проти варварів, начебто імператор побачив знамення перед вирішальною битвою та захистив Рим від руйнування. Звісно, це не так, але таку версію можна знайти в "Дзеркалі тижня" [9], і цю версію озвучували деякі священнослужителі в медіа. Загалом, у медіа стала домінувати версія, яка описана вище в цій роботі. Хоча треба зазначити, що на щитах константинівських воїнів напевно був зображений інший хрест. Однак важливим є те, що як експерти, так і військові, масово пов'язують цей символ з Костянтином Великим, а це, у свою чергу, породжує конотації потужної держави із сильним військом та глобальними цілями, а також нероздільно з можливістю обрати, створити нову ідеологію та ціннісні орієнтації. Цікавим також є відео, де бійці перед боєм на військовій техніці з білим хрестом читають молитву та малюють на лобі символічний прозорий хрест, загалом відео зібрало більше 10 млн переглядів [1]. Також солдати своїми словами пояснюють значення білого хреста [11]. Білий хрест також починає з'являтися на цивільних автомобілях, на аватарках людей у соцмережах та меседжерах, що свідчить про поширення та смислове сприйняття цього релігійного символу. Також згадуються хрестові походи середньовіччя за звільнення Храму гробу Господнього, Перемога князя Костянтина Острозького під Оршою над Московією, козацькі прапори, зимовий похід УНР 1918 року, де рівносторонній хрест був відзнакою за участь у поході.

Фактично можемо говорити про війну не лише проти російських окупантів, а війну за незалежність України. Таким чином, війна набуває позитивних конотацій та загальної мети не просто проти "когось", а насамперед за "щось". І саме в контексті війни за незалежність реалізується ідея остаточного націотворення, спільної історії всіх регіонів країни, ідея священної війни за український спосіб життя, відмінний від минулого, а саме – справедливий, чесний, сильний демократичний та сміливий. У цьому контексті Білий хрест ЗСУ на фоні військових успіхів може стати схожим за ефектом з константинівським хрестом, тобто сакралізувати новий український спосіб життя, політичні інститути, організації та загалом державу як нову реальність. Але найбільше білий хрест ЗСУ символізує і сакралізує перемогу та успішність українців та України. Простий для відтворення та ідентифікації символ позначає не лише належність техніки, а й насамперед належність людини,

громадянина, народу до українського способу життя. Способу життя, що є християнським, правим та богоугодним шляхом і для свого позначення не потребує вигадання латинських літер та навіть будь-яких літер, достатньо лише універсального символу, який позначає, ким є українці і куди вони рухаються. Навряд така символіка вкладалася у тактичний знак першопочатково. Скоріше за все це спрощене зображення козацького хреста емблеми ЗСУ та відсилка до зимового походу армії УНР, де рівносторонні хрести були відзнаками для учасників походу. Однак справжній символ набуває більшого значення, ніж вкладали в нього творці, якщо він "лягає" на сприятливий ґрунт.

Фактично воїни імператора Костянтина принесли на своїх щитах новий політичний устрій, нову релігію, долаючи неефективну застарілу систему. У сучасності те саме робить Україна: перемагає анахронічного сусіда, який живе в полоні "советських" імперських флешбеків, переформатовує геополітичну реальність, будує новий лад на своїй землі. І самодостатнім символом цієї перемоги може стати Білий хрест ЗСУ, який не потрібно ототожнювати з минулим, оскільки насправді і хрест Костянтина став новим знаком нової епохи, навіть у його назві є лише ім'я переможця без звернення до минулої генеалогії.

Таким чином, існують чіткі історичні паралелі між політичною ситуацією доби Костянтина Великого та українською історією доби незалежності. Поява хреста Костянтина пов'язана з переломними подіями в римській історії: перемогою нової політичної системи над старою, легалізацією нової домінуючої релігії, кризою існуючої політичної системи та сакралізацією нової владної моделі та нового правителя. Так само поява "білого" хреста ЗСУ пов'язана з екзистенційним прагненням українського народу до перемоги, закінченням націотворення через спільну історію (війну), боротьбу за право на життя (унікнення фізичного знищення української держави та народу), визрівання спільної ідеологічної основи державотворення, що доступна для розуміння та підтримується громадянами. Врешті-решт подолання політичної кризи та неефективної системи управління державою є спільною інтенцією в обох випадках, а війна виступає каталізатором цього процесу. Хрест, нанесений на щити, військову техніку, автомобілі, аватарки в соцмережах, є способом виокремити та об'єднати людей незалежно від їхньої системи ціннісних орієнтацій. Причому набуття значення цього символу, його інтерпретація відбувається природно ("не зверху") через рецепцію військових та цивільних громадян української держави. Це сприйняття, переживання та емпатія, що пов'язані з тактичним символом збройних сил, мають потенціал трансформуватися в символ ціннісних орієнтацій, українського способу життя, ідеологічних засад держави та національної ідентичності на сучасному етапі української історії.

Перспектива подальшого дослідження полягає в описі поширення та сприйняття білого хреста ЗСУ військовими та цивільними, що важливо, оскільки впливає як на бойовий дух, так і на формування ідеологічних основ українського суспільства.

Список використаних джерел

1. Бійці ЗСУ моляться перед боєм на БТРі з білим хрестом URL: https://www.tiktok.com/@patriot_den/video/7149193490612653318?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1. URL: https://www.tiktok.com/@patriot_den/video/7149235529899363590?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1.
2. Герасименко О. "Білий хрест" українського контрастуну: "із чим знаком переможеш" // Credo. URL: <https://credo.pro/2022/09/329315>.

3. Букет Є. Білий хрест на військовій техніці: український символ контрнаступу // АрміяІнформ. URL: <https://armyinform.com.ua/2022/09/12/bilyj-hrest-na-vijskovij-tehniczi-ukrayinskyj-symvol-kontrnastupu/>.

4. Карпов В.В. Історичні витоки української військової символіки та її розвиток в незалежній Україні : дис. ... д-ра іст. наук за спец. 07.00.01: історія України. ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет ім. Г. Сковороди". Переяслав-Хмельницький, 2015. 464 с.

5. Карпов В.В. Символіка козацького війська // Оборонний вісн., 2015. № 12. С. 15–18.

6. Карпов В.В. Становлення символіки Збройних сил України // Воєнна історія, 2008. № 2. С. 23–41.

7. Конституція України. URL: <https://www.president.gov.ua/documents/constitution>.

8. Міланський едикт // Українська релігієзнавча енциклопедія. URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/milanskyj-edykt/>.

9. Мойсеєнко В. Христорогама Константина Великого // "Зеркало неділи" інформ.-аналит. еженед., 2006. Вип. 32. URL: https://zn.ua/ukr/SOCIUM/hriсторама_konstantina_velikogo.html.

10. Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії : монографія / О.І. Предко та ін. Вінниця : вид-во ФОП Кушнір Ю.В., 2021. 204 с.

11. Чому український хрестовий похід #shorts. URL: <https://www.youtube.com/shorts/yfswxdHHx1w>.

12. Battle of Milvian Bridge. URL: http://www.fact-index.com/b/ba/battle_of_milvian_bridge.html.

13. Peter Weiss. The vision of Constantine // J. of Roman Archeology, 2003. № 16. P. 237–259.

14. Predko O.I. Religious faith: existential anthropological meanings // Anthropological Measurements of Philosophical Research, 2019. № 16. P. 33–42.

15. Rudolf Egger: Das Labarum. Die Kaiserstandarte der Spätantike. Wien : Verlag Rohrer, 1960.

References

1. Biitsi ZSU moliatsia pered boiem na BTRi z bilym khrestom URL: https://www.tiktok.com/@patriot_den/video/7149193490612653318?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1. URL: https://www.tiktok.com/@patriot_den/video/7149235529899363590?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1 [in Ukrainian].

2. Herasymenko O. "Bilyi khrest" ukraynskoho kontrnastupu: "iz tsym znakom peremozhesh" // CREDO URL: <https://credo.pro/2022/09/329315> [in Ukrainian].

3. Buket Ye. Bilyi khrest na viiskovii tekhnitsi: ukraynskyi symvol kontrnastupu // ArmiiaINFORM URL: <https://armyinform.com.ua/2022/09/12/bilyj-hrest-na-vijskovij-tehniczi-ukrayinskyj-symvol-kontrnastupu/> [in Ukrainian].

4. Karpov V.V. Istorychni vytoky ukraynskoj viiskovoi symvoliky ta yii rozvytok v nezalezhnii Ukraini. Dysertatsiia ... doktora istorychnykh nauk za spetsialnistiu 07.00.01 – istoriia Ukrainy. DVNZ "Pereiaslav-Khmelytskyi derzhavnyi pedahohichnyi universytet im. H.Skovorody". – Pereiaslav-Khmelytskyi, 2015. – 464 s. [in Ukrainian].

5. Karpov V.V. Symvolika kozatskoho viiska // Oboronnyi visnyk, 2015. № 12. S. 15–18 [in Ukrainian].

6. Karpov V.V. Stanovliennia symvoliky Zbroinykh syl Ukrainy // Voenna istoriia. 2008. №2. S. 23–41. [in Ukrainian].

7. Konstytutsiia Ukrainy URL: <https://www.president.gov.ua/documents/constitution> [in Ukrainian].

8. Milanskyi edykt // Ukraynska Relihiieznava Entsyklopediia URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/milanskyj-edykt/> [in Ukrainian].

9. Moiseenko V. Khrystohrama Konstantyna Velykoho // "Zerkalo nedely" ynformatsyonno-analytycheskyi ezhenedelyk. – 2006. – Byp. № 32. URL: https://zn.ua/ukr/SOCIUM/hriсторама_konstantina_velikogo.html [in Russian].

10. Relihiina bezpeka v Ukraini v umovakh koronavirusnoi pandemii : monohrafiia / O.I. Predko Vinnytsia : Vyd-vo FOP Kushnir Yu.V., 2021. – 204 s. [in Ukrainian].

11. Chomu ukraynskyi khrestovyi pokhid #shorts URL: <https://www.youtube.com/shorts/yfswxdHHx1w> [in Ukrainian].

12. Battle of Milvian Bridge. URL: http://www.fact-index.com/b/ba/battle_of_milvian_bridge.html.

13. Peter Weiss, The vision of Constantine, Journal of Roman Archeology 16 (2003), 237–259.

14. Predko O.I. Religious faith: existential anthropological meanings // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2019. №16. P. 33–42.

15. Rudolf Egger: Das Labarum. Die Kaiserstandarte der Spätantike. Verlag Rohrer, Wien 1960.

Надійшла до редколегії 15.12.22

Oleksander Kostiuk, PhD (Philos.), Assoc. Prof., Doctoral Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

POLITICAL SYMBOLISM OF THE "WHITE" CROSS INSIGNIA OF UKRAINIAN ARMED FORCES IN THE CONTEXT OF THE AUTUMN COUNTEROFFENSIVE OF 2022

The article notes that the "white" cross of the Armed Forces of Ukraine is a (insignia)tactical sign that has not only a utilitarian function of identification friend or foe. Also, this sign gained an additional religious and ideological meaning. In a religious context, this symbol is identified as the Greek cross, the catacomb cross, and also the Constantine cross (the monogram of Constantine the Great), "the sign of victory". The historical and mythological basis of the appearance of this symbol is analyzed. It is proved that there are clear historical parallels between the political situation of the times of Constantine the Great and the history of Independent Ukraine. The appearance of the Constantine cross is associated with turning points in Roman history: the victory of the new political system over the old one, the legalization of the new dominant religion, the crisis of the existing political system, and the sacralization of the new power model and the new ruler. In the same way, the appearance of the "white" cross of the Armed Forces of Ukraine is connected with the existential desire of the Ukrainian people for victory, the end of nation-building process through a common history (war), the struggle for the right to live, the birth of a common ideological basis for state-building, which is understood and supported by citizens. Ultimately, overcoming a political crisis and an inefficient state management system is common in both cases. The war in this case acts as a catalyst for this process. The "white" cross on military equipment, vehicles, avatars in social networks is a way to distinguish and unite people depending on their value system. Moreover, the interpretation of this symbol happens naturally ("not from above") through the process of perception and understanding by citizens (military and civilian) of the Ukrainian state. Actually, these perceptions, experiences and empathy are related to the (insignia)tactical symbol of the Armed forces and they have the potential to transform into a symbol of value orientations, the Ukrainian way of life, the ideological foundations of the state and the national identity itself at the current stage of the Ukrainian history.

Keywords: cross, religious symbol, Armed Forces, war, politics, ideology, value system.

УДК 2-4:165
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.8

А.-В. Р. Лавинюкова, асп.
ORCID: 0000-0002-5380-4067
e-mail: annlav@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД: СУТНІСТЬ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ МОЖЛИВОСТІ

Досліджено різноманітні теорії, що підтверджують чи заперечують епістемологічну цінність релігійного досвіду людини. Розглянуто доробок як класиків психології релігії, так і праці сучасних аналітичних філософів стосовно пізнавального статусу релігійного досвіду. Наведено думку багатьох дослідників релігії про те, що саме феномен релігійного досвіду є одним із фундаментальних елементів релігії, оскільки він присутній майже в усіх традиціях всіх часів та народів і, відповідно, саме через пояснення та розуміння релігійного досвіду можливо утворити більш всеохопне уявлення про феномен релігії взагалі. Дослідженню релігійного досвіду присвячено велику кількість праць, оскільки одним із дискурсів, що не втрачає своєї актуальності вже десятиліттями, є дискурс стосовно епістемологічної спроможності релігійного досвіду. Це питання стоїть гостро, оскільки, з одного боку, довівши, що релігійний досвід може бути джерелом пізнання про свій об'єкт, можна значно впевненіше висловлюватися на користь існування такого об'єкта, з іншого боку, вичерпне спростування пізнавальної спроможності релігійного досвіду може призвести до діаметрально протилежних наслідків. У дослідженні продемонстровано багатоманітність підходів до розгляду епістемологічних можливостей релігійного досвіду, як тих, що свідчать на користь його епістемологічної цінності, так і тих, що її заперечують та міститься огляд найбільш вагомих висновків науковців з цього питання. Особливу увагу приділено доробку сучасних американських дослідників як останнім, хто суттєво доклався до вивчення цієї тематики. Дослідження також демонструє, що ця тема має потенціал для подальшого її розгляду та дослідження у вітчизняному середовищі, оскільки саме в такому ключі вона майже не зустрічається в роботах українських дослідників.

Ключові слова: релігійний досвід, пізнання, релігійна віра, чуттєвий досвід, епістемологічна цінність.

Постановка проблеми. Релігійним досвідом можна назвати дотик до реальності релігії. Він є важливим елементом у системі кожної релігійної традиції. Як пише Є. Торчинов: "зразу ж заявимо, що вважаємо саме релігійний досвід фундаментальною основою феномена релігії як такої, саме його ми розглядаємо як першоелемент релігії з усіма її віруваннями, догматами та інститутами" [4, с. 107]. Цікавість науковців до цієї тематики породжена тим, що релігійний досвід досі викликає багато запитань та суперечок. До актуальних питань, пов'язаних з дослідженням релігійного досвіду, можна віднести питання стосовно природи такого досвіду, його пізнавальної цінності та багато інших. Проте так само, як наука не могла б існувати без природи та її явищ, так і релігію важко уявити без релігійного досвіду її послідовників. Конкретно питання щодо пізнавального статусу релігійного досвіду вже неодноразово підіймалося в академічних колах, оскільки, на думку деяких дослідників, саме тут варто починати шукати відповіді на питання, пов'язані з феноменом релігії та релігійної віри загалом.

Аналіз досліджень і публікацій. Тематика релігійного досвіду загалом досить добре розроблена і зустрічається як у працях іноземних дослідників (напр., В. Джеймс, П. Бергер, Є. Торчинов, М. Єліаде, Ф. Шляєрмахер та ін.), так і в роботах українських релігієзнавців, зокрема у О. Предко, Ю. Борейко, Л. Конотоп. Але вектор дослідження релігійного досвіду з виявленням його епістемологічної цінності не часто зустрічається серед наукових робіт. Вагомий внесок тут належить Річарду Свінберну та його праці "Чи є Бог?", а також Алвіну Плантінга та Вільяму Олстону, проте тема залишається перспективною для подальших досліджень.

Мета дослідження. Подати огляд різноманітних теорій і поглядів на тему епістемологічного статусу релігійного досвіду з метою подальшого розвитку цього напрямку досліджень.

Виклад основного матеріалу. В академічних колах місцями побутує дещо упереджене ставлення до релігійного та містичного досвіду як до вияву браку раціональних аргументів і підходів щодо пояснення та дослі-

дження релігії. З іншого боку, ще більш зрозумілішим стає факт, що явища, пов'язані з духовним життям та релігійною діяльністю людини, надзвичайно важко, а подекуди неможливо, описати в категоріях строго раціональних. Релігійний досвід розгортається у площині емоційних переживань і за суто раціональної інтерпретації втрачає частину змісту. Однією зі спроб розв'язання цієї задачі було виділення в досвіді різних рівнів. Наприклад, Є. Торчинов виділив рівень переживання, що тотожний у всіх традиціях одного типу і рівень безпосередньо вираження, що буде різнитися залежно від традиції, оскільки "кожен адепт завжди буде передавати свій досвід у категоріях і термінах своєї доктрини, яка, в свою чергу, існує в межах певної культури" [5, с. 6].

Однією з віх дискусій щодо релігійного досвіду є дискусія стосовно його епістемологічної цінності та можливості приймати свідчення релігійного досвіду як доказову базу релігії. Ще В. Джеймс у своїй праці "Різнманіття релігійного досвіду" зазначав позитивні риси переживання такого досвіду, а саме, сенсожиттєве його значення, пов'язане з духовним світом, а також ціннісну та мотивуючу роль пережитого людиною релігійного досвіду як чинника, що здатен змінювати подальше життя людини [7, с. 112]. У зв'язку із цим логічно припустити, що релігійний досвід містить пізнавальну складову, що породжує вищезгадані позитивні наслідки, дозволяє людині краще зрозуміти релігійну традицію та е підвалиною релігійної віри. Серед дослідників часто використовується так званий аргумент релігійного досвіду: релігійний досвід у всіх відповідних аспектах схожий на чуттєвий; чуттєвий досвід є чудовою підставою для переконань щодо фізичного світу, тому релігійний досвід є чудовою підставою для релігійної віри. Цей або дуже схожий на нього аргумент можна знайти у Свінберна (1979), Алстона (1991), Плантінга (1981, 2000), Нетланда (2022) та інших. Критики цього підходу зазвичай знаходять способи вказати, що релігійний досвід відрізняється від чуттєвого досвіду, і стверджують, що цих відмінностей достатньо, щоб підірвати доказову цінність релігійного досвіду.

Однією з перших ґрунтовних критик епістемологічної цінності релігійного досвіду є його натуралістичне пояснення, яке стверджує, що такий тип досвіду не містить нічого поза натуралістичної причини, що його породила. Великий внесок щодо цього зробили Зігмунд Фройд та Карл Маркс. Фройд стверджував, що релігійні переживання можна адекватно пояснити психологічними механізмами, що сягають своїм корінням у досвід раннього дитинства, а Маркс вважав релігійну віру та супутні до неї явища в цілому до матеріалістичних економічних сил. Обидва стверджують, що, оскільки прихованих психологічних чи економічних пояснень достатньо для пояснення походження релігійних вірувань, то немає потреби намагатися розглядати їх поза цими причинами. Серед сучасних дослідників також є прихильники натуралістичного підходу, висуваються, наприклад, неврологічні пояснення, згідно з якими процеси в мозку, які відбуваються під час медитативних станів та інших релігійних переживань, дуже схожі на процеси, що відбуваються під час певних типів приступів або деяких видів психічних розладів, і також можуть бути викликані наркотиками. Тому стверджується, що в релігійних переживаннях немає нічого іншого, ніж те, що провокують приступи, психічні розлади або вживання наркотиків. Проте варто зауважити, що не всі з тих, хто вивчає релігійний досвід з неврологічної перспективи, доходять висновків, що він нею обмежується (напр., спільне дослідження A. Newberg & D'Anquili "The question of God. Other voices"). Роберт Еллууд влучно зазначив, що кожен досвід, незалежно від його джерела, супроводжується відповідним неврологічним станом. Стверджувати, що досвід є ілюзорним, оскільки існує відповідний стан мозку, є помилкою. Таке ж міркування змусило б нас зробити висновок, що сенсорний досвід є ілюзорним, оскільки в кожному сенсорному досвіді є якийсь відповідний неврологічний стан. Існує ряд загальних проблем, пов'язаних з натуралістичним поясненням релігійного досвіду. Перш за все, як зазначає Джером Гелман, більшість таких пояснень (як психоаналітичні чи соціально-політичні) висуваються лише у вигляді гіпотез і не мають реального фактажу. Припускається, що досвід не має пізнавальної цінності і цінності взагалі, і на цій основі проводиться пошук причин.

Двома часто вживаними в сучасності аргументами проти епістемологічної цінності релігійного досвіду є факт релігійної різноманітності та доступність натуралістичних пояснень такого типу досвіду. Релігійна різноманітність, на перший погляд, є переконливим спростуванням так само, як місцями дуже суперечливі свідчення очевидців чи суб'єктів релігійного досвіду. Але навіть враховуючи, що іноді свідчення схожі, і на базі цього можна зробити висновок, що в таких свідченнях є принаймні частка правди. Проте у такому випадку спростуванням часто висувають так званий аргумент божої прихованості, згідно з яким, якщо Бог існує і показує себе в релігійному досвіді, то той факт, що він не являє себе більшій кількості людей, як мінімум потребує певного роз'яснення і не може виступати вичерпним доказом змістовності релігійного досвіду. Професор Гі Акстелл пропонує спростування на основі факту існування релігійної різноманітності, згідно з яким наполягати, що власні релігійні переконання та релігійний досвід людини є істинними, враховуючи наявну релігійну різноманітність, означає міркувати контріндуктивно, а разом з тим ірраціонально, оскільки, на його думку, усі

релігійні переконання, а відповідно і досвіди, походять з тих самих видів епістемологічних джерел.

Свідчення суб'єктів релігійного досвіду справді часто розходяться, ідеться про релігійний досвід послідовників однієї традиції. Одні повідомляють про досвід небуття, інші – про величезну безособистісну свідомість, а деякі – про досвід контакту з нескінченним, досконалим і особистісним творцем. Щоб стверджувати, що релігійний досвід правдивий, необхідно знайти якесь спільне ядро для всіх цих переживань, щоб, незважаючи на різницю в деталях, їх можна було тлумачити як переживання тієї самої реальності. Дослідник Джон Хік використовує кантівську епістемологію двох світів задля вирішення цієї проблеми. Ідея полягає в тому, що об'єкт досвіду сам по собі є однією і тією ж дійсністю, але різними людьми він переживається феноменально по-різному. Таким чином, наголошується, що той самий об'єкт можна переживати способами, абсолютно несумісними один з одним. Існує інша стратегія пояснення різноманітності релігійних досвідів, якою послуговуються до прикладу Алвін Карл Плантінга та Вільям Алстон. Вона полягає в тому, що всередині традиції людина отримує пізнавальні ресурси, недоступні для тих, хто не входить до неї.

Річард Свінберн визначає релігійний досвід як "усвідомлення ментальної події" [8, с. 15], а у своїй праці "Існування Бога" запропонував два принципи для оцінки релігійного досвіду:

1) принцип свідчення – за відсутності причин для недовіри слід належно приймати те, що кажуть про релігійний досвід віруючі та спостерігачі;

2) принцип довірливості – за відсутності причин для недовіри треба приймати те, що здається істинним, таким чином, якщо хтось бачить власними очима ходіння по воді, він має вірити, що це дійсно відбувається.

На базі принципу довірливості Свінберг стверджує значну доказову силу релігійного досвіду у прив'язці до фундаментальних законів природи: "Досвід сприйняття Бога або інший тип релігійного досвіду може бути наслідком дії законів природи, що виведені з найбільш фундаментальних законів. Те, чому ці фундаментальні закони в певних умовах породжують релігійний досвід, – це щось "надто велике" для наукового пояснення. Якщо ж релігійний досвід не породжений дією цих законів, то це буде щось "надто незвичне" для наукового пояснення" [8, с. 73]. Опис досвіду може передбачати наявність певного зовнішнього об'єкта, який дається суб'єкту в досвіді і, якщо немає причин для недовіри, такий досвід цілком може містити істинне знання про свій об'єкт і має доказову цінність.

Інший тип аргументів запропонував А. Плантінга, відомий розробкою "реформаторської епістемології" [9] та теорії гарантій. Відповідно до картезіанського фундаменталізму для того, щоб вважатися достовірним, переконання має або ґрунтуватися на інших достовірних переконаннях, або отримувати статус достовірного з певного особливого статусу, як-от непогрішимість, невинність або безсумнівність. Плантінга ж тут стверджував, що такий фундаменталізм кидає тінь на достовірність власних звичайних переконань про світ (або знання), оскільки наші звичайні знання, отримані з чуттєвого досвіду, не походять від чогось безпомилкового та безсумнівного. Насправді, ми зазвичай розглядаємо їх як фундаментальні, що не потребують подальшого обґрунтування. Якщо ми вважаємо чуттєві переконання належним чином базовими, тоді слід вважа-

ти подібно сформовані релігійні переконання, сформовані на досвіді прояву Бога віруючому (Плантінга називає їх "М-віруваннями" [10]), також базовими. Він припустив, що люди мають здатність (те, що Джон Кальвін назвав "sensus divinitatis"), яка дозволяє їм усвідомлювати дії або розташування Бога щодо них. Якщо переконання, сформовані чуттєвим досвідом, можуть бути належним чином базовими, то переконання, сформовані цією здатністю, не можуть жодним принциповим чином претендувати на той самий статус. Вільям Олстон, активний учасник становлення реформаторської епістемології, у своїй видатній праці "Сприйняття Бога" дає ясний, але дещо провокативний виклад епістемології релігійного досвіду. Він стверджує, що сприйняття Бога дає великий внесок в обґрунтування релігійної віри і, досліджуючи різноманітність свідчень про безпосереднє переживання Бога, як у звичайних людей, так і у містиків. Олстон показує, що людина може раціонально виправдано приймати певні твердження про Бога на основі релігійного, містичного досвіду. Він розвиває концепцію докастичних практик (сукупність механізмів формування переконань разом із характерними базовими припущеннями та наборами суперечностей) для пояснення того, як джерела переконань (релігійних у цьому випадку) можуть слугувати їхньому обґрунтуванню і, на його думку, практика формування переконань на основі християнського релігійного досвіду відповідає вимогам практики. Така стратегія дозволяє проводити паралелі між звичайним чуттєвим досвідом та перцептивним містичним сприйняттям, що, у свою чергу, значно розширює коло можливостей для дослідників. Захист епістемічної цінності релігійного досвіду як Плантінгою, так і Олстоном, вирішальною мірою спирається на певний ступінь схожості з чуттєвим досвідом. Але це не прості аргументи за аналогією; будь-яка схожість не завжди буде достатньою, щоб зробити позитивний аргумент, і так само не будь-яка відмінність буде достатньою, щоб спростувати аргумент. Подібності чи відмінності мають бути епістемологічно релевантними.

Ще одним проблемним моментом щодо релігійного досвіду та його сприйняття є ситуація передачі або повідомлення комусь цього релігійного досвіду, розповідь про нього. В. Джеймс стверджував, що, хоча містичний досвід є авторитетною підставою для віри для людини, яка його переживає, він не має такого ж авторитету для людини, якій повідомляється про цей досвід. Іншими словами, мій досвід є доказом для мене, але не для вас. Люк Бовенс (2012) дає сучасне розширення та пояснення цього твердження у своїй праці "Does it Matter Whether a Miracle-Like Event Happens to Oneself rather than to Someone Else?". Тезу щодо повідомленого релігійного досвіду можна розуміти різними способами залежно від типу нормативності, яка надається передбачуваному доказовому ставленню. Деякі (напр., Роберт Оакс) стверджували, що епістемічний релігійний досвід може вимагати віри, без неї такий досвід не має пізнавальної цінності. Тобто будь-хто, хто має досвід і не формує відповідного переконання, робить епістемічну помилку, подібно до людини, яка за нормальних умов відмовляється вірити своїм очам. Проте найчастіше прихильники епістемічної цінності релігійного досвіду стверджують, що досвід робить епістемально допустимим формування віри й є необхідним її елементом. Зважаючи на вже згадану різноманітність свідчень про релігійний досвід після припущення, що суб'єкт досвіду

справедливо сформував віру на базі такого досвіду і повідомляє його третій особі, маємо три варіанти розгляду та оцінки свідчення про такий досвід: 1) свідчення може надати переконливі докази для слухача таким чином, що він або вона буде невинувато заперечувати його; 2) свідчення можуть надати непереконливе обґрунтування для слухача; 3) свідчення можуть не надати жодних підстав для того, щоб слухач погодився з ними [10]. Коли суб'єкт стверджує щось на основі звичайного досвіду, таке твердження може потрапити в будь-яку з цих трьох категорій, залежно від його змісту та епістемічної ситуації слухача. Найприродніше, що можна сказати про твердження, зроблені на основі релігійного досвіду, це те, що вони працюють так само (за припущення, що вони дають суб'єкту досвіду, який висуває твердження, обґрунтування його або її вірувань). І хоча існують важливі відмінності між звичайним чуттєвим досвідом і релігійним досвідом (ясність досвіду, кількість інформації, яку він містить, наявність конкуруючих пояснень тощо), досі не вдалося поставити крапку в дискусіях, чи є ці відмінності настільки суттєвими, щоб повністю дискваліфікувати його як достовірне джерело знання про свій об'єкт.

Висновки. Як бачимо, існує певна кількість теорій і поглядів на тему епістемологічної цінності релігійного досвіду, одні з них заперечують його, інші ж стверджують його однозначну пізнавальну спроможність. Але на даному етапі розвитку цієї тематики жодна із сторін не має вичерпних аргументів, а відповідно і завершити цю дискусію не має змоги. Таким чином, у в наведеному дослідженні окреслено контури, що відкривають можливості для подальшого дискурсу.

Список використаних джерел

1. Предко О.І. Релігійний досвід: особистісний вимір // Софія : гуманітарно-релігієзнавчий вісн., 2014. № 1. С. 21–25.
2. Предко О.І. Релігійний досвід // Велика українська енциклопедія. URL: https://vue.gov.ua/Релігійний_досвід.
3. Самігін С.І. Нечипуренко В.Н., Полонська І.Н. Релігієзнавство: соціологія та психологія релігії. Ростов-на-Дону : Фенікс, 1996. 672 с.
4. Торчинов Є.О. Релігії світу: досвід поза межного // Academia, 2007. 576 с.
5. Торчинов Є.О. Містичний (трансперсональний) досвід і метафізика. URL: <https://bookshake.net/r/misticheskiy-transpersonalnyy-opyt-i-metafizika-evgeniy-alekseevich-torchinov?page=14>.
6. Alston W. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca and London : Cornell University Press, 1993. 336 p.
7. James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Mineola : Dover Publications, 2018. 534 p.
8. Swinburne R. Is there a God? New York : Oxford, 1996. 114 p.
9. Plantinga A. Karl. Is Belief in God Properly Basic? // Nous., 1981. № 15. P. 41–51.
10. Webb M. Religious experience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/>.

References

1. Predko, O. I. (2014). Relihiyniy dosvid osobystisnyi vymir. [Religious experience: Personal dimension.] *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1, 21-25 [in Ukrainian].
2. Predko, O. I. (2021). Relihiyniy dosvid [Religious experience]. *Great Ukrainian encyclopedia*. Retrieved from: https://vue.gov.ua/Peniriyinnyy_dosvid. [in Ukrainian].
3. Samygin, S.I., Nechipurenko, V.N., & Polonskaya, I.N. (1996). *Relyhyvedenye sotsyolohyia y psykholohyia relyhyu [Religious studies: sociology and psychology of religion]*. Rostov-na-Donu: Phoenix [in Russian]
4. Torchynov, E. O. (2007). *Relyhy myra opyt zapredelnoho [Religions of the world: the experience of the overseas]*. Saint Petersburg: Academia [in Russian].
5. Torchynov, E. O. (1998). *Mystycheskiy (transpersonalny) opyt i metafizyka [Mystical (transpersonal) experience and metaphysics]*. Retrieved from: <https://bookshake.net/r/misticheskiy-transpersonalnyy-opyt-i-metafizika-evgeniy-alekseevich-torchinov?page=14>. [in Russian].

6. Alston, W. (1993). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
7. James, W. (2018). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Mineola: Dover Publications.
8. Swinburne, R. (1996). *Is there a God?*. New York: Oxford.

9. Plantinga, A. (1981). Is Belief in God Properly Basic? *Nous*, 15, 41–51.
10. Webb, M. (2011). Religious experience. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/>.

Надійшла до редколегії 02.12.22

Anna-Valeriia Lavyniukova, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS EXPERIENCE: ESSENCE AND EPISTEMOLOGICAL ISSUES

The article is devoted to various theories that confirm or deny the epistemological value of a person's religious experience. The works of the classics of the psychology of religion and the works of modern analytical philosophers regarding the cognitive status of religious experience are considered. According to many researchers of religion, the phenomenon of religious experience is one of the fundamental elements of religion because it is present in almost all traditions of all times and peoples, and accordingly it is through the explanation and understanding of religious experience that it is possible to form a more comprehensive idea of the phenomenon of religion in general. For this reason, so many works are devoted to the study of religious experience. One of the discourses that has not lost its relevance for decades is the discourse on the epistemological capacity of religious experience. This question is acute because, on the one hand, having proved that religious experience can be a source of knowledge about its object, we can speak much more confidently in favor of the existence of such an object, on the other hand, an exhaustive refutation of the cognitive capacity of religious experience can lead to diametrically opposite consequences. The article demonstrates the diversity of approaches to considering the epistemological possibilities of religious experience, both those that testify in favor of its epistemological value and those that deny it, and contains an overview of the most significant conclusions of scientists on this issue. Special attention is paid to the work of modern American researchers as the last ones who significantly contributed to the study of this topic. The study also demonstrates that this topic has the potential for its further consideration and research in our scientific environment, since it is in this way that it is almost not found in the works of Ukrainian researchers.

Keywords: religious experience, knowledge, religious faith, sensory experience, epistemological value.

УДК 27-526.6
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.9

М. В. Лушаков, магістр
ORCID: 0000-0003-4572-5657
e-mail: lushakov.nikolay99@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЕВОЛЮЦІЯ ЗОБРАЖЕНЬ І СИМВОЛІЗМУ ХРЕСТА В ХРИСТИЯНСТВІ

Розглянуто загальні аспекти формування образу хреста та його місця в християнській міфології через еволюцію його атрибутики та символізму з погляду різноманітних течій і конфесій від часів раннього християнства і до сьогодення. Автор намагається встановити взаємозв'язок між семіотичним наповненням зовнішніх елементів хреста та доктринальними особливостями конфесій, яким притаманні ці елементи. Зокрема, наведено історичний аналіз найпоширеніших форм хреста, метою якого є визначення найбільш автентичної форми щодо текстів Нового Заповіту. Окрім аналізу еволюції зовнішньої атрибутики, відстежено зміни духовно-символічного наповнення хреста в універсальному вимірі, а також вказано на відмінність понять "хрест" і "розп'яття" на семантичному рівні. Саме по собі розп'яття є одним з елементів хреста та зустрічається на хрестах різних видів і форм. Розп'яття вважається одним із тих атрибутів хреста, який може містити додаткові вказівки на приналежність зображення тій чи іншій течії християнства, а тому мають глибоке символічне наповнення. Також обстоюється твердження, що первинне значення хреста – втілення духовного викупу за все людство тілесними стражданнями Христа – залишається незмінним абсолютотом попри атрибутивні чи концептуальні зміни різних його форм. Здійснено посилання на роботу ряду визначних дослідників у цій сфері, однак чільне місце у вибудовуванні аргументації займає безпосереднє дослідження та аналіз першоджерел – Нового та Старого Заповіту.

Ключові слова: хрест, розп'яття, ставрографія, християнство, релігійна семіотика.

Постановка проблеми. Надзвичайне різноманіття форм і способів зображення хреста призводить до незрозуміння їхньої глибинної сутності та символічного наповнення; відсутність уявлень про еволюційний поступ та первісний вигляд хреста спричинює недоречні щодо релігійної семіотики дискусії, у тому числі, у світському полі: художній культурі, політиці тощо. Ступінь розробки проблеми – вивчення семіотичної еволюції атрибутики хреста знайшло своє висвітлення в працях видатного українського релігієзнавця В. І. Лубського, дореволюційного російського дослідника Б. Успенського, а також ряду сучасних західних дослідників (Пауло Баррозо, Массімо Леоне та ін.). Насамкінець, дослідженню цієї проблеми присвячена така історична дисципліна, як "ставрографія"; в українському релігієзнавчому середовищі вона представлена працями таких дослідників, як І. І. Малишевський, І. С. Пальмов, А. С. Уваров, М. В. Покровський та інші.

Мета дослідження встановити причини й описати еволюцію розвитку різноманіття форм і зображень хреста як основного символу християнства; налагодити семіотичні взаємозв'язки між додатковими атрибутами хреста та доктринальними особливостями конфесій, що використовують конкретне його зображення.

Виклад основного матеріалу. У християнстві хрест – це найважливіший матеріальний (символічний) об'єкт поклоніння та шанування. Він займає центральне місце у храмах, знак хреста супроводжує християнські богослужіння і молитви, натільний хрест слугує вираженням особистої віри, а надмогильний – символом страждань, майбутнього воскресіння плоті та вічного життя, що "відтворює історію сходження Христа на Голгофу та його подальшої долі" [6]. У часи римського панування на теренах іудейської держави хрест виступав знаряддям ганебної страти, а отже, символом ганьби, болю та страждань. Виходячи зі сказаного, стає зрозумілим, що символ хреста має свої витoki ще з досить давніх часів. Зокрема, у Євангелії від св. Матвія можна знайти такі рядки: "І хто не візьме свого хреста і не піде за Мною слідом, той Мене недостойний" (Мф. 10:38) [1]. У цьому уривку йдеться саме про внутрішній хрест, а не хрест як символ. Адже віруючий має йти услід за Христом, а цей шлях не є легким. Про те ж саме йдеться і в наступних словах: «Промовив тоді Ісус учням своїм:

"Коли хоче хто йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе і хай візьме свого хреста та йде вслід за Мною" (Мф. 16, 24) [1]. Про це говориться й у Євангелії від св. Марка: «І Він покликав народ із своїми учнями, та й промовив до них: "Коли хто хоче йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме свого хреста та й за Мною йде!"» (Мк. 8:34) [1]. І в Євангелії від св. Луки: «а до всіх Він промовив: "Коли хоче хто йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме щоденно свого хреста, та й за Мною йде"» (Лк. 9:23) [1]. Усі чотири уривки із Євангелія свідчать, що не лише Христос перетерпить смерть, а й усі ті, що бажають слідувати за ним, повинні зрестися самих себе. Хрестом тут називається найганебніша смерть, бо не було гіршої смерті, ніж смерть на хресті. Тому Христос каже, що той, хто бажає бути учнем його, повинен умерти саме такою смертю.

Також символ хреста простежується у посланнях. Зокрема, у першому Посланні св. Апостола Павла до Коринтян зустрічаємо такі слова: Бо Христос не послав мене, щоб хрестити, а звіщати Євангеліє, і то не в мудрості слова, щоб безсилим не став хрест Христа (1 Кор. 1:17) [1]. Хрест став для християн знаменням спасіння й сили Божої. Саме служіння хреста полягає не лише в хрещенні інших людей. У Новому Завіті слово "хрест" означає не тільки знаряддя смерті, а й усю справу Спасителя.

У посланні св. Апостола Павла до галатів: "А щодо мене, то нехай нічим не хвалюся, хіба тільки хрестом Господа нашого Ісуса Христа, що ним розіп'ятий світ для мене, а я для світу" (Гал. 6:14) [1]. У цьому значенні під хрестом розуміється спокутна жертва сина Божого на хресті. Однак, як зазначає Д. А. Холдейн, не слід думати, що хрест Христа – це той матеріальний хрест, на якому страждав Ісус. Ідеться не про дерев'яну конструкцію у формі хреста, а про вчення про Сина Божого, який помер на хресті [8, с. 332].

Павло розглядав хрест як центр, звідки походить будь-яке духовне та небесне благословення, тому він може хвалитися лише ним. Хрест не лише слугував основою гордості Павла, але і його надією. У посланні св. Апостола Павла до ефесян: "І хрестом примирити із Богом обох в однім тілі, ворожнечу на ньому забувши" (Еф. 2:16) [1]. Ці слова можна тлумачити як примирення людей з Богом через спокутну смерть Ісуса Христа,

який помер за всіх, тобто він зруйнував ворожнечу людей з Богом, а хрест виступає символом Христа.

У посланні св. Апостола Павла до колосян: "І щоб Ним поєднати з Собою все, примиривши кров'ю хреста Його, через Нього, чи то земне, чи то небесне" (Кол. 1:20) [1]. Мається на увазі, що благословення Боже в тім, щоби через Христа примирити із собою все. І тут повнота Христа ефективно проявила себе у справах та результатах. Слово "примирити" апостол Павло навмисно використав, щоб у згаданому контексті підкреслити момент відновлення стосунків людини з Богом. Слова "кров'ю хреста його" свідчать про історичні події, які відбулися на горі Голгофі, де був розп'ятий Ісус із Назарета, що його кров текла з-під тернового вінка та з ран від цвяхів [3, с. 59].

У посланні св. Апостола Павла до євреїв: "Дивлячись на Ісуса, на Начальника й Виконавця віри, що замість радості, яка була перед Ним, перетерпів хреста, не звертавши уваги на сором, і сів по правиці престолу Божого" (Євр. 12:2) [1]. У цьому випадку хрест виступає символом перемоги Христа над смертю.

Переповідаючи тексти Нового Завіту, зазначимо, що результатом страстей Христових був світанок, і морок іудейського полону закінчився, тоді для світу назавжди запалав новий день. Ісус поніс Свій хрест. У цьому Він також бачив глибокий символ – не тільки римського гніту, а й заповіданого Ним шляху любові і миру, кенотичного шляху поразки, що веде до перемоги. На відміну від дій Ісуса в Храмі і на Таємній вечері, хрест – символ не тільки діяльності, але і пасивності, не тільки дії, а й страждання. Хресту судилося стати символом перемоги, але не перемоги фарисеїв, Іуди, Пилата, Кесаря. Хрест став символом і засобом перемоги Бога. Так, Христос помер за всіх грішників, і воскрес для того, щоби кожна людина мала можливість спасіння.

Наведені приклади, де зустрічається тема хреста, які досить схожі між собою, підтверджують тлумачення хреста як провідного символу християн, оскільки новозавітне сприйняття хреста важливе для подальшого розуміння й осмислення цього символу. До того ж можна спостерегти, що воно постає дещо прихованим, утаємниченим. Розширення його семантики починається від міфологічних уявлень та розумінь і рухається до біблійного наповнення цього символу.

Також слід сказати, що протягом перших трьох християнських століть хрест, а тим паче розп'яття, не зображувалися. Їхню роль виконували приховані хрести: монограми імені Христа і різноманітні символи, які відображали християнське вчення. Такими, наприклад, можна вважати хоча б символ у формі літери Х, який пізніше буде називатися Андріївським хрестом. Уже із середини IV ст., після скасування хресної страти і поширення християнства, приховані зображення хреста поступаються місцем зображенням явним. Вони з'являються і в побуті, і в культурі, але спочатку без зображення розп'яття. До цього періоду можна віднести три види хреста: *Тау-хрест* – трикінцевий, у формі літери Т (найдавніша форма хреста); *грецький* – чотирикінцевий з рівними балками і *латинський* хрест – чотирикінцевий, у якого вертикальна балка довша від горизонтальної.

Взагалі, у християнській літературі "хресту" та "розп'яттю" відводиться важливе місце через обставину смерті Христа та очікувань його учнів. Щоб усвідомити та зрозуміти сенс розп'яття в давньому світі, необхідно знати механізм самого способу страти і як вона впливала на жертву. Зазначимо, та обставина, що Христос помер на хресті, обумовлюється символічним значенням, яке властиве хресту і яке завжди визнавали за ним

усі традиції. Тому сам хрест можна розглядати як похідний від його символічного значення.

Відкритим залишається питання, як історично склалися і якими подіями супроводжувалося, що священний знак язичників трансформувалася у християнську релігію і став її невід'ємним символом? На сьогодні існує думка, що ніби перші християни вважали хрест священним символом. Але така думка, звичайно ж буде спростована, бо хрест вшановувався християнами не завжди. Із цього приводу дослідниця А. Нейхардт зазначала: "При вивченні цього питання з'ясувалося, що ранні християни не тільки не шанували хрест, а й ненавиділи та зневажали його ... Ранні християни з ненавистю ставилися до хреста, що послужив знаряддям приниження, страждань і смерті їхнього легендарного вчителя – Бога" [3, с. 29]. Відомо, що Іоанн Златоуст називав хрест важелем, що підносить людство з його нікчемності та вбогості до нового способу буття відкупленої та обоженої людини. Він також порівнював хрест зі смолоскипом, який, як світло, проганяє темряву цього світу. На його думку, цей знак ще за часів наших попередників мав і тепер має силу відкривати зачинені двері.

На думку В.І. Лубського, спочатку Христос зображується символічно, у вигляді агнця (ягнятка) або риби, згодом – у вигляді доброго пастиря, що несе стомлену вівцю на плечах [2, с. 54]. Пізніше з'являються зображення Христа із хрестоподібним знаком на голові. Саме так за стародавнім звичаєм зображували язичницькі божества зі знаком безсмертя і вічності. Взагалі графічне позначення знака хреста походить від схематичного зображення птаха, який летить, оскільки в давній міфології сонце ототожнювалося саме з ним. У християнстві хрест є могутнім символом освячення й очищення, символом Нового Завіту, символом перемоги життя над смертю. Це святий знак відкупу, яким церква все розпочинає, благословляє й освячує. Саме тому йому належить перше місце серед християнських символів. Відомо, що хрест у християнстві прийнято ще називати знаком знаків. Однак це поширюється лише серед самих християн.

Зазначимо, що християни протягом багатьох сторіч використовували понад 400 форм хреста. Дослідник С. Шаправський наголошує: "форма однієї частини хреста, як і форма основної частини двочастинного хреста, може бути різною" [7]. Згідно з цим існують такі форми:

- прямолінійна (з прямими кутами між поперечками). Вона максимально близька до історично достовірної форми хреста, на якому був розп'ятий Ісус Христос;
- із поперечками, що розширюються, – символізують ніби промені світла, життя;
- часто в центрі розміщують коло або хрест вписують у коло. У стародавні часи коло символізувало сонце, у хресті ж це служить символом того, що церква називає Христа Сонцем правди;
- з квадратом або ромбом у центрі. Квадрат символізує чотири земні стихії, засвоєні Христом при втіленні. Окрім цього чотири кути квадрата є образом Євангелій і чотирьох євангелістів;
- з лілієподібними кінцями балок. Лілія є символом підступності, тривоги про земний світ;
- з трикутними кінцями балок – символізують Трійцю;
- хрест, який зацвів.

Однак зазначеними формами хрест не обмежується, оскільки існує безліч інших форм. Відомо, що, окрім цього, існує навіть певний символізм кольорів хреста і різних елементів на хресті. Наприклад, здвоєні елементи можуть символізувати Боголюдську природу Христа, трикутник і потроєні фігури символізують трипостасність Бога. Дванадцять елементів служать символом дванадцяти

апостолів. Як існують різні форми хреста, так і існує багато його видів (типів): Латинський, Грецький, Альфа і Омега, Патріарший, Папський, Голгофський, Якірний хрест, Кросліт, св. Андрія, Тау, хрест св. Петра, хрест євангелістів, Архангельський хрест, Православний хрест Голгофи, хрест "накупольний" з півмісяцем і хрест "трилистий" та інші – всі вони суттєво між собою різняться. Зупинимось коротко на описі кожного з них:

- Латинський хрест – найбільш поширений християнський символ на заході. Такий хрест прийнято називати по-різному, наприклад: хрест розп'яття, хрест Заходу, хрест Життя, хрест Страждання та *crux immissa*. Це найбільш звична форма, яка нагадує про велику жертву Ісуса у спокутуванні гріхів усього світу. Хрест порожній, щоб нагадати про Воскресіння і надію на вічне життя;

- Грецький хрест – вважається найпростішим за формою, його ще прийнято називати *crux quadrata* – чотирикутним з рівними балками. Такого плану хрести існували в багатьох дохристиянських культурах і були в першу чергу використані церквою для вираження ідеї перетворення світу. Слід зазначити, що прийняті в церковній археологічній науці назви – грецький і латинський хрест – не вказують на приналежність того чи іншого хреста до Східної чи Західної церкви, а лише визначають його пропорції;

- хрест Альфа і Омега – хрест із буквами альфа і омега, нагадує про те, що, хоча Христос і помер на хресті за наші гріхи, тепер Він править на небесах у вічній славі;

- Патріарший хрест – символ православної церкви, також його називають "католицьким хрестом кардинала" і хрестом з двома перетинами. Зазвичай цей церковний хрест несуть патріархи. Верхня поперечка представляє напис або *titulus*, поміщений на хрест Пилатом – "Ісус Христос, Цар Іудейський". Хрест був прийнятий кардиналами і архієпископами для їхньої ієрархічної відмінності;

- Папський хрест – офіційна емблема римського папи і не може використовуватися ніким іншим, окрім нього. Три щаблини символізують три хрести на Голгофі;

- Голгофський хрест – відомий ще як хрест сходження, на ньому зображенні три ступені християнських чеснот – віра (найвища), надія та любов;

- Якірний хрест – така форма зустрічається в зображеннях, які малювали ранні християни на стінах катакомб. Інколи цей хрест зображували з дельфіном або двома рибами;

- хрест Кросліт – форма хреста, сформованого із чотирьох хрестів меншого розміру, символізує поширення Євангелія у чотирьох кінцях світу. Ця конструкція спирається на ґрати, що також містять чотири додаткові хрести;

- хрест св. Андрія – цей хрест названий на честь апостола св. Андрія. Згідно з традицією св. Андрій говорив, що не гідний померти, як Господь, і тому попросив, щоб його хрест був зроблений по-іншому. Це – символ покаяння і страждання;

- хрест Тау – у своїй основі подібний до грецької літери "Т" і є найпростішим з усіх хрестів. Грецька "тау" виникла від фінікійської букви "тау", яка мала Х-видну форму і означала "знак". Він часто використовується як хрест пророцтва або хрест Старого Завіту. Його ще називають хрестом Антонія, на честь засновника християнського чернецтва Антонія. Франциск Ассізький зробив цей хрест своєю емблемою на початку XIII ст.;

- хрест св. Петра – це перевернутий латинський хрест. Із IV ст. він є символом святого Петра. За переказами, апостол Петро був розпнутий на перевернутому хресті головою вниз під час правління в Римі імператора Нерона;

- хрест св. Ніни – християнська реліквія, хрест, сплетений із виноградних ліз, який, за переказами, Богородиця вручила святой Ніні перед тим, як направити її в Грузію;

- Болніський хрест – тип хрестів, найбільш широко відомих і використовуваних у Грузії з V ст. Використовується повсюдно нарівні з хрестом святої Ніни;

- хрест євангелістів – символічно зображує чотирьох євангелістів;

- Архангельський хрест символізує архангелів – заступників християнської релігії;

- Православний хрест Голгофи – біля підніжжя цього хреста поміщалися написи: "М. Л. Р. Б." – "місце лобне розпнутий бути", "Г. Г." – гора Голгофа, "Г. А." – глава Адамова. Причому вказувалося, що права Адамова кисть зображується накладеною на ліву, як здійснюється при похованні. Від підніжжя по обидві сторони хреста піднімаються тростина з губкою і спис сотника Лонгина. Поряд з ними відповідно розташовуються літери Т (тробсть) і К (копіє). Біля середньої щаблини написи "ІС" "ХС" – Ісус Христос, "Ніка" – переможець, "СН" "БЖІЙ" – Син Божий, "І. Н. Ц. І." – Ісус Назорей Цар Іудейський. На самому верху розташовувався напис "ЦРЬ СЛВИ" – Цар Слави;

- хрест "накупольний" з півмісяцем – півмісяць символізує купіль, у якій церква охрестилася в ім'я Ісуса;

- хрест "трилистий" – окрім восьмикінцевого на православних храмах встановлювались чотирикінцеві хрести різноманітної форми: трилисника, якоря, а іноді й трилисника, поєднаного з якорем. Хрест у вигляді трилисника є символом Святої Трійці;

- Вірменський хрест – хрест з декоративними елементами на променах (іноді нерівної довжини). Подібні за формою хрести використовувалися з початку XVIII ст.;

- Коптський хрест – являє собою дві пересічені лінії під прямим кутом з розмноженими кінцями. Три кінця позначають Святу Трійцю: Отця, Сина і Святого Духа. Хрест використовується Коптською православною церквою і Коптською католицькою церквою в Єгипті;

- Сербський хрест – являє собою грецький (рівносторонній) хрест, по кутах якого зображенні чотири стилізовані С і С-образних кресала. Є символом Сербії, сербського народу і Сербської православної церкви;

- Лотаринзький хрест – хрест із двома поперечинами. Іноді називається патріаршим хрестом або архієпископальним хрестом. Означає чин кардинала або архієпископа в католицькій церкві. Цей хрест є також хрестом Елладської православної церкви.

Окрім видів хреста, виділяють ще символіку кольорів хреста, яка також має своє значення, а саме: білий колір символізує чистоту, непорочність і святість; червоний – Христову кров; жовтий пов'язаний із золотом і є символом істини, також він символізує Божественне вічне світло і служить символом Христа – Сонця правди; зелений символізує воскресіння нового життя; синій є символом вічності і незбагненої Божественної таємниці; чорний символізує образ зречення від світу, скорботи про гріхи.

Із зазначеного можна простежити, наскільки сам хрест як символ був поширений багато століть тому і як він видозмінювався протягом певного часу. Йому надавалося значення не лише як символу, який має вигляд хреста, а у нього вкладався внутрішній, певним чином прихований зміст. Також відомо, що видів хреста існує доволі багато, і деякі з них мають досить простий вигляд, однак у кожному укорінене фундаментальне та вагомим значення.

Отож, хрест упродовж багатьох сторіч трансформувався з простого знака, пов'язаного з язичницькою міфологією, у християнський знак з багатою іконографією. Від початку офіційного визнання християнської релігії цей знак набув широкого розповсюдження як символ страждань і смерті Ісуса, віри у спасіння.

Вшанування хреста згідно з християнським ученням має свою реальну історію, де пояснюється його віднайдення та надзвичайні події, що супроводжували цей процес. Хрест, уведений церквою до її символіки, використовують у релігійних обрядах і побуті, а отже, він є невід'ємною частиною християнської культури [4, с. 191].

Оскільки символіка хреста була поширеною в усі часи, то неможливо оминати західну думку XVI–XIX ст., а саме, часи Реформації. Німецька Реформація залишала за хрестом віроповчальне значення. Протестантські теологи були зацікавлені в самому факті виправдання людини через віру завдяки смерті Христа. Хрест тлумачився з юридичної точки зору.

Слід зазначити, що хрест як священний символ християн суттєво різняться у православній і католицькій традиції. Зазвичай його прийнято розрізняти за такими критеріями:

- за формою;
- за розп'яттям;
- за кількістю цвяхів на розп'ятті;
- за написами на хресті.

Однак у деяких дослідженнях можна зустріти, що розп'яття є окремою формою хреста [4, с. 195], тобто однією із форм, що історично склалися. Або навпаки, розп'яття є однією зі складових зображень на хресті, як було сказано вище. Мабуть, що найпершим і найзагальнішим серед усіх розрізень є саме форма хреста, оскільки на сьогодні існує певна різниця між ними. Згідно з першим критерієм існують різні форми хреста. Розглянемо лише три основні: чотирикінцевий, шестикінцевий і восьмикінцевий. Серед них найпоширенішим вважається саме чотирикінцевий хрест. Починаючи ще з III ст., увесь православний Схід і сьогодні вважає цю форму рівнозначною всім іншим.

Слід зазначити, що у православній традиції ми не знайдемо строго усталеної форми хреста, оскільки вона не має великого значення, а більше приділяється увага саме зображенню на ньому. У той час як у католицизмі визнається лише чотирикінцевий хрест. Його ще прийнято називати латинським, римським або "immissa". На сьогодні він найпоширеніший на Заході. Згідно з Євангелієм страта на хресті була поширена в імперії саме римлянами і, звичайно, вважалася римською [1, с. 76]. Зазначимо, що, починаючи з III ст., коли вперше з'явилися подібні чотирикінцеві хрести в Римських катакомбах, увесь Православний схід донині використовує цю форму хреста як рівнозначну всім іншим. Тобто це підтверджує думку, що у православній традиції немає чітко усталеної єдиної форми хреста, натомість у католицькій цієї формою є лише чотирикінцевий хрест.

Незважаючи на своє велике поширення, шестикінцевий хрест так само вирізняється своїми особливостями. Ця форма хреста, як і попередня, має свою історію, і навіть використовувалась ще в часи Русі. У шестикінцевому хресті нижня частина похилої перекладки символізує непокаяний гріх, а верхня – звільнення від покаання.

Третя форма хреста, восьмикінцева, найбільше відповідає історичній достовірності форми хреста, на якому був розп'ятий Христос. Так свідчать Тертуліан, св. Іриней, св. Юстин Філософ та інші. А коли Христос на плечах своїх ніс хрест, тоді він був ще чотирикінцевим,

бо не було ще на ньому титулу і підніжжя [4, с. 188]. Дослідник С. Шаправський характеризує так восьмикінцевий хрест: вертикаль із трьома щаблинами. Дві з них – горизонтальні, а третя, нижня – скошена. Верхня зображує напис, який був прибитий на Голгофському хресті – ім'я розп'ятого і його провина – "Ісус Христос, Цар Іудейський". Але на хресті прибивалося ще підніжжя, тому що людські руки неспроможні витримати вагу тіла. Розп'ятий не висів, а ніби стояв на хресті [7].

Існує інше досить схоже пояснення восьмикінцевого хреста. Де надпис на верхній щабліні – ІНЦІ (Ісус Назарянин Цар Іудейський, або ІNRI – латиною). Під середньою перекладиною зображений надпис ΝΙΚΑ, що означає переможець. Нижня скісна перекладина символізує мірило праведного, що зважує гріхи та добродіє всіх людей. Літери, що зображені на найвищій перекладині – ІС ХС, – є христорогою, що символізує ім'я Ісуса Христа. Свідченням про те, що табличку прибили над головою Христа, є слова з Біблії: «І напис провини Його помістили над Його головою: "Це Ісус, Цар Іудейський"» (Мф. 27:37) [1]. А також те, що напис був написаний трьома мовами: «Був же й напис над Ним письмом грецьким, латинським і гебрайським написаний: "Це – Цар Іудейський"» (Лк. 23:38) [1].

Отже, за своєю формою саме восьмикінцевий хрест із давніх часів вважається наймогутнішим захисником не лише людства взагалі, а й кожної окремої людини. Можливо, це пов'язане з сакральним наповненням цього символу, що зберігся впродовж багатьох віків. Цікаво, що деякі дослідники наголошують, що багатоманітність форм хреста не породжувала великих дискусій серед різних церков і конфесій, оскільки кожна форма так чи інакше відображала біблійне та богословське вчення, а отже, мала право на існування.

Щодо зображень Христа, то перші з них були єретичного та язичницького походження. Після Костянтина першим кроком до використання зображення в ортодоксальній церкві була зміна уявлень про зовнішній вигляд Христа. Гнана церква уявляла собі Ісуса як смиренного і стражденного раба. Як зазначає Ф. Шафф, Христос вважався непривабливим, проте пізніше він перетворився на ідеал людської краси. Але цього було недостатньо, щоб уявити та зобразити постать Христа через відсутність свідчень про його зовнішність [9, с. 332].

У зображенні розп'яття надається велике значення серед католиків та православних самому образу Христа на ньому. Слід зазначити, що протягом перших трьох століть зображали тільки знак хреста, але ніколи не зображали самого розп'яття. Хрест був знаком перемоги, тому його оздоблювали дорогоцінним камінням. Уперше зображення Ісуса на хресті з'явилося в V ст. на дерев'яних дверях храму св. Сабіни в Римі. Христос був зображений не як стражденний чоловік, а як переможний Бог [4, с. 199].

Таким чином, у V ст. спостерігається перехід до зображення розп'яття Христа на хресті. Згідно з істориком Ф. Шаффом розп'яття Ісуса на хресті ніде не зафіксовано до середини VI ст. Також воно не згадується жодним з авторів нікейського періоду [9, с. 223].

Виходячи з православного догмату про Христа, безсумнівним постає твердження, що смерть Господа – це викуп усього людства. Саме тому знак розп'яття у православній традиції – це не смуток, а радість. У православній традиції на православному хресті Христос не вмирає, а навпаки, розкриває руки, ніби прагнучи обійняти все людство. Можна припустити, що таке розуміння бере початок як раз із V ст., коли вперше почали зображати розп'яття Христа.

Традиційне католицьке зображення розп'яття з провисаючими руками навпаки, має на меті показати те, як все відбувалося, зобразити страждання і смерть Господа. У католицькій традиції зображення Христа має більш натуралістичні риси, а саме, – відтворення його мертвим. Таким чином, образ Христа на католицькому хресті правдоподібний – це зображення, безсумнівно, мертвої людини. Тим часом, як ми вже наголошували, розп'яття у православ'ї символізує радість і перемогу.

Зазначимо, що на німбі Спасителя обов'язково писали грецькими буквами ΩΝ – істинно сущий, бо «Бог сказав Мойсею: "Я єсмь Сущий"» (давньоєврейською: לַיָּהּ – Єгова, або ж Ягве, залежно від оголошу консонантного запису), відкривши цим самим своє ім'я, яке виражає самотність та вічність [1, с. 28].

Щодо останнього критерію – кількості цвяхів на хресті – відомо, що у православній традиції їх було чотири. Руки й ноги були прибиті окремо. Разом з тим, у другій половині XIII ст. у католицькій традиції з'являється версія трьох цвяхів. Можна припустити, що католицька церква не погоджувалася з ідеєю православ'я. У католицькій церкві зображено руки Христа, що прибиті окремо, а ноги складені разом і прибиті одним цвяхом. Зазначимо, що це один із кількох підходів до інтерпретації символу хреста. В інших варіантах можна побачити над Христом зображення двох янголів, які плачуть, або воїнів зі списом. Втім, великі багатофігурні композиції розп'яття – це широка тема для окремого розгляду.

Таким чином, символічна роль хреста в релігійній системі не може бути зрозумілою без урахування трансформації та спеціалізації образу хреста, а також без урахування складних знакових фігур.

Висновки. Хрест є надзвичайно давнім символом, що мав язичницьке значення, але з часом закріпився у християнстві. Від початку історії церкви хрест завжди був тим символом, яким люди позначали свою належність до неї, однак, не завжди це робилося через графічне або взагалі емпіричне відтворення цього символу. Для християн хрест – найпотужніший релігійний символ, оскільки вся суть християнської доктрини полягає в духовній силі акту розп'яття Христа на хресті. На сьогодні хрест не обмежується лише чотири-, шести- та восьмикінцевою формою, які є найбільш давніми й автентичними; існує велика кількість інших форм, кожна з власним унікальним доданним значенням. Так само зображення самого Христа на хресті (розп'яття), що не створюють додаткову форму хреста, але ширше характеризують ту, на якій вони розташовані, розрізняються за написами на інших елементах хреста та кількістю цвяхів, якими прибито Христа, що позначає відмінність в осмисленні самого хреста в католицькій, православній та інших християнських традиціях, певні непого-

дження та дискусії між ними. Важливу роль у трансформації атрибутики хреста відіграла історія поширення християнства. Вона, зокрема, привела до уніфікації та абстракції уявлень про зовнішність Христа, але й стала причиною надзвичайно докладної диференціації додаткових атрибутів (півмісяців, рослинності, променів тощо). Втім, у ранній історії християнства головним символом був усе ж таки простий чотирикінцевий хрест, і це відбулося на тому, що, незважаючи на різницю в канонах та положеннях, а також в історичному тлі, усі гілки християнства визнають хрест як символ спасіння та спокутування, яке здійснив Христос.

Список використаних джерел

1. Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Київ: 2004. 1416 с.
2. Лубський В. І. Горбаченко Т. Г. Історія світової релігієзнавчої думки. Київ, 1997. 408 с.
3. Успенський Б. Семиотика икон. Москва: 1995. 360 с.
4. Холдейн Д. А. Послание к Галатам. Пояснювальний коментар; пер. з англ. Одеса: Християнское просвещение, 2007. 344 с.
5. Crystal L. Downing. Changing Signs of Truth: A Christian Introduction to the Semiotics of Communication. IVP Academic, 2012. 342 p.
6. Lisa Herbert. Cemetery symbolism: what do the shapes, engravings, and symbols on headstones mean? URL: <https://thebottomdrawerbook.com.au/2019/03/24/cemetery-symbolism-what-do-the-shapes-engravings-and-symbols-on-headstones-mean/>.
7. Massimo Leone. Signs of the Soul: Toward a Semiotics of Religious Subjectivity // University of Chicago Press J., Semiosis Research Center at Hanku University of Foreign Studies, 2013. URL: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/670169#>.
8. Paulo Barroso. Contributions to a semiotics of religion: the semiosis from sign to meaning // Interações: Sociedade e as Novas Modernidades. Viseu, 2021. p. 181–200.
9. Schaff Philip. History of the Christian Church. Vol. III. Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311–600. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002. 661 p.

References

1. Bibliya. Svyate Pismo Starogo ta Novogo Zavitu. Kiyiv: 2004.
2. Lubskej V. I. Istoriya svitovoyi religijeznavchoyi dumki / V. I. Lubskej, T. G. Gorbachenko. – Kiyiv, 1997.
3. Uspenskij B. Semiotika ikony / B. Uspenskij. Moskva: 1995.
4. Holdejn D. A. Poslanie k Galatam. Poyasnuyvalnij komentar: [Per. z angl.]: – Odesa: "Hristianskoe prosveshhenie", 2007.
5. Crystal L. Downing. Changing Signs of Truth: A Christian Introduction to the Semiotics of Communication. – IVP Academic, 2012.
6. Lisa Herbert. Cemetery symbolism: what do the shapes, engravings, and symbols on headstones mean? – [Elektronne dzherelo]. – Rezhim dostupu: <https://thebottomdrawerbook.com.au/2019/03/24/cemetery-symbolism-what-do-the-shapes-engravings-and-symbols-on-headstones-mean/> – 24.03.2019.
7. Massimo Leone. Signs of the Soul: Toward a Semiotics of Religious Subjectivity // University of Chicago Press Journals. – Semiosis Research Center at Hanku University of Foreign Studies: 2013.
8. Paulo Barroso. Contributions to a semiotics of religion: the semiosis from sign to meaning // Interações: Sociedade e as Novas Modernidades. – Viseu: 2021.
9. Schaff Philip. History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600. – Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. – 2002.

Надійшла до редколегії 12.10.22

Mykola Lushakov, Master Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE EVOLUTION OF IMAGES AND SYMBOLISM OF THE CROSS IN THE CHRISTIANITY

The article examines the general formation aspects of the cross image and its place in the Christian mythology through the evolution of its attributes and symbolism from the point of view of various movements and denominations since the ancient times the Christianity up to the present day. The author tries to establish the relationship between the semiotic content of the cross' superficial elements and the doctrinal features of the denominations that these elements reflect. In particular, the article provides a historical analysis of the most common forms of the cross, in order to determine the most authentic form from the evangelical point of view. In addition to analyzing the evolution of the external attributes, the author considers the changes in the spiritual and symbolic content of the cross at the universal level, and emphasizes the difference between the concepts of the "cross" and the "crucifix" at the semantic level. The author shares the opinion that the crucifix is not a type of the cross, but it is rather one of its elements that does not depend on the cross' form or shape. It is rather one of the supplementary attributes, in addition to the shape, that indicate the belonging of the image to a particular denomination of the Christianity, and therefore have a deep symbolic content. The article also argues that the primary meaning of the cross, the embodiment of the spiritual redemption for all the humanity through the physical suffering of Jesus Christ, remains an invariant despite the attributive or conceptual changes of its various forms. At the same time, the author refers to the scientific articles of diverse foreign authors, as well as to the comprehensive works of a number of prominent Ukrainian and foreign researchers in this field, in particular, Lubskej V. I., Schaff P., Barroso P. and others. However, the most important role in building the author's argumentation was played by researching and analysing the primary sources, i. e. the New and the Old Testaments.

Keywords: cross, crucifix, staurography, Christianity, religious semiotics.

UDC 2.271/279
DOI:10.17721/sophia.2023.21.10

David Lutz, Dr. Sci. (Philos.), Prof.
ORCID: 0000-0001-6727-0185
e-mail: davidwlutz@gmail.com
Holy Cross College, Notre Dame, Indiana, USA

THE CATHOLIC JUST WAR TRADITION AND RUSSIA'S WAR AGAINST UKRAINE

The Catholic just war tradition is rooted in the philosophy of Cicero and has been developed by subsequent philosophers and theologians up to the present day. A war can be just only if its purpose is to restore the peace. Applying the just war criteria to the Russian Federation's invasion of the sovereign nation of Ukraine on 24 February 2022 yields the conclusion that it is an unjust war of aggression and that Ukraine is justified in defending itself militarily. Although Pope Francis appealed to all parties to avoid violence, that did not prevent the outbreak of war. After this major escalation of the war that began with Russia's unlawful annexation of Crimea in 2014, both Pope Francis and the President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity criticized Russian Orthodox Patriarch Kirill for supporting Russia's invasion. It is unclear where Pope Francis stands regarding the possibility of a just war. He has made statements that appear to reject the just war tradition as obsolete today. At the same time, he has recognized the right of Ukrainians to defend their country. It is not unjust for Ukrainian soldiers to pay the ultimate sacrifice in defense of their homeland. The profession of arms is a noble vocation. Thomas Aquinas recognized the virtues of military heroes who defend the common good in a just war. Many Ukrainian soldiers have performed acts of heroic virtue. Ukrainian Catholic University Vice Rector Myroslav Marynovych met with Pope Francis in June 2022 and reported that the Roman Pontiff is open to reconsidering the question of justice in warfare. In clarifying the concept of just war, it is important to point out that a war can be unjust on both sides, or just on one side and unjust on the other, but not just on both sides. Consequently, war is always unjust in the sense that all wars are unjust on at least one side. That does not mean, however, that it is impossible for a war to be just on one of its sides.

Keywords: just war, *jus ad bellum*, *jus in bello*, *jus post bello*, virtues, peace.

The just war tradition is rooted in the philosophy of Marcus Tullius Cicero and was developed by subsequent philosophers and theologians including, among others, Augustine of Hippo, Gratian, Thomas Aquinas, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, and Francisco Suárez. This tradition includes a distinction between criteria that must be satisfied in a decision to go to war (*jus ad bellum*) and criteria that must be met while fighting a war (*jus in bello*). Although scholars of the just war tradition provide slightly different sets of criteria, there is a broad consensus around six criteria of *jus ad bellum* – just cause, right intention, legitimate authority, proportionality, last resort, and reasonable hope of success – and two criteria of *jus in bello* – proportionality of means and discrimination between combatants and non-combatants. The two sets of criteria are related: a war can be fought justly only if the initial decision to go to war was just. Progress has been made in recent decades to enhance the just war tradition by adding criteria of justice upon the conclusion of a war (*jus post bello*) [1, p. 295–299]. A war can be just only if its purpose is to restore the peace.

On 24 February 2022, the Armed Forces of the Russian Federation, by order of President Vladimir Putin, invaded the independent nation of Ukraine. This was a major escalation of a war that Russia began in 2014 with the unlawful annexation of Crimea. The same day, United Nations Secretary-General António Guterres stated that "Russian military operations inside the sovereign territory of Ukraine" were "wrong", "unacceptable", and in direct conflict with the United Nations Charter [2].

Applying the criteria of *jus ad bellum* to the outbreak of this war yields the conclusion that "the ongoing conflict is the result of an unprovoked and unjustified war of Russian aggression on Ukraine" and that "the use of force by Ukrainian authorities is squarely within criteria of a just war" [3]. The heinous atrocities committed against Ukraine's civilian population demonstrate that Russia has utterly failed to meet the criteria of *jus in bello*. Russia's war against Ukraine is unjust; Ukraine's defensive response to Russia's aggression is just.

The day before the invasion, the Bishop of Rome, Pope Francis, called for a non-violent response to any future violence: "My heart aches greatly at the worsening situation in Ukraine.... I pray that all the parties involved refrain from any action that would cause even more suffering to the people, destabilising coexistence between nations and bringing international law into disrepute.... Jesus taught us that the diabolical senselessness of violence is answered with God's weapons, with prayer and fasting" [4]. The next day, after Russia began its invasion, Vatican Secretary of State Cardinal Pietro Parolin referred to Pope Francis's words of the previous day and hoped that war could still be avoided: "This appeal has taken on dramatic urgency following the beginning of Russian military operations in Ukrainian territory.... Yet there is still time for goodwill, there is still room for negotiation, there is still a place for the exercise of a wisdom that can prevent the predominance of partisan interest, safeguard the legitimate aspirations of everyone, and spare the world from the folly and horrors of war" [5]. Unfortunately, the Vatican's appeal for a non-violent resolution of the crisis did not prevent the outbreak of war.

In the months following Russia's attack on Ukraine, Pope Francis talked about the war frequently. In June 2022, he told the Bishops of the Synod of the Ukrainian Greek-Catholic Church: "I join spiritually in your suffering, assuring you of my prayer and my commitment, which not infrequently, because of the delicate situation, does not emerge in the media" [6]. He said to a general audience on 24 August 2022: "I renew my invitation to implore peace from the Lord for the beloved Ukrainian people who for six months today have been suffering the horror of war" [7]. In September 2022, he spoke of the "senseless and tragic war that broke out with the invasion of Ukraine" [8].

Pope Francis also criticized the top leadership of the Russian Orthodox Church for supporting Russia's invasion of a sovereign nation. In an interview with an Italian newspaper on 3 May 2022, he recalled comments he had made to Russian Orthodox Patriarch Kirill in a 16 March 2022 video conference: "I spoke with Kirill for forty minutes

on Zoom. For the first twenty minutes, he read from a piece of paper he was holding in his hand all the reasons that justify the Russian invasion. I listened to him and then replied: I don't understand any of this. Brother, we are not state clerics, we shouldn't speak the language of politics, but rather the language of Jesus. We are shepherds of the same holy flock of God. For this reason we must look for a path to peace, we must stop the fighting. A Patriarch can't lower himself to become Putin's altar boy" [9].

On 29 June 2022, Cardinal Kurt Koch, President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, also criticized the Patriarch's support of Russia's aggression: "Patriarch Kirill's pseudo-religious justification of the war must shatter every ecumenical heart. From a Christian perspective, one cannot justify a war of aggression, but at most, under certain conditions, defense against an unjust attacker. To downplay Putin's brutal war of aggression as a 'special operation' is an abuse of language.... In my opinion, that the Patriarch dares to legitimize the brutal and absurd war in Ukraine for pseudo-religious reasons is heresy" [10].

Although Cardinal Koch's comments are fully consistent with the just war tradition, it is somewhat unclear where Pope Francis stands regarding the possibility of a just war. During the March 2022 video conference with Patriarch Kirill, he appeared to reject the just war tradition entirely: "There was a time, even in our Churches, when people spoke of a holy war or a just war. Today we cannot speak in this manner.... Wars are always unjust, since it is the People of God who pay" [11]. During a return flight from Kazakhstan on 15 September 2002, however, the Holy Father recognized the right of Ukrainians to defend their country. He responded to a journalist who asked whether Ukraine should be given weapons: "The motivation is what largely qualifies the morality of this act. To defend oneself is not only lawful but also an expression of love of country. Those who do not defend themselves, those who do not defend something, do not love it; instead, those who defend, love." He added: "One should think more about the concept of just war" [12].

In an encyclical letter published in 2020, Pope Francis referred to a paragraph in the *Catechism of the Catholic Church* that outlines the theory of justice in warfare: "The strict conditions for legitimate defense by military force require rigorous consideration. The gravity of such a decision makes it subject to rigorous conditions of moral legitimacy.... These are the traditional elements enumerated in what is called the 'just war' doctrine. The evaluation of these conditions for moral legitimacy belongs to the prudential judgment of those who have responsibility for the common good" [13, p. 2309]. Pope Francis then remarked: "We can no longer think of war as a solution, because its risks will probably always be greater than its supposed benefits. In view of this, it is very difficult nowadays to invoke the rational criteria elaborated in earlier centuries to speak of the possibility of a 'just war'" [14, n. 258]. Francis cited one of his predecessors, John XXIII, to support his position: "It no longer makes sense to maintain that war is a fit instrument with which to repair the violation of justice" [15, p. 127]. He then added in a note: "Saint Augustine, who forged a concept of 'just war' that we no longer uphold in our own day, also said that 'it is a higher glory still to stay war itself with a word, than to slay men with the sword, and to procure or maintain peace by peace, not by war'" [14, n. 242].

Invoking the just war criteria to make a decision about going to war is extremely difficult in any century. But difficulty does not imply impermissibility. Furthermore, the

ius ad bellum criterion of last resort forbids nations from going to war without first attempting to prevent the outbreak of war by peaceful means.

At the theoretical level, Pope Francis appears to reject the just war tradition as obsolete in the twenty-first century. When asked about a particular war involving a clear case of unjust aggression, however, he appears to acknowledge the right of the Ukrainian people to defend their homeland by military force.

Pope Francis has spoken of Ukrainians as "martyrs": "Let us think of Ukraine and pray for this martyred people" [16]. But martyrs are witnesses of the faith, not perpetrators of injustice. It is not unjust for thousands of Ukrainian soldiers to pay the ultimate sacrifice in defense of their families, communities, and fellow citizens. And it is not without good reason that the profession of arms has traditionally been recognized as a noble vocation. Thomas Aquinas, the Angelic Doctor of the Catholic Church, argued that the cardinal virtue of fortitude is "properly about dangers of death occurring in battle", when a soldier is "defending the common good by a just fight" [17, II-II 123, 5]. Aquinas also included "military prudence" in his discussion of the cardinal virtues: "The execution of military service belongs to fortitude, but the direction, especially in so far as it concerns the commander-in-chief, belongs to prudence" [17, II-II 50, 4]. Furthermore, he argued that prudence, justice, fortitude, and the other virtues are connected [17, I-II 65, 1]. Ukrainian officers and soldiers have performed acts of heroic virtue in defense of their native land. Their prudent and courageous actions are not unjust.

On 8 June 2022, three Ukrainians met informally with Pope Francis to discuss a range of topics. One member of the delegation, Ukrainian Catholic University Vice Rector Myroslav Marynovych (a Gulag survivor) reported afterwards: "At the end of our talk, we raised the issue of ambiguity in Catholic doctrine regarding the concepts of 'just war' and 'just peace.' It would be important for the entire world if the Church paid particular attention to clarifying this issue. The Pope actively reacted to this proposal and agreed that such clarification was needed. It turned out that he had already instructed some cardinals to study this topic in more depth" [18].

In clarifying the concept of just war, it would be important to point out that a war is to be evaluated as just or unjust on both of its sides. A war can be unjust on both sides, or just on one side and unjust on the other, but not just on both sides. Augustine, the Doctor of Grace, understood that a just war is always unjust on one side: "It is the wrongdoing of the opposing party which compels the wise man to wage just wars" [19, XIX 7]. Consequently, a statement that wars are always unjust is true in the sense that all wars are unjust on at least one side. That does not mean, however, that it is impossible for a war to be just on one of its sides.

It is certainly true that a world without war would be better, all else equal, than a world with war. Furthermore, if everyone applied the just war criteria correctly, warfare would be eliminated. But the human race includes persons, and leaders of nations, who do not always act justly. The question of justice in warfare is the question of how to respond when an aggressor unjustly launches an attack. Should the victim refrain from resisting in order to prevent the outbreak of warfare, or resist in order to prevent an outcome worse than war? Ukrainian political scientist and social media journalist Kateryna Kruk has captured this dilemma succinctly: "If Russia stops fighting, there'll be no more war. If Ukraine stops fighting, there'll be no more Ukraine" [20].

References

1. Banta Benjamin R. 'Virtuous War' and the Emergence of *Jus Post Bellum* // Rev. of Internat. Studies, January 2011. Vol. 37, No 1. p. 277–299.
2. Guterres António. Statement by the Secretary-General – on Ukraine. 24 February 2022. URL: <https://ukraine.un.org/en/173250-statement-secretary-general-ukraine>.
3. Grygiel Jakub. Russia's Unjust Attack and Ukraine's Just War // Public Discourse, 13 March 2022. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2022/03/81091>.
4. Pope Francis. General Audience. 23 February 2022. URL: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2022/documents/20220223-udienza-generale.html>.
5. Parolin Pietro. Cardinal P. Parolin's Statement // L'Osservatore Romano, Weekly Edition, 25 February 2022. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2022/documents/rc_seg-st_20220224_parolin-dichiarazione-ucraina_en.html.
6. Pope Francis. Letter of the Holy Father Francis to the Bishops of the Synod of the Ukrainian Greek-Catholic Church, 30 June 2022. URL: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2022/documents/20220630-lettera-chiesaucraina-greccocattolica.html>.
7. Pope Francis. General Audience, 24 August 2022. URL: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2022/documents/20220824-udienza-generale.html>.
8. Pope Francis. Address of His Holiness, 13 September 2022. URL: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/september/documents/20220913-kazakhstan-autorita.html>.
9. Fontana Luciano. Pope Francis: 'I Am Ready to Meet Putin in Moscow' // Corriere della Sera, 3 May 2022. URL: https://www.corriere.it/cronache/22_maggio_03/pope-francis-putin-e713a1de-cad0-11ec-84d1-341c28840c78.shtml.
10. Baier Stephan. Kyrills Position ist in der Orthodoxie umstritten // Die Tagespost, 29 June 2022. URL: <https://www.die-tagespost.de/kirche/weltkirche/kyrills-position-ist-in-der-orthodoxie-umstritten-art-229927>.
11. Vatican News. Pope to Russian Patriarch: 'Church Uses Language of Jesus, Not of Politics'. 16 March 2022. URL: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-03/pope-francis-calls-patriarch-kirill-orthodox-patriarch-ukraine.html>.
12. Pope Francis // Press Conference on the Return Flight to Rome, 15 September 2022. URL: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html>.
13. Catholic Church. Catechism of the Catholic Church. 2nd Ed. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2019.
14. Pope Francis. Encyclical Letter // Fratelli Tutti, 3 October 2020. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.
15. Pope John XXIII. Encyclical Letter // Pacem in Terris, 11 April 1963; Acta Apostolicae Sedis. 55 (1963). p. 257–304.
16. Pope Francis, "General Audience". 28 September 2022. URL: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2022/documents/20220928-udienza-generale.html>.
17. Aquinas Thomas. Summa Theologiae ; trans. Fathers of the English Dominican Province. 2nd Ed. London : Burns, Oates & Washbourne, 1920.
18. Marynovych Myroslav. After Meeting with Pope Francis // Religious Information Service of Ukraine, 11 June 2022. URL: https://risu.ua/en/after-meeting-with-pope-francis_n130093.
19. Augustine. The City of God ; trans. Marcus Dods. Peabody, Massachusetts : Hendrickson Publishers, 2009.
20. Kruk Kateryna. Twitter post. 16 April 2022, 14:57. URL: https://twitter.com/kateryna_kruk/status/1515404139018309633.

Надійшла до редколегії 13.10.22

Девід Лутц, д-р філос. наук, проф.
Коледж Святого Хреста, Нотр-Дам, Індіана, США

КАТОЛИЦЬКА ТРАДИЦІЯ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ І ВІЙНА РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ

Католицька традиція справедливої війни сягає корінням у філософію Цицерона і розвивається наступними філософами та богословами аж до наших днів. Війна може бути справедливою лише тоді, коли її метою є відновлення миру. Застосування критеріїв справедливої війни до вторгнення Російської Федерації в суверенну державу Україна 24 лютого 2022 року дає змогу зробити висновок, що це несправедлива агресивна війна і що Україна має право захищати себе військовим шляхом. Хоча Папа Франциск звернувся до всіх сторін із закликом уникати насильства, це не допомогло запобігти початку війни. Після цієї великої ескалації війни, яка почалася з незаконної анексії Криму Росією в 2014 р., і Папа Франциск, і президент Папської ради сприяння єдності християн розкритикували російського православною патріарха Кирила за підтримку російського вторгнення. Незрозуміло, яку позицію займає Папа Франциск щодо можливості справедливої війни. Він зробив заяви, які, здається, відкидають традицію справедливої війни як застарілу на сьогодні. Водночас, він визнає право українцям захищати свою країну. Для українських солдатів не є несправедливим платити найвищу жертву, захищаючи свою батьківщину. Професія зброяря – це благородне покликання. Тома Аквінський визнавав чесноти військових героїв, які захищають спільне благо у справедливій війні. Багато українських воїнів здійснили акти героїчної чесноти. Віце-ректор Українського католицького університету Мирослав Маринович у червні 2022 року зустрівся з Папою Франциском і повідомив, що Римський понтифік відкритий до переосмислення питання справедливості у війні. З'ясовуючи поняття справедливої війни, важливо зазначити, що війна може бути несправедливою з обох сторін, або тільки з одного боку і несправедливою з іншого, але не тільки з обох сторін. Отже, війна завжди несправедлива в тому сенсі, що всі війни несправедливі принаймні з одного боку. Це, однак, не означає, що війна не може бути справедливою для однієї зі сторін.

Ключові слова: справедлива війна, jus ad bellum, jus in bello, jus post bello, чесноти, мир.

СМИСЛОВІ КОНТЕКСТИ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У ФІЛОСОФІЇ ХРИСТОСА ЯННАРАСА

Проаналізовано погляди відомого православного богослова Христоса Яннараса та його розуміння віри в Бога. Метою дослідження є виявлення та аналіз смислових контекстів поняття віри в Бога у філософській думці богослова. Визначено, що версія православного персоналізму Х. Яннараса має основу в персоналістичному досвіді та розглядає поняття віри в контексті відношення між особистостями Бога та людини. Через це поняття віри набуває діалогічних особливостей і зазнає характерних трансформацій, що потребує додаткового осмислення та аналізу. Розглянуто основні шляхи виникнення віри в Бога, і як їх розрізняє та розуміє богослов, визначено їхні недоліки та проблеми, що вони покликані вирішити. Обґрунтовано, чому саме особистісний підхід до віри в Бога, на думку богослова, вважається найбільш досконалим та природним для людини. Розглянуто поняття особистості, що її формує і як її визначає Х. Яннарас. Проведено паралелі з поглядами інших сучасних православних богословів. Визначено, як та яким чином аскеза покликана зміцнити віру через особистісне ставлення до світу як божого творіння, і що саме богослов розуміє під ставленням до Іншого та "виходом із себе" або "екстазисом". Розглянуто аскетичну практику як засіб подолання самозамкненості та спосіб зміцнення віри шляхом встановлення особистісних відносин з Богом через споглядання логосівтварного світу.

Ключові слова: Христос Яннарас, віра, особистість, душа, природа, персоналізм.

Під час різноманітних катаклізмів сьогодення набувають особливого значення питання, що привертають менше уваги у мирні часи. Саме одним із таких питань є проблема релігійної віри. Часто віра в Бога дає людині сили боротися з труднощами та йти вперед до мети, сподіваючись на краще. Окрім того, проблема віри гостро стоїть у сучасному релігієзнавстві, оскільки в умовах сучасних глобалізаційних процесів, з одного боку, постає проблема ствердження власної ідентичності, а з іншого, доступність інформації спонукає шукати нові відповіді на онтологічні питання в різноманітних релігійних вченнях.

Х. Яннарас, сучасний грецький богослов та християнський філософ, досліджуючи проблему віри в Бога, визначає декілька шляхів до неї. Перший – це шлях пошуку захисту, тобто слідування екзистенційному бажанню ввірити себе вищій силі через невизначеність буття. Тобто, як зазначає В. Москалець, розглядаючи таку релігійність: "Релігійність, віра наляканих людей – це спосіб психологічної втечі від фруструючих обставин, віртуальне забезпечення від загроз, що викликають страх" [3, с. 157]. Людину турбує непередбачуваність майбутнього, у якому є місце стихійним лихам, хворобам, війнам та раптовій смерті. Цієї ж думки дотримується у своїх дослідженнях і О. Предко, наголошуючи, що людина через релігійну віру прилучається до можливості "духовно збагатитися та забезпечити себе від стану невпевненості та депресії" [2, с. 27]. У пошуку визначеності людина не полишає спроб підкорити майбутнє та вплинути на нього. Через це, на думку Х. Яннараса, "виникає стихійне бажання ввіритися переважаючій силі" [8, с. 5], якій підвладне буття, і котра має здатність впливати на майбутнє. "Товаришуючи" з цією силою, люди боролись зі страхом перед природою. Так вони стикалися із всесильною сутністю, яку й називали Богом. Унаслідок цього з'являлися вірування антропоцентричного характеру і створювалися чітко регламентовані системи поведінки, що мали гарантувати людині прихильність божественних сил [8, с. 5-6]. Якщо людина чітко та неухильно додержувалася релігійних правил, то вона отримувала благополуччя на землі і в потойбіччі. Отже, на думку Х. Яннараса, так вирішувалось стресове питання непередбачуваності майбутнього.

Іншим джерелом появи релігійної віри була жага пізнання, пошуки істини людським розумом [8, с. 6]. Із пра-

давніх часів мислителі розвинених цивілізацій вправлялись у філософії. Древні мислителі через споглядання світу та шляхом роздумів приходять до віри через логічну необхідність існування Бога, оскільки джерелом існування світу не може бути сам світ – пошук відповідей робить необхідним існування Творця за його межами.

Х. Яннарас, дотримуючись персоналістичних поглядів, вважає вищезгадані шляхи віри недосконалими. Богослов відкидає визначення віри в інтелектуальних дефініціях і ставить непізнавану особистість вище емпіричного пізнання: «віра є не прийняття силогістичних висновків та міфологічних символів ... але готовність до звільнення від будь-якої абсолютизації раціональних висновків, нігілізм щодо розумових ідолів, прийняття незнання як єдиної категорії "знання"» [10, с. 74]. Справжнє знання – це впізнавання явного без актів схоплення. Тут богослов наслідує ідеї М. Гайдеггера і концепцію проявлення та приховання сущого. Істину слід розуміти як відношення особистості, як любовний потяг та еротичне потрясіння, оскільки вона відкривається як особистісна близькість. Використовуючи ідеї Е. Гуссерля та аподиктичної очевидності трансцендентального "Я", Х. Яннарас визначає відповідною точкою усвідомлення оточуючих предметів суб'єктивний досвід цих предметів. Він також зазначає, що "особисте відношення – це екзистенційна передумова проявлення речей в пізнанні, їх перехід з прихованого в явне" [9, с. 129]. Особистість відсутня серед загальних фізичних складових природи та є абсолютно інакшою щодо тих природних ознак, котрі ми можемо вхопити нашим розумом.

Х. Яннарас вбачає проблему особистісного відношення тасилогістичної здатності в контексті онтології, оскільки питання про буття ставиться лише в межах реальної особистості, у той час як особистість не емпірично досліджуваною складовою природного світу, хоча і схильна його досліджувати саме таким чином. Проблеми буття не існує без особистості, яка її породжує, і водночас яку вона сама намагається вирішити, часто ігноруючи особистісну складову.

На думку богослова, третій шлях до віри в Бога лежить через особистий досвід. Х. Яннарас вважає, що у Православ'ї цей шлях починається з історичного свідчення Біблії, однією з ключових подій якого була зустріч Бога з Авраамом. Так почалось спілкування з Богом як

з особистістю, що породило живу віру. У такому разі Бог не є абстрактним явищем або невблаганною безликою космічною силою, але скоріше походить на друга, з яким людина спілкується та встановлює відносини [8, с. 11]. З таким твердженням богослова погоджується і релігійна психологія. Як зазначає О. Предко, досліджуючи феномен віри: "віра в надприродне включає в себе переконання в існуванні особливих двосторонніх відносин між людиною і царинною трансцендентного. У цьому контексті об'єкт релігійної віри набуває суб'єктно-діалогічної персоніфікації" [6, с. 30]. На думку Х. Яннараса, така віра зміцнюється поступово і починається з довіри до переказів, повчань святих отців та історичного свідчення Біблії, у якому людина знайомиться з діяннями Бога в історії та знаходить прояви любові до людства. Шлях до віри може починатись не тільки з дослідженням біблійної історії, а й з аналізу діянь Бога в навколишньому світі, розрізнення божественного задуму. Людина відшукує прояви піклування про творіння і, таким чином, виникає знайомство з особистістю Бога. На думку Х. Яннараса, побачити Божий задум, тобто "прийняти логос речей – значить отримати досвід особистого відношення" [9, с. 172].

Богослов вважає неможливим гармонійне поєднання всіх згаданих вище шляхів віри. Віра в Бога – гарант захисту продиктована психологічними потребами і не сприяє міжособистісному спілкуванню, а спосіб пізнання через розум обов'язково буде стикатися з великою кількістю суперечностей з християнським вченням. Ключовим постане питання: "Яким чином Бог, що по своїй природі всемогутній, може втілитись в людині?" [8, с. 10]. Разом з тим християнську віру не слід ототожнювати з некритичним прийняттям нав'язаних поглядів та положень, оскільки такий шлях веде до сектантства. Жива віра-спілкування відрізняється від фанатичного слідування за авторитетом. Як зазначає у своєму дослідженні О. Предко: "віра, яка перебуває під впливом авторитету, дозволяє людині сприймати всю інформацію, яка йде від нього без будь-якого критичного оцінювання" [1, с. 46]. Х. Яннарас центральне місце надає не сліпому слідуванню букві, а особистісним відношенням. Християнська віра має бути схожа на довіру до близької людини. Цю віру, зі слів богослова, можна розуміти як "кредит довіри" до особи, яку ти добре знаєш [8, с. 11].

Таким чином, можемо зазначити, що для богослова ключовим аспектом віри в Бога є особистісне спілкування та поняття особистості. Х. Яннарас вважає особистість первинним принципом існування. Особистість визначає буття, вона не є набором ознак, які ми могли б "схопити" розумом та описати. Особистість визначається одночасно, як співвіднесеність та відношення. Богослов визнає, що особистості неможливо надати остаточне визначення, хоча її можна характеризувати самоусвідомленням та розумінням себе як "інакшого". Подібним чином розглядає особистість Дж. Мануссакіста і наголошує, що феноменологія відмовляється виділяти як первинне "Я", що сприймає, так і об'єкти, які ним сприймаються. Ця проблема може бути вирішена, якщо ввести поняття "зв'язаності" [6, с. 115] та найбільш первинним вважати саме відношення між зв'язаними об'єктами [6, с. 96]. Особистість таким чином можна розглядати як відношення, екстазис, який викликається лицем Іншого і який на нього направлений. Подібним чином і Х. Яннарас називає особистість "досвідомим предсто- янням перед лицем суцього" [9, с. 43].

Хоча на особистість впливають природні процеси, буттєво вона існує понад ними, оскільки, користуючись свободою подолання обмеженості тварної природи, здійснює "іпостазування" свого існування. З одного боку, природна індивідуальність "служить тією точкою, з якої ми починаємо наближатись до особистості", а з іншого, "приблизитись до природи можна за простору особистісного буття" [9, с. 25]. Люди мають загальну для всіх природу або сутність, але люди – це не однакові копії, оскільки кожен має унікальне проявлення природи в події особистісної інаковості. Психічна та тілесна енергії визначаються як події буття тільки як природні енергії "навпроти" особистості. Природні енергії або "допомагають" особистості, слідуючи її волі та дії, або чинять їй опір. Х. Яннарас виходить з розуміння природи як загальних фізичних ознак, що притаманні всім людям [8, с. 27]. Людська особистість – це динамічно сконцентроване вираження універсального людського ества. Особистісна інаковість є способом буття природи. Людська природа існує тільки в конкретних "реалізаціях", тобто іпостасях. Як пише богослов, ставлення особистості до природи визначається так, що "особистість – це концентроване вираження природи, натомість природа – це вміст особистості" [9, с. 53]. Особистість людини має загальну людську природу та виражає її у події динамічного відношення до "іншого", тобто поза природою. Особистість, таким чином, виступає концентрацією людської природи і опирається не на сутність, як набір фізичних властивостей, котрі можуть бути досліджені раціональним розумом, а на особистість, як онтологічну сутність, що має самоусвідомлення та задає питання про буття [8, с. 27], тобто, за М. Гайдеггером, є присутністю [5, с. 6].

У свою чергу, віра в Бога зростає внаслідок пізнання Божественної особистості через споглядання світового Логоса. Задуманий Богом світ гетерогенно несе в собі відбиток Божественної особистості, подібно як і картина художника може щось повідомити спостерігачу про її автора. Ми пізнаємо особистість Бога, як творця світу, коли маємо змогу розрізнити красу божественного задуму: "Прийняти логос речей – значить отримати досвід особистого відношення" [9, с. 172]. Це зумовлює появу еросу в сенсі такого універсального знання, що тяжіє до завершеності в повноті особистісних відносин. За своєю суттю це схоже на подив, який, за словами Сократа, є початком філософії: "Бо якраз філософу властиво випробовувати здивування. Воно і є початок філософії ... " [7]. Як каже відомий сучасний богослов Д.Б. Харт, "наш подив перед таємницею буття – це часткова зустріч з божественною реальністю" [4, с. 184].

Щоб відгукнутись на божественний заклик та почати особистісні відносини зі світом та з проявленням Логосу, людина має здійснити "екстазис". Тобто, за словами І. Зізіуласа, відректися від егоїстичного володіння природою та вийти на зустріч Іншому, реалізуючи реальність безнаправленої на себе ізоляції та, як наслідок, самознищення [12, с. 84]. Х. Яннарас називає "екстазисом" "самоперевершення чи самоподолання природної індивідуальності та вивільнення від власної заданості" [9, с. 27]. Екстазис також вважається еросом, тобто самовіддачею в любові, у якій розкривається особистісне відношення. Ерос для Х. Яннараса також означає і християнську віру в контексті очікування зустрічі з Богом [9, с. 44].

Вільне особистісне життя часто спотворюється природним потягом, пристрастями, які зміщують центр уваги людини на себе, і таким чином унеможливають віру в Бога як особистість. Це трагедія існування, що виникла внаслідок гріхопадіння, і яка врешті-решт призвела до смерті. Природа входить у екзистенційну опозицію до особистості [8, с. 28]. У цьому погляді Х. Яннараса також перегукуються з поглядами І. Зізіуласа, який вбачає негативний вплив "біологічної іпостасі" на особистість через природний імпульс та індивідуалізм [11, с. 50]. І. Зізіулас вважає, що єдиним способом стати особистістю можна через хрещення та перехід з "біологічної" іпостасі до "еклезіологічної". Х. Яннарас, у свою чергу, явно не виділяє "біологічну" та "еклезіологічну" іпостасі в людини, хоча вказую на головний вплив хрещення на зміну іпостасного самовизначення та способу існування людської природи, наголошуючи на важливості аскези.

На думку богослова, аскеза направлена на те, щоб людина навчилася звільнитись від влади індивідуального поклику до самозбереження та спроб підкорити цей світ індивідуальним бажанням. Це подолання "автономії" природи в розумінні її "автономії" від Бога, тобто відсутності екзистенційного існування в діалозі. У цьому погляді Х. Яннараса збігаються з поглядами І. Зізіуласа. Останній вважає, що аскеза покликана відновлювати особистісне відношення та існування у згоді з Богом, що було втрачено внаслідок гріхопадіння [11, с. 50]. За Х. Яннарасом, людина-аскет, обмежуючи пристрастю замкненість на собі, приходять до відкриття та усвідомлення власної присутності в контексті буття серед "інших", що проявляється завдяки його природному буттю. Аскет "нехтує тілом не заради ідеалістичної духовності", а тому, що хоче привести "тіло та матерію до праведного способу буття", тобто, щоб "отримати красу світу в повноті особистого любовного відношення" [9, с. 238]. Аскеза має на меті навчити людину виходити за межі власних бажань, щоби дивуватись таємниці буття та споглядати красу світу. У такому разі виникає еротичне здивування перед істинною красою та мудрістю світу, що дає можливість опосередковано пізнавати особистість Бога. Аскеза повною мірою скасовує індивідуальність у фізичному вимірі, і цим вона подібна до смерті. Смерть – це абсолютне перенесення в простір особистісних відносин. І аскеза це – "добровільна смерть егоїстичної індивідуальності" заради повноти особистісних відносин [9, с. 124]. Без аскези екстатичне відношення до іншого буде спотворено. У такому випадку неможливо споглядати красу навколишнього світу, задум Бога в оточуючих речах, їхній логос, а також почати пізнавати і встановлювати особистісне відношення з Богом. Про це також зазначає Дж. Мануссакіс, протиставляючи поняття "просопон" та "індивід", той, хто абсолютно відділений від іншого, належить небуттю, простору, позбавлення всякого бачення "іншого", тобто Пеклу [6, с. 62]. Пристрасні пориви плоті Х. Яннарас вважає проявами "автономності" людського ества. Вони є безособистісними по своїй суті і не передбачають діалогічного існування, тому вони вважаються неприродними енергіями в сенсі природного, як "нормального", задуманого Богом, оскільки природний спосіб буття – це спосіб буття особистісний: "автономія ества, що виражена в поривах пристрастей, це неправедність щодо самого ества" [9, с. 238].

Отже, для Х. Яннараса віра, насамперед означає особистісні відносини з Богом. Таку віру він протиставляє вірі в Бога, яка виступає як "інструмент" захисту, і такій вірі, якої набуває людина внаслідок філософських пошуків. Справжня віра має бути діалогічною. Людина може долучитись до такої віри через священні тексти або споглядаючи навколишній світ.

У роботах богослова основним поняттям є особистість. Х. Яннарас визнає, що неможливо остаточно визначити, що таке особистість, але разом з тим вона визначає відносини з Богом, а також характеризує буття Бога та людини. Особистість існує лише у відносинах. У цьому погляді богослова збігаються з поглядами Дж. Мануссакіса та І. Зізіуласа. Подібно до Бога, який сам визначає власне буття, людина "іпостазує" своє буття, виражаючи особистість через тварні природні енергії. Віра в Бога має існувати в поєднанні з "екстазисом", подоланням людиною власної природи у спрямованості до Іншого. Природа, у свою чергу, через пристрасні пориви буде спотворювати це спрямування та спонукати людину замкнутися на собі. Подолати це покликана аскеза, яка шляхом самообмеження, допомагає людині підкорити пристрасні пориви та самозамкнення. У цьому разі людина почне розрізняти навколишній світ, дивуватись та помічати красу божого творіння. Цей шлях приведе її до віри в Бога, оскільки через божє творіння ми отримуємо опосередкований доступ до пізнання Божественної особистості. Х. Яннарас вважає, що пізнання особистості Бога відбувається через споглядання логосів речей, божого творіння як гетерогенної божественної енергії, божественного задуму, довіри до історичного вчення Християнства, що передає прояви Божественної особистості в історії. Отже, православний персоналізм Х. Яннараса враховує свободу Бога та пояснює неможливість "шаблонного", тобто "безособистісного" ставлення до духовного життя, пояснює існування індивідуального унікального досвіду.

Список використаних джерел

1. Предко О. І. Феномен релігійної віри: сенсожиттєвий вимір // Наукові праці. Філософія, 2017. Т. 300, № 288. С. 44–48.
2. Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості // Вісн. Київ. нац. ун-ту імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія, 2012. № 109. С. 26–30.
3. Москалец В. П. Психологія релігії: посібник. Київ: Академвидав, 2004. 192 с.
4. Hart David Bentley. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2013. 365 p.
5. Heidegger Martin. Being and Time: A Translation of Sein und Zeit. State University of New York, Albany, 1996. 518 p.
6. Manoussakis John Panteleimon. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. Indiana University Press, Bloomington, 2007. 213 p.
7. Plato. Theaetetus. Sect 155a-d.
8. Yannaras Christos. Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology. Bloomsbury T&T Clark, 2000. 182 p.
9. Yannaras Christos. Person and Eros. Holy Cross Orthodox Press, 2007. 416 p.
10. Yannaras Christos. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. London: Continuum, 2005. 136 p.
11. Zizioulas John. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood; New York: St Vladimir's Seminary Press, 1997. 269 p.
12. Zizioulas John. Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London: T & T Clark, 2007. 330 p.

References

1. Predko O. I. Fenomen relihiinoi viry: sensozhytievyy vymir. Naukovi pratsi. Filosofii, 2017. Vol. 300, № 288. P. 44–48.
2. Predko O. I. Relihiina vira yak ekzystentsiine pidgruntia osobystosti. VisnykKyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofii. Politolohiia, 2012. № 109. P. 26–30.
3. Moskalets V. P. Psykholohiia relihii. Posibnyk. Kyiv, Akademvydav, 2004. 192 p.

4. Hart David Bentley. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss. Yale University Press, 2013. 365 p.
5. Heidegger Martin. Being and Time: A Translation of Sein und Zeit. State University of New York, Albany, 1996. 518 p.
6. Manoussakis John Panteleimon. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. Indiana University Press, Bloomington, 2007 213 p.
7. Plato. Theaetetus. Sect 155a-d.
8. Yannaras Christos. Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology. Bloomsbury T&T Clark, 2000. 182 p.
9. Yannaras Christos. Person and Eros. Holy Cross Orthodox Press, 2007. 416 p.
10. Yannaras Christos. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. Continuum (London), 2005. 136 p.
11. Zizioulas John. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1997. 269 p.
12. Zizioulas John. Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London : T & T Clark, 2007. 330 p.

Надійшла до редколегії 15.10.22

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

SEMANTIC CONTEXTS OF RELIGIOUS FAITH IN THE PHILOSOPHY OF CHRISTOS YANNARAS

The article analyzes the views of the famous Orthodox theologian Christos Yannaras and his understanding of faith in God. The purpose of this work is to identify and analyze the semantic contexts of the concept of belief in God in the theologian's philosophical thought. It was determined that the version of Orthodox personalism of H. Yannaras has a basis in personalistic experience and considers the concept of faith in the context of the relationship between the personalities of God and man. Because of this, the concept of faith acquires dialogical features and undergoes characteristic transformations, which requires additional understanding and analysis. The main ways of the emergence of faith in God and how they are distinguished and understood by theologians were reconsidered, their shortcomings and problems that they were designed to solve were determined. It is substantiated why the personal approach to faith in God, according to the theologian's opinion, is considered the most perfect and natural for a person. The concept of personality, what forms it and how it is defined by H. Yannaras was considered. The article draws parallels with the views of other modern Orthodox theologians. It was determined how and in what way, according to the theologian, asceticism is designed to strengthen faith through a personal relationship to the world as God's creation. It is determined what exactly the theologian understands by the relation to the Other and "coming out of oneself" or "ecstasys". Special attention is paid to consideration of ascetic practice as a means of overcoming self-isolation and a way of strengthening faith by establishing a personal relationship with God through contemplation of thelogos of the created world.

Keywords: Christos Yannaras, faith, person, soul, nature, personalism.

УДК 2-1:393/32.323.1
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.12

А. О. Мельниченко, асп.
ORCID: 0000-0002-5487-5377
e-mail: melnaania@gmail.com

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

МІФОЛОГІЗАЦІЯ ПАМ'ЯТІ: ЧИ МАЮТЬ ПРАВА ПОМЕРЛІ? РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ НАРИС

Розглянуто проблему колективної пам'яті щодо релігієзнавчих студій. Запропоновано огляд сучасного європейського проєкту спільної пам'яті. Розглянуто проблеми, які можуть постати перед Україною в контексті створення власного національного проєкту та кореляції його зі світовими тенденціями. Простежено взаємозв'язок між деякими історичними поглядами на поховання, ставлення до смерті та пам'яті про померлого та тим, чи міфологізується сама пам'ять. Щодо релігієзнавства концепція міфологізації пов'язана з каталогізацією спогадів про померлих чи травматичними для спільноти подіями. Представлено погляди сучасних іноземних дослідників проблеми колективної пам'яті та виокремлено місце релігієзнавства у створенні проєкту національної та спільної пам'яті спільноти. Аби уникнути можливих проблем та формального підходу, запропоновано складний комбінований проєкт, де місце релігієзнавчих студій відіграє важливу роль поруч з історією, філософією, політологією, мистецтвом та культурологією.

Ключові слова: міф, історія релігії, поховання, сакральне, померлий, колективна пам'ять, спільна пам'ять, національний міф, меморіалізація, травматичний досвід, ідентичність.

Актуальність проблеми. Раніше про померлих та травматичні події для суспільства складали епоси та міфи, сьогодні – пишуть історію. Та чи сутнісно відрізняються ці підходи? Можливо, десь на периферії вони стикаються. Особливо це помітно під час сучасних дискусій про тих чи тих діячів; усі ці колонки, дописи, інтерв'ю чимось схожі на перетягування канату пам'яті. І від того, хто застосовує кращу стратегію, буде залежати складання епосу певній постаті чи самого епосу, чи цілій групі людей. Сьогодні актуальним в Україні залишається питання націотворення та подолання колоніального минулого. Тоді як європейський проєкт, що стосується пам'яті уже виходить за межі національних проєктів. Цю тезу підтверджує Аляйда Ассман у своїй статті "Європа: спільнота пам'яті" [3], де зазначає, що "концепція нації відходить як домінуючий орієнтир для колективної ідентичності" [3, с. 11]. Більше того, акцент може робитися й на етнічних ідентичностях, що спричинено масовими міграціями. Такий процес можна помітити і в тих громадах українців, що опинилися за межами держави. Однією з проблем всередині саме України може виявитися швидкий перехід, випадіння елемента національної ідентичності задля активного переходу до спільного з європейцями простору. Можливо, саме це і спричиняє конфлікти між науковцями та мешканцями держави. Не переживши травм тоталітарного минулого, відсутності держави та спільного національного міфу (зазначу, що мається на увазі позитивна сторона цього терміна), складно рефлексувати щодо спільного теперішнього та майбутнього, шукати шляхи до інтеграції тощо. Більше того, саме той досвід, який переживає сьогодні кожен мешканець/ка України так само має бути відрефлексований на основі певного механізму: спільної *культури пам'яті*, правильного донесення меседжів міжнародній спільноті тощо. Релігієзнавчо-філософські студії щодо роботи з *колективною/індивідуальною пам'яттю* та проблематикою історії не мають стояти осторонь, адже підходи, що вони їх можуть виробляти, здатні певною мірою вплинути на пошуки рішень болючих питань.

Мета статті полягає в тому, аби розібратися, як працює міфологізація пам'яті, як пам'ятають цілі групи людей і де там прихований релігійний та феноменологічний чинник. Відповідно до цього стаття складається з історичного огляду проблеми пам'яті крізь призму релі-

гійного досвіду груп та розгляду деяких робіт сучасних дослідників пам'яті.

Сакралізація пам'яті про померлого. Історичний портрет. Коли ми говоримо про сакральне, то маємо на увазі таке, що належить до якогось іншого простору і має потаємний, ледь помітний зв'язок з тим, у якому буває буття людини. Розрив двох просторів і та вертикаль, що поєднує їх, має під собою феноменологічне підґрунтя, адже відчуті присутність і скласти її в певний ряд сакральних подій можна лише проживши дещо. Рухаючись далі, зазначимо, що певна почерговість сакральних подій складається в сакральну історію. Саме вона формує ідентичність як одного індивіда так і певної групи. Самоорганізація подібної системи здійснюється через спільність досвіду проживання чи відтворення проживання (як досвіду досвіду), а також через його тлумачення. У цьому випадку важливу роль відіграє як герменевтика досвіду, що її сформулював ще Дільтей, ввівши поняття "життєвого світу", так і феноменологія.

Смерть окремої людини чи групи людей так само може стати проявом сакрального, того, що стоїть наче на межі світу профанного і потойбічного. Смерть в такому випадку може розглядатися і як перехід, і як сакральна жертва залежно від релігійної системи та історико-культурного уявлення людини/групи, яка цей досвід переживає. У цьому випадку мертво тіло розглядається як ієрофанія, прояв смерті. Відповідно до цього виникають ритуали, які з цим проявом працюють. Поховання стають одним із прикладів прояву релігійної свідомості для більшості дослідників релігії. Кладовища, окремі могили стають так само сакралізованими місцями для окремої групи: сім'ї, етносу, нації тощо. Вони нагадують про досвід зустрічі зі смертю і так само закарбовують в пам'яті згадку про померлого. І якщо могила окремої людини чи кладовище нагадує про неминучий кінець, то меморіали та місця колективних захоронень ще й концентрують у собі пам'ять про ту чи ту подію, що стала травматичною для певної спільноти. Сама ця подія стала розривом профанного часу, а закарбований в пам'яті про неї спогад є тим, що висмикує індивіда з його перебування у звичному хронотопі. Наприклад, звичною для українців сьогодні є теза про 24-те лютого, що продовжується і тепер. Час, немов зупиняється, і концентрується на травматичній події, яка продовжу-

ється наче в іншому вимірі. Меморіалізація травм війни – збереження зруйнованих будинків, виставки обгорілої техніки, алея героїв – об'єкти колективного ритуалу, який після завершення самої події буде відтворюватися іншими засобами та міфологізується на рівні колективної свідомості спільноти, яка ці події проживає. Так народжується комеморація в окремо взятій групі. Загалом ці процеси важливі для самоусвідомлення суспільства. Проте їхня генеза лежить так глибоко в минулому ритуальних практик, які змінювалися впродовж усієї історії. Аляйда Ассман зазначає: "міфи виникають, коли часткові спогади, підкріплені досвідом, вважаються однорідною та ексклюзивною пам'яттю для національного колективу, тоді як спогади, які вважаються недоречними, виключаються з національного дискурсу та викреслюються з колективного самоуявлення" [3, с. 16].

Для того, аби зрозуміти сучасні європейські студії стосовно пам'яті, необхідно розібратися з їхньою генезою з точки зору релігієзнавства. Сьогодні нас першопочатково має хвилювати не так матеріальний аспект ритуалу і як вона впливає на пам'ятування, але її сенс й те, які слова і як говоряться про померлого. В античності культура піклування про померлих (де рівень пам'яті вимірюється окремо взятою родиною) трансформується у загальний спомин через епос чи поезію, епітафію. Це не родинний спомин, а колективний, полісний. Тут з'являється культура фами, описана в книзі Аляйди Ассман "Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті" [1]. Фама полягала в активній творчості поета. У цьому випадку, як зазначає Аляйда Ассман, роль грало не славетне діяння, а те, як воно оспіване поетом. Слова та їхній зміст відігравали первинну функцію пам'ятування, на відміну від реальних дій конкретної особистості. Наприклад, почав з'являтися кластер, який сьогодні відомий як міфи про героїв.

У середньовіччі антична традиція видозмінюється. Носієм пам'яті про будь-який елемент життя стає Бог. Поетизація слави замінюється благом вічного життя не у світі цьому, в умах нащадків, а у світі іншому, населеному вічно живими мерцями. Ця теза корелює з попередніми свідченнями, а саме: як корсиканці вірили в певні спільноти мертвих, так і ті, хто жив на теренах сучасної України. Для свідомості людини, що живе в часопросторі середньовіччя, характерне пам'ятування імені під час поминальних служб чи літургії. Правильна обрядовість поховання дає можливість померлому здійснити перехід у світ, якому він тепер належить. Пригадування залишається принадою церкви як інституції, що репрезентує Божу волю та Божий закон. В інституції церкви *простір пам'яті* збігається з простором сакрального часу. Імена пам'яті та згадки належать Богові, а ми можемо лише вслухатися в них. Це також імовірно пояснює характерну схожість біографій видатних правителів чи аристократів, монахів та святих, які універсалізуються та канонізуються. Пам'ять про кожну конкретну людину стає символом, який належить до поля сенсів класифікованих та універсалізованих біографій, таких-собі ненадійних архівів, які базуються на сакральній хронології та співвідносяться з євангельськими описами життя Христа та притчами. Канон для спогаду визначається історією Христа, яка так само є лише символом більше, ніж переліком фактів. Не дивно, що одна з перших автобіографій, написана Августином Аврелієм, має певну структуру і символічну подоби до притчевості:

навернення невірною у віру. Ми нічого не знаємо про побут, особистість та чесноти Августина, проте знаємо уже його власну рефлексію правильності/неправильності тої чи тої дії відносно релігійного канону. Це не так біографічний автофікшн, як зліпок та настанова.

Окрім того, у середньовічній культурі Заходу свята стають не об'єктами пам'яті, а медиаторами між вірянми та Богом. У міфологізованого святого, історії про якого буває різняться чи нагадують історію життя іншого святого, можна просити заступництва, прощення та допомоги. Він виходить з простору пам'яті як мертвий і стає наявний як той, хто отримав вічне життя. Сакралізація образу мученика, того хто знайшов вічне життя в лоні смерті, хто постраждав заради становлення віри, тільки із часом знаходить пристанок в "пам'ятних днях". Першопочатково ж цей мученик виступає як майже опоетизований герой епосу, чие життя не таке важливе перед самою смертю, яка є фінальним актом його свободи та вибору, засвідченням самої святості, після чого він може або поринути у вічне життя, або вознестися до Бога. Така робота з пам'яттю витісняє колективний досвід страждання та проживання травми (гоніння, масового знищення) і заміщає його героїкою, притаманною античному епосу. Це і не дивно, зважаючи на зближення в часі античних історій про героїв та пізньоантичних оповідей про святих. Саме по собі мучеництво стає фреймом для опрацювання втрати, проте специфічним. Цей фрейм приймає насильницьку смерть, як ту, що повторює муки Христа і дає можливість не тільки в житті, але і в смерті наблизитися до символічного образу Божого сина. Цей процес притаманний міфічному мисленню, де певна рольова модель стає актуальною для цілих груп чи покоління людей. Пам'ятування заміщується міфологізацією, історією, такою схожою на всі інші, які повторюють одну. У середньовіччі цей пізньоантичний сценарій знаходить вираження в ідеалізації хрестових походів, створення нової героїки та епосу на основі кровопролитної війни. Смерть тут сприймається так само, не як втрата, а як аналогічна до мучеництва дія. Історії про лицарів хрестових походів створені поетами явно відрізняються від тих, які б створили їхні сучасники чи ті, хто траплявся їм на шляху.

Остаточо культ предків, або культ померлих, знає свого краху якраз під час епохи модерну. Саме вона знаменує перехід поховальних обрядів до геометричного розмежування простору кладовища та виникнення етичних правил поховання. Світський післяпоховальний елемент базується саме на меланхолії, горюванні, що, таким чином, затьмарює пам'ять про самого померлого почуттями того, хто перебуває у скорботі. Ритуали, пов'язані з плакальницями та перебуванням тіла в оселі чи спеціально відведеній кімнаті, замінюються інститутизацією тіла: моргом, лікарнею, засвідченням смерті (!), розтином тощо. Усе це інструменталізує тіло як тіло, замінюючи цим тіло, як символ спогаду, пам'яті про померлого. Тепер, навіть зображення померлого перетікає у фіксування саме тіла. Така практика демонструє примат наукового над сакральним: це просто оболонка. Ця оболонка може стати як об'єктом медичного розтину, інструментом досягнення певної мети, наочною візуалізацією для художників, об'єктом фотофіксації уже померлого, приводом для створення спеціальних поховальних інстанцій. У такому випадку людина перекладає своє піклування про померлого на без-

лийкий інститут, створений для комфорту буржуа, неважливо, що це лише конвеєр поховань, уніфікація тіл. Збільшення населення та міграція задає темп для постійної перебудови міст та селищ. На місцях колишніх поховань, осередку мертвих, постають нові будинки, бібліотеки, вокзали чи установи. Так смерть стає чимось конкретним, зрозумілим і водночас далеким від усвідомлення. Рівень напруженості та тривоги живих з розвитком урбанізації зростає ще й від можливості забуття. У потоці мас людей втрачається потенційна можливість бути похованим гідно. Заміщений ритуал пропонує фізичне вирішення проблеми та не надає психоаналітичного. Порожнє місце померлого у спогаді живо займає думка про свою власну інструменталізовану смерть із втратою будь-якого сенсу, що ретранслюється і на весь хід життя.

На допомогу в цьому екскурсі до нас приходять невеличке есе Вінфріда Георга Зебальда "Campo Santo", у якому автор описує свою прогулянку корсиканським цвинтарем. Він порівнює сучасні методи і погляди на поховання з традиційними. Поштовхом до цього стає те, що всі могили на цвинтарі більш-менш сучасні. Автор послідовно задає питання, а що ж було до цього? Які права на пам'ять мали корсиканські мерці раніше. Зебальд описує своє бачення цвинтаря, як "комунального простору, що пристосований для профанних цілей людської спільноти, але ніяк не порогу вічного життя" [5, с. 17]. Він сприймає кожне ім'я, як ім'я святого. Так само його хвилюють однакові написи на могилах померлих. Зебальд фіксує, що "Regrets éternels [вічна скорбота] – як майже всі фрази, у яких ми висловлюємо свої почуття до тих, хто покинув цей світ раніше за нас – не позбавлена двозначності, адже свідчить не тільки про вічну безутішність покійного, що зводиться до абсолютного мінімуму, вона також звучить, якщо зупинитися на розгляді цього, майже як визнання провини перед мертвим, нерішуче прохання поблажливості, звернене до тих, хто покладений у землю раніше свого часу" [5, с. 19].

Уніфікація погребального ритуалу, що зводиться до однотипного напису, чіткої структури кладовища, як міста померлих, прийшла на зміну похованням на своїй землі, театралізованому дійству з плакальницями, перебування в лімінальному просторі кімнати для померлих (із фотографіями родичів, зі світлинами-образами). Постійна пам'ять про померлих і траурна атрибутика напругу впливала на загальновиражену меланхолію. Окрім того, В.Г. Зебальд фіксує, що корсиканці вірили в так звані "спільноти померлих", які намагаються проникнути в свої колишні помешкання чи церкву, аби помолитися за нового "рекрута". Таке саме вірування можна було знайти і на теренах сучасної України. Люди вірили, що в певні свята померлі піднімаються у світ живих, аби відчитати нічну панахиду. У цей час їх не можна бачити. Свідчення знаходимо в тексті В. Гнатюка [2, с. 145].

Міф винаходить той спосіб пам'яті, яким сьогодні користуються для створення загальних фреймів усередині конкретизованих ідентичностей так само, як спрощення та уніфікація поховальних обрядів нівелює досвід індивідуальної травми, так і спрощення *пам'яті колективної* до універсальних лозунгів, інструментованих політикою, зменшує цінність складної колективної пам'яті.

Звичайно, просвітництво і сама ідея секуляризації, незважаючи на крайній рівень матеріалізації тіла та номінального уніфікування похорону, надало ідеї пам'я-

ті інші сенси, вийшовши з простору міфу та священної історії, монополію на яку мала в античності поезія, а в середньовіччі – церква. Утворення національних держав, розвиток міських агломерацій, бюргерства та науки створює плідні умови для того, аби верифікувати та критично осмислити ті чи інші події сакральної історії. Історія як робота з фактами, а не моральними притчарією та повчаннями, зароджується саме в цій точці. Відповідно, постає задача роботи з певним рядом джерел: від усної історії очевидців до матеріальних свідчень, як-то пам'ятники, рукописи, артефакти. Індивідуальний внесок людини в суспільство уже не так залежить від її положення чи здатності забезпечити себе колом поетів, які продукували б епічні тексти. Персонажем у *просторі пам'яті* може виступити будь-яка людина чи група людей. Так само Аляйда Ассман зазначає, що саме в цей час відбувається поділ впливу на пам'ять між аристократією і духовенством та містянами [1, с. 54]. Свідченням цьому є розмаїття пам'ятників в будь-якому європейському місті: від конних статуй імператорам до монументів містянам, які в певний спосіб залишилися у пам'яті своїх сучасників. Сьогодні відголосок такого поділу міського простору і *простору пам'яті*, по-перше, створює ряд проблем для постколоніальних студій (що робити з імперськими монументами?), а, по-друге, утворює ряд позаконтекстних пам'ятників персонажам чи міфологізованим постатям з міських легенд. І якщо перші лишаються для багатьох такою собі міткою – символом пригнобленим, замість тих, хто зазнав травми, то другі можуть створювати ряд фейкових історій, щоправда перевірка яких займає значно менше часу, ніж дискусії щодо доцільності пам'ятнику Єкатеріні II в Одесі.

Покоління постпам'яті. Сучасний погляд на проблему. Історико-релігієзнавчий погляд на культуру поховань та пам'яті про померлих наштовхує на думку, що певна тяглість ставлення до сакрального та ритуалів формує тенденцію до об'єднання груп за певним спільним поглядом на минуле або майбутнє. На це так само впливає погляд на історію, як на феномен. Чи поділяє суспільство спільні есхатологічні ідеї, чи фокусується на минулому, як на тому, що об'єднує. І якщо для американської моделі характерна "не спільна спадщина, а обіцянка, спільна мрія", то для європейського погляду притаманна меланхолія, націлена на спільне минуле. Ця тенденція існувала довгий час у культурах, де домінував культ предків. Пізня античність та Середньовіччя внесли елементи есхатологізму і в погляди людей на історію (очікування другого пришестя). Згодом ця тенденція була трансформована під час епохи Просвітництва (тоді спільною мрією став прогрес) та знову повернена до "витоків" у ХХ-му ст. після світових війн та рефлексії на тему колективної травми від тоталітарних режимів. У сучасному європейському погляді на історію та ідентичність, як зазначає Аляйда Ассман, "майбутнє втратило значну частину своєї здатності до інтеграції, тоді як минуле стає все більш важливим у формуванні ідентичності" [3, с. 11].

Сьогодні створюється і проєкт спільного майбутнього, проте ґрунтується він на спільному погляді на минуле. Саме ці точки загального відліку, які об'єднують європейські держави, направляють їх до певного прагнення та затверджують конкретні цінності. Основою для колективної ідентичності є загальні символи. *Спільна пам'ять* "не обов'язково була спотворена після війни,

але вибіркова пам'ять була узагальнена та політично інструменталізована". Тут *вибіркова* мається на увазі та, що була зручною для формування того чи того національного міфу. Наприклад, Совецький Союз зайняв місце жертви, охарактеризував Другу світову війну як "священну", чим затьмарив своє єство тоталітарної держави. Подібний міф-покруч впливає на нас та на інші країни, що колись були бранцями "тюрми народів" і до сьогодні. Подібні міфи, як фіксує Аляйда Ассман, виникають, коли "часткові спогади, підкріплені досвідом, вважаються однорідною та ексклюзивною пам'яттю для національного колективу, тоді як спогади, які вважаються недоречними, виключаються з національного дискурсу та викреслюються з колективного самоусвідомлення". Підтвердженню цьому можна навести безліч прикладів, навіть з історії сучасної України, коли з освітніх програм виключалися твори чи факти, які не вписувалися у погляди домінуючого політичного табору, заборонялися паради чи ходи, присвячені діячам, які не виступали проти покруча національного міфу. Така тенденція може призвести до забуття, що несе певну загрозу для нації та колективної ідентичності. За словами Аляйди Ассман, так нації саме східного блоку дуже часто повертаються до відновлення старих ідентичностей або створення нових [3, с. 16]. Основою для цього зазвичай стає узагальнення (так само, як і стосовно похорон) якогось важливого спогаду, виключаючи відносно "неприємні". Тут ми не говоримо про фальшування історії, скоріше про те, що та пам'ять поколінь, яка раніше формувала міф, підмінюється стратегією держави щодо вибору нечутливих досвідів. Такий метод може спричинити постійне "переписання" національного міфу залежно від мети держави, у той час як суспільство не встигає сприймати його. Саме тому ядром для створення таких ідентичностей мають виступати не тільки студії у сфері історії, але й релігієзнавства та філософії, аби запобігти постійним трансформаціям хоча б сутнісного змісту. Релігієзнавство, як дисципліна може зробити вагомий внесок у ці розвідки через антропологічну діяльність, дослідження тих чи інших традицій, ритуалів, символів, які стали основою для сприйняття суспільством проблеми пам'яті про померлих. Сьогодні в європейській моделі роботи з пам'яттю працює не "проста", а "складна" її версія, де зартикульовано різні досвіди, розглянуті варіативні факти та здійснено комплексний підхід (не лише з точки зору однієї дисципліни чи політичного табору, релігійної спільноти).

У своїй статті "Покоління Постпам'ятті" [4] Маріанн Гірш розглядає питання, як покоління тих, хто пережив ту чи іншу травму, комунікує з тими, хто живе вже після. Вона наводить теорію Яна Ассманна щодо двох видів пам'яті: комунікативної (біографічної, фактичної) та культурної (тої, що передається через символічні системи). І якщо носіями першої є ті, хто безпосередньо пережив якусь подію, то носії другої – це ті, хто довідався про неї завдяки медіативній функції інституцій. Маріанн Гірш зазначає, що культурна пам'ять формується тоді, коли покоління, що пережили травму, намагаються закарбувати артикулювання свого досвіду. Проте, за словами дослідниці, навіть їхня індивідуальна пам'ять є набагато більшим, ніж те, що індивід пережив на собі. Адже існує соціальне тло, яке трансформує спогад: "І все ж наукова та мистецька робота цих нащадків також ясно показує, що навіть найінтимніші сімейні знання

про минуле опосередковуються широко доступними публічними образами та оповіданнями" [4, с. 112]. Більше того, ці спогади можуть бути видозмінені під впливом релігійних вірувань, ритуальною та символічною системою поглядів тощо. Наприклад, релігійна організація може стверджувати, що колективна травма була спричинена спільними гріхами чи розбещеністю суспільства, зміщення фокусу з обвинуваченого може замінюватися волею Бога, а померлі асоціюються з мучениками. Такі наративи сутнісно видозмінюють ставлення до пам'яті про померлого чи травматичної події. Аляйда Ассман говорить про те, що травматичний досвід не має сприйматися крізь призму тих аргументів, які нашаровуються на нього [3]. Задача релігієзнавця тут також може бути цінною і полягати в розмежуванні трактовок та індивідуальної історії сім'ї чи колективу. Постпокоління, те що сприймає травму вже крізь призму створеного про неї міфу, захищене, на думку М. Гірш, певним щитом, який дозволяє продуктивніше працювати із самою тематикою пам'яті про пережите минулими поколіннями. Проте така робота не має достатнього результату, якщо не поєднання з тим що М. Гірш висловлює як "інвестування [...] резонансних індивідуальних і сімейних форм посередництва" [4, с. 111].

Висновуючи вищезазначене, можемо стверджувати, що сама форма пам'яті та створення національних чи колективних міфів напряму пов'язані зі ставленням до поховань та померлих у межах релігійної, квазірелігійної та історичної традиції. Сучасні тенденції роботи з колективною пам'яттю розглядають можливість кропіткого виокремлення певних впливів, серед яких і релігійний чинник. На сьогодні в Україні релігієзнавчі розвідки цього питання незначні та слабкі, вони більше пов'язані з уніфікацією терміна "політичний міф" і роботою із сутністю цієї проблеми, проте не з впливом його на те, як власне наступні покоління пам'ятають та ритуалізують сакральний досвід попередників. Дослідження та структуризація щодо проблеми колективної пам'яті не мають фокусуватися лише на історичних чи мистецьких медіумах. Особливо, якщо зважати на той факт, який високий вплив релігії спостерігається навіть сьогодні, не кажучи вже про минуле. Передавати студії щодо ритуалів погребіння та поховань культурології – це акцентувати увагу лише на зовнішніх, так би мовити, матеріальних аспектах проблеми. У свою чергу, релігієзнавство, історія та феноменологія релігії можуть виокремити сутність цих ритуалів. Більше того, саме релігієзнавство має працювати з міфологізацією як каталогізацією спільної пам'яті про минуле, адже історія та політологія більше привласнюють це поняття та знову ж таки акцентують свою увагу на самій формі міфу, виокремлюючи його з ідеологій. Тоді як кристалізувати його сенс, вплив і набір символів можна лише в тій сфері, у якій він виник відповідно в роботі з релігійною свідомістю та в роботі з іншим видом історії, а саме, сакральною її площиною.

Список використаних джерел

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ : Ніка-Центр, 2012. 440 с.
2. Нечуй-Левицький І. Антонович В., Гнатюк В. Українська демонологія. Київ : Стилет і Стило, 2022. 168 с.
3. Assmann A. Europe: a community of memory? // Ghi bulletin, 2007. № 40. С. 11–25.
4. Hirsch M. The Generation of Postmemory // PoeticsToday, 2008. № 29:1. С. 103–128.
5. Sebald W.G. Campo Santo. New York : ModernLibrary, 2006. 240 с.

References

1. Assmann A. EUROPE: A COMMUNITY OF MEMORY? / Aleida Assmann. // GHI BULLETIN. – 2007. – №40. – С. 11–25.
2. Assman A, "Prostory spohadu. Formy ta transformacyyi kulturnoyipamyati" / Aleida Assman. – Kyiv: Nika-Centr, 2012. – 440 p.
3. Hirsch M. The Generation of Postmemory / Marianne Hirsch. // Poetics Today. – 2008. – №29:1. – P. 103–128.

4. Nechuy-Levytskiy I., Antonovych V., Hnatiuk V. Ukrayinska demonolohiya / Ivan Nechuy-Levytskiy, Volodymyr Antonovych, Volodymyr Hnatiuk. – Kyiv: Stylet i Stylos, 2022. – 168 p.
5. Sebald W.G. Campo Santo / Winfriedebald. – New York: Modern Library, 2006. – 240 p.

Надійшло до редколегії 10.12.22

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

MYTHOLOGIZATION OF MEMORY: DO THE DEAD HAVE RIGHTS? RELIGIOUS SCHOLAR VIEW

In the article, the author raises the question of the relationship between the religious factor and the culture of collective remembrance. The very issue of how societies and communities remember affects the present. The source base for the work was the works of famous foreign researchers, such as Alayda Assman, Marianne Hirsch, Winfried Georg Sebald. However, the author also consolidates their research on the problems of burials and attitudes towards the dead from a religious perspective. Myth is one of the combined categories with which the shared memory problem is combined. In addition, the correlation of these problems with the formation of national memory and society's work with its traumatic past is deduced. The author consistently reveals the approach to memorizing the dead through the prism of the history of religion, singling out the religious root of the memory issue. An analysis of current European projects regarding this issue is carried out. The article tries to answer how religious researchers can work with the problem of a shared past. Mythologization is considered an approach to cataloguing the collective remembrance of the past. The question arises of the importance of a complex collective memory rather than a simplified one engaged in political projects. The development of such a problem can create an organic project for Ukrainian society and fit it into the general European trend. In order to avoid possible problems and a formal approach, the author proposes a complex combined project where the place of religious studies plays a vital role along with history, philosophy, political science, art and cultural studies.

Keywords: myth, history of religion, burial, sacred, deceased, collective remembrance, national myth, memorialization, traumatic experiences, identity.

УДК 2:342.731.
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.13

М. І. Нестерова, асп.
ORCID: 0000-0001-5784-4704
e-mail: mnesteroва95@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ

Розглянуто питання та проблемні моменти щодо свободи совісті, релігії, віросповідань, які закріплені в конституціях та основних нормативних документах багатьох країн світу. Виокремлено спірні моменти та недопрацювання світових організацій, зокрема ООН, у релігійній сфері й окреслено шляхи вирішення кризових станів, що пов'язані з релігійною проблематикою. Розглянуто сучасні обмеження права на свободу світогляду та віросповідання в умовах війни. Проблема забезпечення свободи релігії, віросповідань в умовах війни набуває особливої актуальності та виходить на новий рівень, оскільки релігійний чинник завжди використовувався як потужна зброя, спрямована на роз'єднання духовно-ціннісних основ українського суспільства. Утиски, дискримінація та обмеження у сфері свободи релігії безпосередньо впливають на розвиток, діяльність релігійних організацій та повсякденне життя їхніх прихильників, що становить загрозу демократичному суспільству.

Ключові слова: релігія, свобода віросповідань, релігійні організації, релігія і право.

Людина наділена правоздатністю з моменту свого народження, і її права та свободи невід'ємні відповідно до міжнародних стандартів (ст. 6 Загальної декларації прав людини ООН) та нормативно-правових актів конституційного порядку переважної більшості країн світу. Свобода поряд із життям виступають головними цінностями людини. Свободу совісті (свободу релігії) як категорію права, яка несла в собі вимогу необхідності забезпечення права для людини бути вільною у виборі релігії, здійснення релігійних обрядів, права, що виключало б будь-яке насилля над її совістю, обґрунтовано в працях таких ідеологів буржуазії, що народжувалася, як: Т. Мора, Ш. Бодена, М. Монтеня, Б. Спінози, П. Бейля, Т. Гобса, Д. Толанда, А. Коллінза, Д. Локка. Вони справили значний вплив на розвиток уявлень про свободу совісті в її правовому прочитанні. Зокрема, Д. Локк не тільки виступав активним захисником принципу віротерпимості, а й переконливо і всебічно обґрунтував принцип свободи совісті (свободи релігії) як невід'ємного природного права людини. Його "Лист про віротерпимість" (1685) містить чіткі положення щодо суті свободи совісті, вимоги надати громадянам повної свободи у виборі і сповіданні релігії, обґрунтований принцип відокремлення церкви від держави, забезпечення рівноправ'я всіх віросповідних напрямів громадян незалежно від їхньої релігійної приналежності. "Свобода совісті, – писав Дж. Локк, – є природне право кожної людини і нікого не варто силувати в питаннях релігії законом чи силою" [6]. Тема свободи в її історичній перспективі та сучасних інтерпретативних моделях розуміння особистості посідає одне з провідних місць у сфері сучасних наукових інтересів. Це спричинено її роллю у формуванні самостійної особистості в системі належних економічних, політичних, моральних зв'язків [4, с. 5]. Свобода совісті та її складова – свобода релігії – у "загальнолюдському аксіологічному контексті розглядаються як фундаментальні, найвищі цінності, що становлять основу інших прав і свобод людини, її гідності, духовного суверенітету" [4, с. 202^{всього172}]. Можемо говорити про те, що свобода постає проблемним питанням як правології релігії, так і етикології, вона є основою для розуміння цілісного феномена релігії. Виокремлюють категорію свободи совісті, над цим питанням плідно працювали такі українські релігієзнавці, як: В. Бондаренко, М. Бабій, Л. Конотоп, Є. Харьковщенко, О. Предко, З. Швед, П. Яроцький та інші.

Свобода совісті і свобода релігії в незалежній Україні належить до фундаментальних цінностей суспільного життя, які характеризують не лише повноцінне функціонування релігійних інституцій, але й правові, суспільно-політичні, економічні можливості та гарантії для вільного релігійного самовизначення її громадян. Важливо, що чинне національне законодавство з питань свободи совісті та віросповідань пройшло експертизу в авторитетних міжнародних організаціях та установах. Учасники численних представницьких міжнародних конференцій, круглих столів, колоквиумів, які відбувалися в Україні, були однастайними у висновках, що система державно-конфесійних відносин у нашій країні відповідає демократичним принципам, задекларованих документами Ради Європи, задовольняє права і свободи людини, ґрунтуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інституціями, враховує історичні уроки як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин. У цілому можна дійти висновку, що українська модель державно-конфесійних відносин досить зважена і послідовна, особливо порівняно з багатьма іншими відомими на сьогодні моделями в країнах Заходу і Сходу.

Держава несе повну відповідальність за забезпечення безпеки кожної людини, на яку поширюється її юрисдикція. На думку Організації з безпеки і співпраці в Європі (ОБСЄ), гарантувати стійку безпеку можна лише в тому випадку, якщо міри із забезпечення безпеки здійснюються країнами-учасниками за повної поваги прав людини. Центральне значення для унікального і всеохопного розуміння концепції безпеки ОБСЄ має ідея про те, що міжнародна безпека і права людини є взаємодоповнювальними, взаємозалежними і закріплюють одне одного. Як зазначено в основоположному документі ОБСЄ – Гельсінському акті 1975 р., держави-учасники визнають всезагальне значення прав людини й основних свобод, повага до яких є вагомим фактором миру, і справедливості та благополуччя, необхідних для забезпечення розвитку дружних відносин і співпраці між ними, як і між усіма державами.

Положення конституцій і законів держав мають надзвичайно важливе значення для дотримання прав людини, оскільки вони створюють царину індивідуальної чи групової свободи, недоступної для втручання з боку державних органів, зокрема в тому, що стосується таких основних принципів, як свобода думки, совісті, релігії та переконань. Встановлення таких принципів шляхом пок-

© Нестерова М. І., 2023

ладання на всі державні органи офіційного зобов'язання щодо пошанування й дотримання їх і визначення шляхів розробки, застосування і законодавчого обґрунтування норм їхнього здійснення створить критерії для законодавців, адміністративного персоналу і суддів.

Багато нових чи переглянутих заново конституцій або законів містять формули, запозичені із зовнішніх джерел, і найчастіше можна знайти в них положення Загальної Декларації прав людини чи Міжнародних Пактів про права людини, "націоналізовані" у результаті включення їх до конституції держав-членів. Варто зазначити, що документи Організації Об'єднаних Націй про права людини не дають визначення "релігії". Це є наслідком загальної тенденції до уникнення ідеологічних та філософських визначень, що можуть викликати суперечку й утруднити досягнення міждержавної згоди в такій делікатній царині людської поведінки. Втім, не підлягає сумніву, що в законодавстві ООН та сучасному законодавстві з прав людини термін "релігія", який вживається переважно разом з терміном "переконання", означає теїстичні переконання, пов'язані з трансцендентним баченням всесвіту та нормативними кодексами поведінки, а також атеїстичні, агностичні, раціоналістичні та інші погляди, які можуть не містити жодного з цих елементів.

Система Організації Об'єднаних Націй на захист релігійних прав людини не містить поки що жодної обов'язкової угоди стосовно цих прав. Ст. 18 Пакту про громадянські і політичні права, а також дотичні до релігії положення цього Пакту та угод, підготованих ООН та іншими міжнародними органами, є, ясна річ, обов'язковими для держав, які ратифікували відповідні документи. Чимало із цих положень бачаться сьогодні такими, що відображають звичаєве міжнародне право, а окремі з них, як-от заборона дискримінації на релігійному ґрунті та Геноциду проти релігійних груп, належать до вузької категорії *jus cogens* (принципів, які не можна відкидати). Свобода релігії є одним з основних прав, що його не можна порушувати навіть у разі гострої потреби. Загальний коментар до ст. 18, вироблений Комітетом із прав людини, є авторитетним джерелом для тлумачення положень Пакту.

Дискусія щодо потрібності і доречності обов'язкової угоди з релігійних прав та свобод так і не доходить однозначного висновку. Головним аргументом на користь конвенції є, звісно ж, загальне прагнення забезпечити захист релігійних прав нарівні з іншими основними правами. Обґрунтовуючи свій підхід, прихильники конвенції вказують на приклад широко ратифікованої Конвенції про ліквідацію всіх форм расової дискримінації, яка передбачає порівняно дієву систему нагляду і виконання. Доведення проти угоди не нові й не обмежуються виключно ділянкою релігії. Це передусім ризик того, що компроміс призведе до надто низького спільного знаменника в захисті релігійних прав; окрім того, існує ризик небажання з боку окремих держав ратифікувати угоду, яка становитиме потенційну загрозу для усталеної законодавчої системи, в основному в ділянках сімейного права, особистого статусу та навернення.

На тлі безрезультатних дебатів над обов'язковим документом скромний рівень захисту релігійних прав забезпечується наглядовою системою, що існує у формі державних звітів та досліджень спеціальних доповідачів від різних органів ООН і, ясна річ, не може замінити договірних державних зобов'язань. Декларація 1981 р. про викорінення всіх форм нетерпимості й дискримінації на підставі релігії чи переконань є могутнім кроком уперед у розбудові системи захисту релігійних

прав людини. Декларація містить детальний перелік прав, пов'язаних зі свободами сумління, релігії та переконань, а також із практичними виявами їх. Декларація відходить від вузькоіндивідуалістичного підходу обох Пактів і ближча до деяких новітніх документів, що визнають груповий вимір релігійних прав людини. Ці права можна належно захищати лише за умови визнання та забезпечення, поряд із суто індивідуалістичними свободами, прав релігійних організацій, об'єднань і спільнот. Це питання має надзвичайну вагу для громад і спільнот релігійного походження, що поєднують релігійний складник з етнічними та культурними ознаками.

Останнім часом були досягнуті домовленості між окремими державами і головними церквами, релігіями чи релігійно орієнтованими спільнотами, що означає визнання цих груп та їхніх особливих прав. Такий поетапний підхід, від спільноти до спільноти, може мати свої переваги, з огляду на ті труднощі, які досі існують в питанні прав меншин, а також на небажання багатьох держав ці права визнавати. Можна виокремити цілу групу винятково складних проблем, що досі породжують суперечки. Такими є питання навернення, вільного виходу з релігії або визнаної релігійної спільноти, прав жінок і дітей, а також протесту з огляду на сумління (який не завжди має релігійну природу).

Точиться певна суперечка довкола питань універсальності і "культурного релятивізму", а саме, щодо певних традиційних способів життя та релігійних звичаїв, які відрізняються від того, що ми називаємо західним розумінням прав людини. Деякі особливі форми групової поведінки, у тому числі й релігійної, можна цілком виправдано дозволяти і толерувати, якщо тільки вони не суперечать міжнародним мінімальним нормам.

Захист релігійних прав людини в добу Організації Об'єднаних Націй є, як бачимо, досить обмеженим. Щоправда існують норми позитивного характеру, які справили відчутний вплив на внутрішнє законодавство. Проте останні події схиляють до думки, що їх аж ніяк не досить, особливо в часи високої міжнародної та внутрішньонаціональної напруги, особливо взявши до уваги ситуацію в нашій країні.

Варто погодитись з М. Бабієм, який говорить про те, що "не лише визнання, а передусім ствердження цінності кожної людини, повага її духовного суверенітету, вільного світоглядного і життєвого вибору – основа свободи совісті. Як одна з фундаментальних загальнолюдських цінностей свобода совісті є основою розвитку гуманістичного, демократичного суспільства" [1, с. 81]. Свобода совісті перебуває в нерозривному зв'язку зі світоглядними параметрами буття людини і є одним із компонентів структури життєдіяльності особистості. У цьому аспекті вона постає не як особливий дар держави, влади, а як природне, невідчужуване право кожної людини – право на вільний, завізований власною совістю вибір певних світоглядних цінностей, орієнтирів, у тому числі й релігійних, та вільної самореалізації особистості на основі цього самовизначення [5]. Сюди ж належить і свобода релігії, віросповідання, що містять право кожної людини на вільний вибір своєї релігії, переконань та практикування віри без зовнішнього тиску або переслідування. Це головний принцип закріплений у таких багатьох міжнародних документах про права людини, як Всесвітня Декларація прав людини та Міжнародний пакт про громадянські та політичні права, про які йшлося вище. Свобода віросповідання допомагає створити більш толерантне суспільство, де люди різних культур і релігій можуть жити разом у мирі і гармонії.

Україна є демократичною країною, що гарантує свободу віросповідань та релігійну свободу. Цю свободу забезпечує Конституція України, яка визнає, що кожна людина має право вільно обирати, змінювати та виражати свої віровідчуття або заперечувати їх. У нашій країні на законодавчому рівні регулюються відносини між державою та релігійними організаціями. Гарантується, що релігійні спільноти мають право на свободу віросповідань, проведення релігійних обрядів та церемоній, а також здійснення благодійної та просвітницької діяльності. Українське законодавство також передбачає відповідальність за порушення прав на свободу віросповідання. Згадана нами Декларація ООН справедливо додає, що відповідальними за дискримінацію на основі релігії і переконань, окрім "держави та інституцій", також є і "групи осіб і окремі особи". Це дає нам право включити і Церкви та релігійні організації України у список відповідальних за побудову громадянського суспільства в країні.

На сьогодні актуалізоване таке питання: чи готові представники релігійних спільнот не просто вимагати від держави забезпечення толерантності, але й реально докласти значних зусиль для досягнення цих умов. Утворення Української держави і введення в дію в 1991 р. Закону "Про свободу совісті та релігійні організації" значно покращило ситуацію зі свободою совісті та релігії в країні. Релігійні громади за своїм бажанням можуть отримати статус юридичної особи або ж діяти без цього статусу, організувати чи розширювати процес релігійного навчання тощо. Можна сказати, що всі можливі свободи, визначені в Декларації ООН, в Україні на законодавчому рівні гарантовані. Закон дозволив локалізувати конфлікти на релігійній основі. Однак повністю уникнути порушень релігійної свободи в Україні не вдається. Ще залишаються рудименти минулого, коли місцева влада в регіонах вирішує релігійні питання з урахуванням лише своїх конфесійних уподобань, а не прерогативи Закону. Це стосується питань реєстрації нових громад і перереєстрації уже існуючих, повернення культових споруд і конфіскованого церковного майна, забезпечення рівності в оренді приміщень тощо. Причому в останній рік спостерігається певне зростання правопорушень у сфері свободи совісті, особливо в питаннях рейдерського захоплення культових споруд, церковного майна тощо. І коли в попередні десятиріччя ці рудименти минулого сприймалися як неминучі в умовах переходу країни від тоталітарних до демократичних соціальних і духовних умов існування, то в період сьогодення незалежного державного існування зростання порушень у сфері свободи совісті та релігії викликає значну тривогу як у віруючих, так і в експертів з цих питань. За цих умов особливо важливу роль відіграють засоби масової інформації (ЗМІ), які мали б відійти від агітації і пропаганди та зайнятися різнобічним висвітленням й аналізом подій релігійного життя. Проте рівень підготовки журналістських кадрів у сфері розуміння релігійної специфіки продовжує залишатися низьким. Це особливо відчувається в тих регіонах країни, де авторам, зважаючи на об'єктивні чи суб'єктивні причини, важко абстрагуватися від своїх настроїв, конфесійних уподобань. Хоча принагідно зазначимо, що чинне законодавство достатньо повно регулює питання висвітлення в ЗМІ проблематики, пов'язаної зі свободою совісті та релігії. Зокрема, закон України "Про інформацію" забороняє використовувати право на інформацію для розпалювання релігійної ворожнечі, посягання на права і свободи людини, забороняє без дозволу особи поширювати інформацію щодо її релігійних переконань [3].

Проблема обмеження свободи релігії вийшла на новий рівень актуалізації через війну в Україні. На тимчасово окупованих територіях було зафіксовано численні порушення релігійних прав, таких як заборона проведення релігійних обрядів, знищення храмів обмеження свободи слова та богослужінь, віруючі на тимчасово окупованих територіях позбавлені права на релігійний плюралізм, участь релігійних організацій у публічному громадському житті, а також забезпечення релігійних прав на рівні міжнародних стандартів щодо свободи, релігії чи переконань [2]. Неприятливі умови також призвели до віддалення населення від церковного життя та погіршення можливості духовного зростання. Відомі факти щодо переслідування за релігійними переконаннями в умовах воєнної агресії цивільного населення: примусове переміщення, катування, жорстоке позбавлення свободи, що беззаперечно порушує права, закріплені в міжнародному праві [2]. Багато релігійних організацій, громад та об'єднань були змушені припинити/призупинити свою діяльність на тимчасово окупованих територіях і переміститися в більш безпечні міста задля збереження свого життя і своїх послідовників. Однак, незважаючи на важкі умови релігійні громади, вони продовжують діяти та викладати свої вірування для населення. Релігійний діалог і співпраця протягом війни були важливими інструментами для сприяння зміцненню національного єднання та миру.

"Війна – потужне випробування для релігійних спільнот, оскільки вона вимагає дієвого прояву власної віри в надзвичайно екстремальних умовах. Війна показує, чого варта наша віра, наша релігійність та духовність, наскільки вони щирі та справжні" – наголосив у своїй доповіді координатор співпраці з релігійними спільнотами Державної служби України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС) **В'ячеслав Горшков**, який представив огляд добродійної діяльності релігійних спільнот в умовах війни [5]. Підтримка права на свободу, у тому числі свободу віросповідання в умовах кризових явищ, є головною умовою забезпечення прав людей на повноцінне, захищене життя.

Щоб покращити релігійну ситуацію в Україні, необхідно провести ряд заходів, таких як:

1. Підвищити рівень культури та освітній рівень населення, оскільки це може позитивно вплинути на розуміння релігії та її значення в суспільстві.

2. Забезпечити захист прав віруючих та їхніх релігійних спільнот, а також збалансувати права та інтереси різних релігійних спільнот.

3. Забезпечити прозорість фінансування релігійних організацій та їхньої діяльності.

4. Забезпечити сприятливі умови для розвитку різних релігій у країні, а також збереження культурної різноманітності.

5. Сприяти взаємодії та діалогу між різними релігійними спільнотами, щоб зменшити конфліктність та підвищити рівень взаєморозуміння.

6. Розвивати законодавство, яке забезпечує свободу релігії та рівність перед законом для всіх віруючих.

Загалом покращення релігійної ситуації у країні має бути спрямоване на забезпечення свободи релігії, сприяння взаєморозумінню та співіснуванню різних релігійних спільнот, а також на розвиток різних аспектів культури та освіти. Отже, Україна визнає та гарантує свободу віросповідань і релігійну свободу, що забезпечується законодавством та дієвими заходами захисту прав і свобод релігійних спільнот. В основі багатьох проблем у релігійній сфері лежать концептуальні уяв-

лення про зміст права на свободу релігії чи переконань і того, як держава має ці права забезпечувати і захищати. Практика показує, що часто цілі досягаються засобами, які вторгаються в саму суть права на свободу, позбавляючи його значною мірою свого змісту. Це створює атмосферу протиріч, конфліктності і підвищує ризики радикалізації. Тому дотримання і захист прав людини у сфері свободи релігії чи переконань – важливе питання внутрішньої політики кожної держави і предмет особливої уваги всієї міжнародної спільноти.

Список використаних джерел

1. Бабій М. Ю. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. К.: Вища шк., 1994. 86 с.
2. Звернення щодо наступу на свободу релігії під час збройної агресії Росії проти України // Інститут релігійної свободи, 16 бер. 2022. URL: <https://irs.in.ua/p/102> (дата звернення: 04.05.2022).
3. Засць О. Актуальні питання розвитку законодавства України про свободу совісті та віросповідань // Наук. щорічник "Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог – глобальні виміри й локальні вияви", 2011. № 16. 307 с.
4. Конотоп Л.Г. Свобода як філософсько-релігієзнавча проблема: монографія. Херсон, 2011. 172 с.
5. Горшков В'ячеслав. Релігійна свобода в умовах агресії РФ проти України: експерти про досвід 2014-2022 років // Держ. служба України з

етнополітики та свободи совісті, 19 бер. 2022. URL: <https://dcss.gov.ua/roundtable-18-march-2022/>.

6. Кривич Мар'яна. Шляхи і форми реалізації права на свободу релігії і церкви в контексті українського законодавства // Релігія та соціум, 2010, № 2(4). URL: [http://www.sociology.chnu.edu.ua/res/sociology/Chasopys/Vup2\(4\)/40.pdf](http://www.sociology.chnu.edu.ua/res/sociology/Chasopys/Vup2(4)/40.pdf).

7. Locke Johm. A Letter Concerning Toleration; translate by William Popple, 1689. URL: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3l13/locke/toleration.pdf>.

References

1. Babii M. Yu. Svoboda sovisti: Filozofsko-antropologichne i relihiieznave osmyslennia. – K., 1994.
2. Yevromaidan SOS ta Kruhloho stolu z relihiinoi svobody v Ukraini shchodo nastupu na svobodu religii pid chas zbroinoi ahresii Rosii proty Ukrainy. Instytut relihiinoi svobody. URL: <https://irs.in.ua/p/102> (data zvernennia: 04.05.2022 r.).
3. Zaiets O. Aktualni pytannia rozvytku zakonodavstva Ukrainy pro svobodu sovisti ta virosповідan/ O. Zaiets // Relihiina svoboda: Svoboda religii i mizhrelihiinyi dialoh: hlobalni vymiry y lokalni viiavy: Nauk. shchorichnyk – 2011. – №16. – 307 s.
4. Konotop L.H. Svoboda yak filozofsko-relihiieznavech problem. Monohrafiia. – Kherson, 2011. – 172 s.
5. <https://dcss.gov.ua/roundtable-18-march-2022/>
6. [http://www.sociology.chnu.edu.ua/res/sociology/Chasopys/Vup2\(4\)/40.pdf](http://www.sociology.chnu.edu.ua/res/sociology/Chasopys/Vup2(4)/40.pdf)
7. <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3l13/locke/toleration.pdf>

Надійшла до редколегії 12.02.23

Maria Nesterova, PhD Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PECULIARITIES OF THE IMPLEMENTATION OF FREEDOM OF RELIGION IN THE CONDITIONS OF MODERN CHALLENGES

The issues and problematic points of freedom of conscience, religion and belief, enshrined in the constitutions and primary normative documents of many countries of the world, were considered. It is pointed out that law and religion act as important social regulators in the life of society, influencing the consciousness of subjects through the general rules and norms of behavior established in a certain way, encouraging them to perform lawful actions. Law and religion in their interaction are endowed with a significant potential to influence human activity in the process of realization by subjects of their rights and duties. The controversial points and shortcomings of the world organizations, in particular the UN, in the religious sphere are highlighted, and the ways of solving crisis situations related to religious issues are outlined. The modern limitations of the right to freedom of ideology and religion in war conditions are considered. The problem of ensuring freedom of religion and belief in the conditions of war acquires special relevance and reaches a new level since the religious factor has always been used as a powerful weapon aimed at disuniting the spiritual and value bases of Ukrainian society. Repression, discrimination and restrictions in religious freedom directly affect the development, activities of religious organizations and the everyday life of their followers, which constitutes a threat to a democratic society. Observance and protection of human rights in the sphere of freedom of religion and belief is an important issue of domestic policy of every state and the subject of special attention of the entire international community. Freedom of conscience and religion is the foundation of a democratic society, an important prerequisite for legal democracy and the existence of other rights and freedoms of a person as an individual. Special attention should be paid to religious freedom during the crisis exacerbations, the article contains some suggestions for improving the state of religious freedom in Ukraine.

Keywords: religion, freedom of religion, religious organizations, religion and law.

УДК 2-9+2-43+2-5
DOI:10.17721/sophia.2023.21.14

Andrianna Roma, PhD Student
ORCID: 0000-0001-8570-6093
e-mail: andriannaroma13@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SACRA PRIVATA: KEY ASPECTS OF PRIVATE RELIGIOUS LIFE OF ANCIENT ROME

Ancient Rome is complicated, interesting and not fully explored phenomenon even nowadays. It had a great impact on the developments in Ancient times and on the face of modern Europe. Religion plays a special role in this regard, as it acted as a social regulator and one of the mechanisms of identification, fulfilled a number of important functions that facilitated the formation of social and cultural norms, traditions, customs, and social narratives. This article offers a general description and analysis of key aspects of the private religious life of the Romans. The relevance of the study, first of all, is that the Roman society serves as a prototype of the modern European community, which Ukraine has chosen to integrate into. Particularly now, when the European issue is becoming one of the central topics of global politics and the outcome of its resolution can fundamentally change the geopolitical and socio-cultural picture of the world, it would make great sense to study the origins of European civilization. The key to overcoming modern crises can be found in history, as far as all of the situations humanity is currently facing have ever happened. Moreover, the relevance is reinforced by the fact that in recent years there has been a popularization of pagan beliefs, rituals, and traditions among the population, as well as an increasing interest in studying the phenomenon of paganism. Facing the realities of modern times, it can have either a positive or neutral effect, as well as lead to extremely destructive results.

Keywords: Roman religion, religious identification, Roman deities, lived religion, popular religion.

Over 2000 years have passed since the rise of the Roman Empire, but there is still a lot of interest in it. Works are written about the ancient Romans, films are made, legends are composed, and scientific studies are devoted to them. In historical retrospect, a significant contribution to the study of Roman religion was made by the Romans themselves: Ennius, Marcus Porcius Cato (Cato the Elder), Quintus Mucius Scevola, Marcus Terentius Varron, Marcus Tullius Cicero, Titus Lucretius Carus. The investigations of the past centuries, conducted by Gaston Boissier, Georges Dumézil, Georg Wissowa, Tadeusz Zielinski, and Elena Scheirman are also still relevant. Modern world studies of the Roman religion are represented in a number of thorough works, in particular by European and American researchers (especially in the field of religious studies and history). Among others, it is important to single out such scientists, as their scientific developments are extremely important in the study of Roman religion: Jorg Rüpke, John Scheid, Gary Forsythe, Mary Beard, Craige Champion, Ramsay MacMullen, Alexandre Grandazzi, Dario Sabbatucci, Lionel Casson, Robert Turcan, Janet Huskinson. Currently, there is no comprehensive investigation of Roman religion in the field of religious studies among Ukrainian researchers. However, some interesting works about Roman paganism are written by historians – Oleh Petrechko, Stanislav Khilchevskiy, Maria Markovych, theologian – Liubomyr Khomin, philosopher – Anton Drobovych. The purpose of this article is to provide a religious studies analysis of the most revealing features of private religious life in Ancient Rome, verifying concept of "lived religion". The realization of this goal can be achieved primarily through the accomplishment of key tasks: the analysis of numerous examples that prove the concept of lived religion; the introduction of religious cults and rituals regulating Roman's household; the definition of specific elements of the private religious life of Romans; the comparative and the explication of the close relationship between the collective and individual components of Roman society.

Religion, regardless of cultural, temporal, and geographical boundaries, is always complex and multidimensional phenomenon. In society, religion is actualized at two levels: at the official level – as a high religion (doctrine, axiological paradigm, religious standards and institutions); and at the popular level – as a folk religion

(ideas, beliefs, customs). Roman religion served many spheres, including state, household and personal. At the state level, among other things, it played the role of a socio-political regulator, determined auspicious days for holding meetings, compiled a calendar of public holidays, formed institutions of priesthood, established norms for performing rituals and chose which gods should be worshiped (all religious practices that had a state character can be classified as *sacra publica*). At the household level religion regulated the norms of leading a private life, suggested how to appease household lars, which deity to invoke for easy childbirth, how to persuade the gods to give a good harvest. At the personal level, religion has always served as a connecting link between the human and the divine – the world of personal experiences and the world of supernatural forces (although the sources say little about this sphere due to the clear priority of the collective over the individual).

An interesting conception of religion is created by Jorg Rüpke in "On Roman religion: lived religion and the individual in Ancient Rome". Rüpke contrasts "cold" religion, established by centuries-old traditions and written sources, with "live" religion. He tries to show Roman paganism not as a set of rules and prescriptions that form a system of religious beliefs, regulate ways of thinking and activity, but as a field of variable individual actions. "Roman religion not as a set of cults, one of many localized "religions," but as a regional and temporal segment of religion lived in antiquity, serving individuals who employed religion as a resource for many a purpose, who tried to find their places in and beyond traditions, or who tried to define those very traditions for successful communication with the divine as well as with their unquestionably relevant human contemporaries" [3, c. 7].

The division of religion into "live" (effective) and "cold" (doctrinal) demonstrates the multiplicity of manifestations of the Roman religion. On the one hand, an endless list of gods appears before us, and even longer sets of rules for their veneration; the formalism of the Romans in the performance of religious worship; an extensive priestly stratification that is completely dependent on political power; an official cult; and a calendar regulated by legal prescriptions, which are strictly forbidden to violate. On the other hand, hundreds of thousands of ordinary people, preoccupied with everyday affairs, who seek the support of

the deity in solving the problems of their era, asking for simple things – a good harvest or easy childbirth, who, appealing to the higher powers, try not to miss a single trifle to finally persuade them to their side, sometimes resorting to strange superstitions for this purpose – all this is the religion of the Romans.

Exploring a religious tradition, it is important to recreate a holistic picture: religion is not limited to official holidays and ideologically colored doctrine. Especially in archaic societies, it manifests everywhere – in the belief that under the sacred stone on the Palatine Hill live Manes; in the notion that the eyes of the deceased are closed by Caeculus, the soul is separated from the body by Viduus, but in general the issues of death are taken care of by Libitina; in the sacrifice of children's toys, which the bride puts on the altar to the deity before getting married.

Among Roman intellectuals, the terms "religion" and "superstition" were radically different, but in the context of modern research, we have to agree that these are poles of a single whole – a bottomless world of religious beliefs, feelings, ideas, and practices that are actualized at different levels – at the official (high, exemplary) and household (folk, simple). "The construct of "popular religion" should be recognized as an identifier of the everyday level of religious life, with its beliefs, ideas, attitudes, narratives, practices, and even customs, adapted to reality" [5, c. 289]. It is quite difficult to find religion in its "pure" form. The impeccable observance of religious guidelines by the priests can be taken as a standard, but in everyday life, religion can undergo a variety of distortions caused by the socio-cultural features of the adepts, their own interpretation of religious provisions, and the endless desire of a person to improve his existential situation at any cost. In Roman religious life, the term "sacra", which was used to denote a religious cult, was one of the key ones. Religious cult was divided into private (*sacra privata*) and public (*sacra publica*). *Sacra publica* had a collective, nationwide character. It included official holidays and rituals, the main actors of which were priests, while all those that were not included in the list of official ones, but were practiced by people, belonged to the category of private cult, which was performed individually or within the family.

The structure of *sacra privata* was also differentiated. There are *pro singulis hominibus* – individual cults aimed at the benefit of the collective. They were performed by one person, who, under certain circumstances, was separated from the family, army, and state of which he was a part. An important point should be noted: in the Roman worldview, individual welfare was not thought of independently, it was an integral part of national welfare. In this vein, the concept of "individuality" is generally erased, as a person always feels belonging to some group (this is typical not only for ancient Rome, but also for archaic societies in general). An illustrative example of this type of cult is the Roman *vota* – a vow that a person makes to a deity, hoping for his support. Such vows were frequently military in nature, and were given before or during battle, anticipating victory. The extreme form was the rite of devotion (*devotio*), when a warrior in a tense moment of battle could sacrifice himself to the chthonic deities, thereby dooming the enemies to death. *Pro families* – are family cults, which were carried out by the father in the family circle and for the family welfare. As usual, family cults related to household spirits – *Lares* and *Penates*, which were in close connection with the souls of deceased ancestors and often identified with them. *Pro gentibus* – ancestral cults of patrician families (limited information about them). Some families, in an effort to gain special favor, took

care of sacrifices to individual gods; *Nautia* – to *Minevra*, *Pinaria* – to *Hercules*, *Julii* – to *Appollo*. However, in this regard, the cult is rather civil than private.

The dependence of the civic cult on the state is obvious, but in Roman society, even private cults were under the supervision of the pontiffs, who were considered experts in the fields of family (*jus familiar*) and patrimonial law (*jus gentilicium*). The Roman family was patriarchal, led by a husband and father – *pater familias* – who was not only the head of the family, but also the personification of the priest, because his functions included the execution of rituals intended to please or honor the deity.

Particular importance was given to *Lares*, *Penates*, and *Genii*. *Penates* (from Latin *penus* – food supplies; *penetralia* – the inner side of the temple, the secret part of the dwelling) – deities-guardians of the home, food supplies; later – the hearth and home; were divided into family and state *penates* (the connection of the individual and the collective, the symbolic merger of the home – a stronghold of well-being – with the state hearth). Unlike other spirits that were imagined as inhabitants of forests, meadows, and mountains, the worship of family *penates* was confined to the home. They were involved in the family meal. A bowl or clay plate with food for them was put on the table; if the food suddenly fell on the floor, it was picked up and, after reciting the spells, put in place, or thrown into the fire. *Penates*, like other household deities of different nations, were associated with fire. The hearth was the place of cooking. Members of the clan and then families gathered around the fire. It is not surprising that this connection between the fire and the inhabitants of the house has been preserved in the worship of the *penates*. The state *penates* were regarded as Rome's pledge of invincibility. Their images, brought by *Aeneas* from *Troy*, according to legend, stood in the inner part of the temple of *Vesta*, and only priests and *vestals* were allowed to approach them.

Along with *Penates*, *Lares* – family deities, patrons of the collectives and their lands – also played an important role. They had a connection with food, trees, and the earth, and were withdrawn from the cult of the dead. The sphere of competence of *Lares* was wide and varied: they were asked for help in childbirth, marriage, and funeral rites. *Lares* had the following varieties: *lares familiares* (family guardian spirits), *lares viales* (patron spirits of roads), *lares compitales* (patron spirits of crossroads), *lares rurales* (patron spirits of fields), *lares permarini* (patron spirits of sailing), *lares militares* (patron spirits of military affairs). Moreover, it is possible to distinguish a single *Lar* – the patron of a house or a separate family – *lar familiaris*, who was honored by slaves, because they did not make sacrifices to *penates*. *Lares* were also perceived as keepers of traditions and guardians of order – they punished violators, including masters who mistreated their slaves. Among the widespread folk rituals in honor of the *Lares* was the following: the bride, leaving her parents' house, took three coins with her, one of which she threw to the *Laraes* at the crossroads (as a place of the *Lares'* existence), the second one she put on the altar of the home *Lares*, and the third one she gave to her husband. Also, the cult of *Lares* is associated with the holiday *Compitalia* (other names – *Laralia*, *Larentalia*) in honor of the completion of field work. Neighbors, whose houses were tangent to the hearth of *Lares* at the crossroads, made a collective sacrifice. The celebration was accompanied by dancing, singing, orgies, and feasts, in which both slaves and their masters participated.

The category of household deities included *Genii* (from Latin *gens* – genus, *gigno* – give birth) – personal guardian spirits, which were originally considered the ancestor deity of the genus. Later, *Genii* were transformed into good and evil spirits. *Genius* was considered to be a spirit that "is given as a companion to everyone at the moment of his birth and constantly follows him, witnessing both his good and evil actions" [8, c. 341]; and after death, they wander the earth or unite with other deities. The Romans believed that not only people, but also houses, cities (*genii locorum*) have their *Genius*. Their omnipresence gave rise to the Latin proverb: "*Nulla enim locus sine genio est*" (Every place has its *Genius*). *Genii* were the personifications of male power; each man had his own patron *genius* (female goddesses were called *Juno*, they promoted happy marriage and childbirth); the *Genii* of *Pater Familias* were especially honored.

Interesting in the context of local religious cults is the idea of death and related problems. Each nation has a unique symbolic system that encodes the most important features of its community. This system also includes the funeral rite, which reflects the worldview of a person belonging to a certain environment, epoch, and interprets the idea of the indigenous categories of being – life and death. The Romans did not create a developed cosmology or eschatological ideas, they concentrated on earthly things, but they had some indirect ideas about the afterlife. The goddess of death and funerals was *Libitina*, who later merged with *Lubentia* – the goddess of passion and lust, and on this basis – with *Venus* (hence the mythologeme – passion can destroy). The burial rites were expensive. Initially, the funeral somewhat resembled a carnival, accompanied by singers, flutists, mourners, and mimes, whose masks personified the deceased and his ancestors. People were buried in festive clothes. In Rome, there were several attempts to reduce funeral costs, but eventually it was possible only during the Empire. It was forbidden to put jewellery in the grave of the deceased, to extinguish the flame with wine or gold jewellery, and the number of funeral wreaths and mourning dresses for women was reduced (an illustrative example of Roman practicality and rationality). According to legend, King *Servius Tullius* ordered to put a coin for each deceased at the entrance to the temple, which simplified the counting of the number of dead and increased the budget for the maintenance of the temple of its priests. A full range of funeral services could be ordered from the priests for a certain fee. Funeral traditions had a cultural background and could vary – archaeological excavations prove that in some areas, corpses were buried in the ground (Latin cult), in other bodies were burned (Sabine cult). When close relatives saw the deceased on his last journey, they closed his mouth and eyes (in archaic consciousness, this could be a container of the soul) and shouted his name three times (this tradition is still maintained by the Roman Pontiffs).

The veneration of the dead was closely intertwined with the Roman cult of the family name. The family played a key role. The spirits of ancestors could be the protectors and guardians of their living descendants. Salt, wine, bread, flowers – everything they might need during their lifetime was brought to the graves of the dead. The cult of the dead is associated with a series of parental holidays in February, before the beginning of spring field work, and the May *Lemuralia* (which are described in more detail in the next subsection), during which the father of the family symbolically bathes his household from evil spirits – *Lavae*

and *Lemures* – harmful spirits of the dead who were not buried properly or treacherously killed thieves.

In ancient Rome, burial was considered obligatory, to stay without burial was shameful, the most severe punishment, although the poor often did not have money for funeral ceremonies, and their bodies were thrown into a pit or burned at the stake with others who suffered such a fate. To prevent the shadow of the unburied from disturbing the living, the law provided for the burial rite for everyone; even if the person who found the body was not a relative of the deceased. In this case, the person who buried had to recoup his expenses. If a stranger buried bones or a body without notifying the owner of the land plot, it was considered a crime to deprive the body of its last resting place without permission. This can be seen in the typical pragmatism of the Romans, because under the mask of caring for the souls of the dead can hide a mechanism for regulating order – a smoldering body, in addition to having a pungent smell, is a source of infection, so it was necessary to give it to the ground or burn it. Since it was practically impossible for the state to control the burial of all corpses (and the mortality rate was very high), the law that shifted this obligation to ordinary citizens was convenient and greatly simplified this task. Besides the evil *lemures* and *laurels*, there were good spirits of the dead – *Manes*, who were considered patrons of the family and the clan (at a later stage, they could be identified with *Penates*). *Manes* personified the guardian spirits of tombs. The attitude towards them was respectful, as evidenced by the tombstones of the end of the Republic, which contained requests to the *manes* to give the deceased peace. *Sacra privata* can be considered a center of family traditions and values. If at the state level, sacrifices to the gods provided for political, economic, and social benefits, the local cults sought to ensure the individual well-being of the Roman family (which consisted of father, wife, sons, their wives and children, unmarried daughters, and slaves) – prosperity, health of its members, fertility of the land and the family, good luck.

Generally, all these features give us a partial view of what the private religious life of Ancient Rome was like, since there is no way of fully reconstructing the lifestyle of that time. Roman religion was eclectic, since Rome itself was born of a mixture of different Italian nationalities, whose beliefs were adapted to each other. Conquering new tribes, the Romans adopted their gods and rituals, trying to adapt and harmonize them with their own. Religion was subject to many influences, the only thing that has remained unchanged throughout time is the relationship between people and gods. In the worship of familial spirits, rituals, and cults we can see a process of identification through religion. Thus the Romans identified themselves with the family to which they belonged, the locality from which they came, and, of course, with the community they were part of. The distinction between the official and private levels of religion, as well as the diversity of the last one, proves the importance of religion in the minds and livelihoods of the Romans, as well as refuting the common idea that religion was a simple formality in Ancient Rome.

Список використаних джерел

1. Forsythe G. Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious of Religious History. N-Y. : Taylor & Francis, 2012. 207 p.
2. Huskinson J. Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire. London : Routledge, 2000. 400 p.
3. Rüpke J. On Roman religion: lived religion and the individual in ancient Rome. London : Cornell University Press, 2016. 196 p.
4. Rüpke J. Pantheon: a new history of Roman religion / trans. by M. David, B. Richardson. N.J. : Princeton University Press, 2018. 573 p.

5. Сарапин А. В. Уровни официальной и популярной религии: возможные концептуализации их соотношения : мат-лы IV Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 16–18 апр. 2015 г. // Религия и/или повседневность. Минск, 2015. С. 283–290.

6. Сидорович О.В., Жреческая традиция в Древнем Риме. Культ, ритуал, история. – М. : Рос. гос. гуманитарн. ун-т, 2019. 282 с.

7. Сморгчов А. М. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М. : РГГУ, 2012. 602 с.

8. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры / Ред. Иприм. С.П. Заикина. 2-е изд. СПб. : Марс, 1995. 380 с.

References

1. Forsythe G. Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious of Religious History / Gary Forsythe. N-Y.:Taylor & Francis, 2012. – 207 p.

2. Huskinson, J. Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire / Janet Hunkinson. London: Routledge, 2000. – 400 p.

3. Rüpke J. On Roman religion: lived religion and the individual in ancient Rome / Jörg Rüpke. London: Cornell University Press, 2016. – 196 p.

4. Rüpke J. Pantheon : a new history of Roman religion / Jorg Rüpke; translated by David M. B. Richardson. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2018. – 573 p.

5. Sarapin A.V. Urovni ofitsialnoy i popularnoy religii: vozmozhnye kontseptualizatsii ih sootnosheniya / A.V.Sarapin / Religia i/ili povsednevnost: materialy IV Mezhdunar. nauch.-prakt. conf., Минск, 16-18 apr. 2015 g. – Минск, 2015. – P.283-290.

6. Sidorovich O.V. Zhrecheskaya traditsiya v Rime. Kult, ritual, istoriya / O.V.Sidorovich. M.: Ros. gos. gumanitarn. in-t, 2019. – 282 p.

7. Smorchkov A.V. Religia i vlast v Rimskoy respublikе: magistraty, zhretsy, hramy / A.V.Smorchkov. M.: RGTU, 2012. – 602 p.

8. Zelinskiy F.F. Istoriya antichnoy kultury / F.F. Zelinskiy / Red. i prim. S. P. Zaikina. 2-e izd. SPb.: Mars, 1995. – 380 p.

Надійшла до редколегії 10.12.22

А. І. Рома, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

SACRA PRIVATA: КЛЮЧОВІ АСПЕКТИ ПРИВАТНОГО РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ ДАВНІХ РИМЛЯН

Давній Рим є складним, цікавим і досі не до кінця дослідженим феноменом, який мав свій вплив як на розвиток подій доби Античності, так і на обличчя Європи сучасності. Особливе значення щодо цього належить саме релігії, оскільки вона виступала соціальним регулятором та одним із механізмів ідентифікації, виконувала ряд важливих функцій, що сприяло формуванню соціальних та культурних норм, традицій, звичаїв, суспільного наративу. Запропоновано загальний опис та аналіз ключових аспектів приватного релігійного життя римлян. Актуальність дослідження насамперед полягає в тому, що римське суспільство слугує прототипом сучасної європейської спільноти, шлях інтеграції до якої обрала Україна. Зокрема зараз, коли європейське питання постає однією з центральних тем глобальної політики, а результат його вирішення може докорінно змінити геополітичну та соціокультурну картину світу, дослідження витоків європейської цивілізації має неабиякий сенс. Ключ для подолання криз сьогодення доволі часто можна віднайти в історії, адже майже всі події, з якими стикається людство, коли-небудь відбувались. Актуальність підкріплено ще й тим, що останнім часом спостерігається популяризація язичницьких вірувань, ритуалів і традицій серед населення, а також стрімке зростання зацікавленості у вивченні феномена язичництва, яке, зіштовхнувшись з реаліями сьогодення, може мати як позитивний або нейтральний ефект, так і призвести до вкрай деструктивних наслідків.

Ключові слова: римська релігія, релігійна ідентифікація, римські божества, жива релігія, популярна релігія.

УДК 271.2 (477)
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.15

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.
ORCID: 0000-0001-9339-2338

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОРІВНЯННЯ СТАВЛЕННЯ ДО ВІЙНИ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ТА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ

Проаналізовано антивоєнну риторику предстоятелів Української православної церкви (УПЦ) та Православної церкви України (ПЦУ). Наведено популярні в ЗМІ приклади негативного сприйняття УПЦ і позитивного сприйняття ПЦУ в їхньому ставленні до війни. Проведено верифікацію подібних рецепцій завдяки важливим положенням соціальних доктрин УПЦ та ПЦУ, а саме: "Основи соціальної концепції Української Православної Церкви" і "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви". Розкрито особливості ставлення предстоятелів УПЦ та ПЦУ до агресії Росії проти України. Докладно з'ясовано питання мотивації тих звернень очільників обох Церков, у яких проявляються особливості їхнього ставлення до російсько-української війни. Наведено приклади акцій священнослужителів УПЦ та ПЦУ, які розглядаються у перспективі радикалізації офіційних позицій обох церков. Узагальнено подібність офіційних позицій УПЦ і ПЦУ в їхньому ставленні до війни як до зла і насильства, однак на основі аналізу їхньої антивоєнної риторики вказано на проблематичність сприйняття ними війни як абсурду.

Ключові слова: війна, Українська православна церква (УПЦ), Православна церква України (ПЦУ), митрополит Онуфрій, митрополит Епіфаній, "Основи соціальної концепції УПЦ", "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви".

1. У сучасному вітчизняному медіапросторі і в заявах деяких релігієзнавців з'являються закиди в бік кліриків Української православної церкви (УПЦ), які начебто грають на руку агресору, і навіть вдаються до прихованого виправдання війни. Для прикладу, журналіст Р. Шовкошитний вважає, що "більша частина відповідальності за початок війни між Україною і Росією лежить на Українській православній церкві (Московському патріархаті)" [4]. Інший приклад – релігієзнавець В. Єленський в одному інтерв'ю стверджував: "...у країні є понад 12 тисяч парафій, які перебувають у підпорядкуванні московського центру, очільники якого відкрито підтримують війну проти нашої держави" [8]. З іншого боку, багато публікацій у ЗМІ переповнені демонстрацією прикладів антивоєнної риторики предстоятеля Православної Церкви України та її архієреїв. Інакше кажучи, у дискурсах сучасної України помітні спроби негативного сприйняття УПЦ і позитивного сприйняття ПЦУ в їхньому ставленні до війни. Чи варто вдаватися до чорно-білого висвітлення цієї проблеми?

2. Передусім слід зважати на факти відвертої антивоєнної риторики, властивої архієреям УПЦ. Саме такою була мотивація їхнього демаршу в парламенті 8 травня 2015 р. з приводу відмови вставати під час оголошеної хвилини мовчання на честь загиблих українських воїнів на Донбасі. В оприлюдненому на сайті офіційному коментарі УПЦ подібний демарш пояснювався вимогою до влади припинити ескалацію на Сході, оскільки "...не може бути виправдання підживлюванню вогню війни, який майже щодня забирає життя не лише військових, але й беззахисних" [11]. Однак через рік предстоятель УПЦ заговорив вже про дієвість "справедливої війни", в основі якої полягає патріотизм. Точніше, 24 серпня 2016 р. митрополит Онуфрій у святковому привітанні народу України з Днем Незалежності назвав справжніми патріотами "воїнів, які захищають нашу Батьківщину" [6].

3. Своє ставлення до війни УПЦ та ПЦУ зазвичай узгоджують з положеннями відповідних соціальних доктрин. З одного боку, йдеться про документ "Основи соціальної концепції УПЦ", ухвалений Архієрейським собором УПЦ у вересні 2002 р. З іншого боку, вартий уваги документ "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви", утверджений Синодом

Константинопольського патріархату у січні 2020 року. У першому з них декларується: "Війна є фізичним проявом прихованої духовної недуги людства – братовбивчої ненависті... Війна є злом. Причина його, як і зла в людині взагалі, – гріховне зловживання богоданою свободою..." [9, с. 34]. Отже, війна трактується в моральних категоріях як прояв братовбивчої ненависті і як прояв зла.

У § 42 концепції "За життя світу" сказано: "...насильство, особливо коли воно організоване в масовому масштабі й набуває вигляду війни між народами або країнами, є найжахливішим проявом панування гріха та смерті..." [5]. У такому разі війна сприймається у її соціальному ракурсі як продукт насильства. Причому деталізація ідентифікації війни зазнає своєрідної онтологізації у вигляді жахливого прояву гріха та смерті.

4. Сприйняття війни у моральній площині змушує УПЦ дотримуватися "теорії справедливої війни", обґрунтуванням якої є євангельська сентенція: "Усі, хто візьме меч, від меча і загинуть" (Мф. 26, 52). Відповідно, в "Основах соціальної концепції УПЦ" стверджується про необхідність визначити моральні межі війни і про три основні засади "моральної правди" у міжнародних відносинах "любов до своїх ближніх, до свого народу і Вітчизни" [9, с. 35].

Натомість, ПЦУ згідно з положеннями концепції "За життя світу" повинна відкидати можливість "справедливої війни", оскільки в цьому тексті подібна теорія проголошується неприйнятною для православного світу. Зокрема, у § 46 сказано: "Православна Церква ніколи не розробляла жодної "теорії справедливої війни", що прагнула б заздальгідь, на основі певних абстрактних принципів, виправдати й морально схвалити застосування державою насильства в разі дотримання низки загальних критеріїв" [5]. Інакше кажучи, тенденція, що полягає в онтологізації війни, не припускає усіляких спроб морального виправдання насильства.

5. Тепер, яким є статус війни у соціальних доктринах Церков? Для УПЦ війна є "хоча й небажаним, але вимушеним засобом" [9, с. 34]. Тому Церква не забороняє вірянам брати участь у бойових діях за умови, "якщо йдеться про захист ближніх і відновлення порушеної справедливості" [9, с. 34]. Натомість ПЦУ відповідно до декларацій доктрини "За життя світу" повинна сприймати війну як "трагічну реальність того, що гріх

іноді вимагає болісного вибору поміж потуранням насильству та застосуванням сили з метою покласти йому край" [5]. Однак у документі наголошується на несприйнятті послідовного паціфізму й обмовляється про можливу участь вірян у війні. Щоправда, православний християнин "... з морального погляду не повинен вважати своїм обов'язком участь у діях, які, на його переконання, суперечать правді та заповідям Євангелія" [5]. У будь-якому разі в питанні сприйняття війни доктрина "За життя світу" видається більш стриманою і поміркованою.

6. У ставленні до агресії РФ проти України обидві церкви одностайні в її несприйнятті. Відмінність між ними проявляється в мотивації подібного несприйняття та ідентифікації нинішньої війни. У зверненні митрополита Онуфрія до громадян України та вірних від 24 лютого помітним є заклик до "поширеної покаянної молитви за Україну, за наше військо і наш народ". Також предстоятель УПЦ звернувся до президента Росії з проханням "негайно припинити братовбивчу війну" [6]. Власне, війну між народами, котрі "вийшли із Дніпровської купелі хрещення", він назвав "повторенням Каїнового гріха, який із заздрості вбив свого рідного брата" [6]. Для предстоятеля УПЦ така війна "не має виправдання ні у Бога, ні у людей" [6]. Інакше кажучи, емоційно-схвильоване і водночас рішуче звернення митрополита Онуфрія вмотивоване потребою церковного засудження агресивної війни. Помітними є моралізаторські інвективи з посиланнями на хрестоматійні біблійні сентенції. Відчувається навіть, що митрополит Онуфрій спантелечений таким перебігом подій. Варто при цьому зауважити, що його звернення не було чимось на кшталт змушеної необхідності або демонстрацією мімікрії, або ж відповіддю на патову ситуацію, у якій опинилася Церква. У будь-якому разі офіційна позиція УПЦ з приводу війни цілком очевидна. Її підтвердженням стає рішення Собору УПЦ (27 травня 2022 року) про засудження війни як порушення Божої заповіді "Не вбивай!" (Вих. 20:13).

Натомість митрополит Епіфаній у своєму зверненні від 24 лютого засудив "неспровокований, підступний, цинічний напад Росії та Білорусі на Україну" і, відповідно, закликав "дати відсіч ворогу, захистити рідну землю, наше майбутнє і майбутнє нових поколінь від тиранії, яку агресор прагне принести на своїх штиках" [7]. Причому він звернувся не до президента Росії, а до міжнародної спільноти і до всіх релігійних лідерів світу, закликаючи їх "підтримати Україну, змусити Росію та Білорусь негайно припинити агресію" [7]. Між іншим, митрополит Епіфаній назвав агресорів "вбивцями і злочинцями", котрі такими є "за законом Божим і законами людськими". Також варта уваги його віра в те, що "...насилля і зброя, які беззаконно спрямовуються нині проти нас, обернуться гнівом Божим і мечем проти агресора" [7]. Тим самим митрополит Епіфаній виявляє схильність до культивування ідеї справедливої війни, можливість якої ставиться під сумнів у доктрині "За життя світу". Звісно, що його інвективи в бік агресора видаються непримиренними, емоційно-збудженими і певною мірою оптимістичними. Також у своєму зверненні він сподівається на промисел Божий і перемогу правди. У будь-якому разі варто стверджувати про відданість митрополита Епіфанія ідеї своєрідного державного патріотизму. Точніше, у нього церковне засудження поєднується з демонстративним патріотизмом громадянина, котрий опікується відстоюванням інтересів

України. Подібний синтез вмотивований неодноразовими деклараціями митрополита Епіфанія про ПЦУ як "державницьку Церкву". Ідеться про те, що вірні ПЦУ як "громадяни України та патріоти відстоюють свободу, незалежність, суверенітет і територіальну цілісність нашої країни" [3, с. 21].

7. Антивоєнна риторика очільників УПЦ та ПЦУ підкріплюється тими акціями їхніх священнослужителів, у яких ідеться про покарання патріарха Кирила, котрий благословив агресію РФ проти України. З одного боку, згадаю про звернення духовенства УПЦ до предстоятелів Східних церков щодо притягнення патріарха Кирила до міжнародного церковного трибуналу, яке підписали близько 400 священників (за даними на початок жовтня 2022 р.). Ініціатором цього звернення був священник з Дніпропетровщини Андрій Пінчук. З іншого боку, варте уваги схвалення Священним Синодом ПЦУ листа до Вселенського Патріарха із закликом засудити предстоятеля РПЦ як "проповідника "русского мира" і позбавити його права на патріарший престол.

8. Антивоєнні акції священнослужителів обох Церков є свідченнями позиції несприйняття радикального насильства у вигляді відвертої агресії з боку путінської Росії. Звісно, що на тимчасово окупованих територіях мали місце прояви легководухості, відвертого конформізму і колабораціонізму з боку деяких священнослужителів УПЦ. Однак подібні прояви не узгоджуються з офіційною позицією УПЦ, в основі якої полягає засудження "братовбивчої війни". Окрім того, більшість священників УПЦ, не кажучи про вірян, надавали посилену допомогу ЗСУ, і тому не заслуговують навішування ярликів "вороги" та "колабораціоністи" через їхню традиційну церковну ідентичність. Тому вважаю неприпустимими будь-які акції, і навіть декларації, спрямовані на ескалацію проти вірян та кліриків УПЦ, котрі фактично призводять до розпалювання релігійної ворожнечі і, врешті, виявляються загрозою національній безпеці. Подібні акції, направлені на усунення УПЦ з конфесійного поля України, здатні спричинити хіба що ефект оманливої локальної і короткочасної перемоги над усім, що має хоча б наближений стосунок до чогось російського. У зв'язку із цим згадується емоційно-схвильоване зізнання одного з персонажів роману Еріха Марії Ремарка "Повернення": "Клята війна, вона навчила нас брати й бачити лише те, що відбувається тут і зараз" [10, с. 399].

9. Отже, у сприйнятті війни як зла і насильства позиції УПЦ та ПЦУ багато в чому збігаються. Однак все-таки преваляють її оцінки як морального, і навіть онтологічного, негативу. Принаймні дискурси богословів, котрі представляють обидві Церкви, звично обмежуються спробами вираження жадливих і злочинних характеристик війни. Звісно, що лунають заклики про необхідність її припинення. Утім сучасна війна, що відбувається на теренах України, зводиться не тільки до демонстрації стратегій і тактик ведення бойових дій та їхніх наслідків. Вона зазнає семантичного зсуву в бік навмисних терористичних акцій агресора, направлених проти цивільного населення. Тим самим війна перетворюється на різновид абсурду. Все ж таки варто погодитись зі слухними зауваженнями М. Бердяєва, який стверджував: "...війна не має смислу, не може бути явищем смислу, війна є безглуздою, є наругою над смислом, в ній діють ірраціональні та фатальні сили. Єдиною метою війни є перемога над ворогом" [1, с. 14]. Давайте тоді наближати перемогу, а не вдаватися до тих нерозсудливих акцій, котрі її віддаляють.

Список використаних джерел

1. Бердяев Н. Война и эсхатология // Путь. № 61 (октябрь 1939 – март 1940). С. 3–14.
2. Виступ митрополита Онуфрія довів Москву до істерики. URL: <https://glavcom.ua/news/vistup-mitropolita-onufriya-doviv-moskvu-do-isteriki-368913.html>.
3. Доповідь Митрополита Київського і всієї України Епіфанія // Укр. церковний вісн. Помісна Церква, 2020. № 12(16). С. 12–23.
4. Журналіст: величезна кількість попів УПЦ МП на Донбасі брала участь у катуванні полонених. URL: <https://www.unian.ua/politics/10300482-zhurnalist-velichezna-kilkist-popiv-upc-mp-na-donbasi-brala-uchast-u-katuvanni-poloneni.html>.
5. За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви. URL: https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoji-cerkvi_n103522.
6. Звернення Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Онуфрія до вірних та до громадян України. URL: <https://news.church.ua/2022/02/24/zvernennya-blazhennishogo-mitropolita-kijivskogo-vsijeji-ukrajini-onufriya-vmix-ta-gromadyan-ukrajini/>.
7. Звернення Митрополита Епіфанія з приводу нападу на Україну. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-myropolitya-epifaniya-z-pryvodu-napadu-na-ukrayinu/>.
8. Ліскович М. З УПЦ (МП) треба щось вирішувати, а не чекати "ініціативи з місць". URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/3477171-z-upc-mp-treba-sos-virusuvati-a-ne-cekati-iniciativi-z-misc.html>.
9. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. К. : Інформ.-вид. центр УПЦ, 2002. 80 с.
10. Ремарк Е. М. На західному фронті без змін. Повернення. Три товариші / Пер. з нім. К. Гловацької, Н. Сняданко, М. Дятленко, А. Плюто. Харків : Кн. клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2014. 912 с.
11. Щодо відвідування Блаженнішим Митрополитом Онуфрієм урочистого засідання Верховної Ради України // Українська Православна Церква, 2015. URL: <http://news.church.ua/2015/05/08/shhodo-vidviduvannya-blazhennishimmitropolitom-onufrijem-urochistogo-zasidannya-verhovnoji-radi-ukrajini-8-travnja-2015-roku/>.

References

1. Berdyayev N. Vojna i eskhatologia // Put'. № 61 (octiabr 1939 – mart 1940). S. 3–14.
2. Vistup mitropolita Onufriy doviv Moskvu do isteriki. URL: <https://glavcom.ua/news/vistup-mitropolita-onufriya-doviv-moskvu-do-isteriki-368913.html>.
3. Dopovid' mitropolita Kijivskogo i vsijeji Ukraini Epifaniya // Pomisna Tserkva. Ukrainskiy tserkovnij visnik, 2020. № 1 (16). S. 12–23.
4. Zhurnalist: velichezna kilkist popiv UPC MP na Donbasi brala uchast u katuvanni poloneni. URL: <https://www.unian.ua/politics/10300482-zhurnalist-velichezna-kilkist-popiv-upc-mp-na-donbasi-brala-uchast-u-katuvanni-poloneni.html>.
5. Za zhittya svitu. Na shlyahu do socialnogo etosu Pravoslavnoji Tserkvi. URL: https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoji-cerkvi_n103522.
6. Zvernennya Blazhennishogo mitropolita Kijivskogo i vsijeji Ukraini Onufriya do vmix ta gromadyan Ukraini (+video). URL: <https://news.church.ua/2022/02/24/zvernennya-blazhennishogo-mitropolita-kijivskogo-vsijeji-ukrajini-onufriya-vmix-ta-gromadyan-ukrajini/>.
7. Zvernennya mitropolita Epifaniya z pryvodu napadu na Ukrainu. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-myropolitya-epifaniya-z-pryvodu-napadu-na-ukrayinu/>.
8. Liskovich M. Z UPC (MP) treba sos virusuvati a ne cekati iniciativi z misc. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/3477171-z-upc-mp-treba-sos-virusuvati-a-ne-cekati-iniciativi-z-misc.html>.
9. Osnovi socialnoji konceptii Ukrayinskoji Pravoslavnoji Tserkvi. – K.: Inform.-vid. centr UPC, 2002. – 80 s.
10. Remark E.M. Na zahidnomu fronti bez zmin. Povernennya. Tri tovarisi / Per. z nim. K. Glovackoji, N. Sniadanko, M. Diatlenko, A. Pljuto. – Kharkiv: Knyjkovij Klub "Klub simejnogo dozvilla", 2014. – 912 s.
11. Shhodo vidviduvannya Blazhennishim mitropolitom Onufrijem urochistogo zasidannya verhovnoji radi Ukraini // Ukrayinska Pravoslavna Tserkva. – 2015. – Rejim dostupu: <http://news.church.ua/2015/05/08/shhodo-vidviduvannya-blazhennishimmitropolitom-onufrijem-urochistogo-zasidannya-verhovnoji-radi-ukrajini-8-travnja-2015-roku/>.

Надійшла до редколегії 15.12.22

Alexander Sarapin, PhD (Philos.), Associate Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

COMPARISON OF THE ATTITUDE TOWARDS THE WAR OF UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH OF UKRAINE

The article offers an analysis of the anti-war rhetoric of the primates of the Ukrainian Orthodox Church and the Orthodox Church of Ukraine. The examples popular in the media of the negative perception of the Ukrainian Orthodox Church and, accordingly, the Orthodox Church of Ukraine in their attitude to the war are questioned. Verification of such receptions is carried out by analyzing the most important provisions of the social doctrines of the Ukrainian Orthodox Church and the Orthodox Church of Ukraine. We are talking about the "Basic Social Concept of the Ukrainian Orthodox Church" and "For the Life of the World. On the way to the social ethos of the Orthodox Church". It also reveals the features of the attitude of the primates of the Ukrainian Orthodox Church and the Orthodox Church of Ukraine to Russia's aggression against Ukraine. The issue of motivation of those appeals of the leaders of the Churches, in which the features of their attitude to the current Russian-Ukrainian war are revealed, is clarified in detail. Examples of the actions of the clergy of the Ukrainian Orthodox Church and the Orthodox Church of Ukraine are given, which are considered in the perspective of radicalization of the official positions of both Churches. It is generalized about the similarity of the official positions of the Ukrainian Orthodox Church and the Orthodox Church of Ukraine in their attitude to the war as to evil and violence. However, based on the analysis of the anti-war rhetoric of the primates of the Ukrainian Orthodox Church and the Orthodox Church of Ukraine, it is argued that it is problematic perception of war by them as absurd.

Keywords: war, Ukrainian Orthodox Church, Orthodox Church of Ukraine, Metropolitan Onufry, Metropolitan Epiphanius, "Basic Social Concept of the Ukrainian Orthodox Church", "For the Life of the World. On the way to the social ethos of the Orthodox Church".

УДК 659.44: 2-765:316.654
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.16

В. М. Слюсар, д-р філос. наук, доц.
ORCID: 0000-0002-5593-0622
e-mail: vadmyksl@gmail.com

Державний університет "Житомирська політехніка", Житомир, Україна

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.
ORCID: 0000-0002-9908-7788
e-mail: olenapredko@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

М. В. Слюсар, асист.
ORCID: 0000-0002-1480-1111
e-mail: born.for.freedom70@gmail.com

Державний університет "Житомирська політехніка", Житомир, Україна

PR-ДІЯЛЬНІСТЬ МУСУЛЬМАНСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ УКРАЇНИ (2010–2023 рр.)

Проаналізовано зміст та основні напрями PR-діяльності мусульманських релігійних організацій України. Визначено, що найбільш планомірно таку діяльність здійснюють Духовне управління мусульман України "Умма", Духовне управління мусульман України та Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим, що позначається використанням багатьох ресурсів та сучасних медіатехнологій, хоча і спостерігається брак системності. Зазначено, що їхня PR-діяльність має багатоканальний характер: через друковані й електронні медіа, а також радіо та телебачення, хоча превалюють інтернет-ресурси, у т. ч. соціальні мережі. Мусульманські релігійні організації створюють власний медіаконтент і здійснюють переклад глобального. Встановлено, що універсальною моделлю PR-діяльності мусульманських організацій є розміщення на електронних ресурсах загальної інформації про основи ісламського віровчення та особливості релігійної практики, а також оцифрованої тематичної літератури. Досліджено, що мусульманські релігійні організації у своїй PR-діяльності використовують і технології стрімінгу, тобто безперервної трансляції подій у режимі реального часу, переважно для висвітлення благодійних, культурних та просвітницьких PR-акцій, які проводить організація. Основними каналами із соціальних мереж для PR-діяльності мусульманськими організаціями є "Фейсбук", "Інстаграм" та "Телеграм", де регулярно розміщується контент на сторінках спільнот та духовних лідерів. Зауважено на напрямі PR-діяльності мусульманських організацій в Україні у висвітленні участі їхнього керівництва в державних заходах, а також прийняття декларацій взаємодії із владою та громадськістю. Значимими стали підписання Хартії мусульман України та Соціальної концепції мусульман України. Складовими PR-діяльності мусульманських організацій є культурна (як меценатство та як інтеркультурна масова комунікація), благодійницька, робота з дітьми та юнацтвом.

Ключові слова: іслам, PR-діяльність, зв'язки з громадськістю, мусульманська організація, іслам в Україні, масові комунікації, медіареальність, громада, релігійна комунікація.

Постановка проблеми. PR-діяльність є складовою суспільної діяльності, яка передбачає встановлення діалогу між особою, групою осіб чи організацією з іншими особами за посередництва інструментарію громадської думки. Остання є квінтесенцією поглядів, ідей, думок та оцінок, сформованих (не завжди раціонально, адже позначається впливом різних конститuentів) у масовій свідомості, які здатні виступати чинником спільної реакції великих груп на конкретний подразник – соціальну дію. Це визначає наявність значної кількості форм та методів діяльності щодо формування конкретних ідей або корегування існуючих. В історії людства спостерігаються різні елементи PR-діяльності, яка значною мірою почала інституціалізуватися лише в XIX ст. Звісно, прагнення створення артефактів величезних масштабів для увіковічення в масовій свідомості уявлень про певні політичні постаті чи суспільно-політичні події, чи створення придворної писемної літописної спадщини дозволяли формувати у населення певне ставлення до уславлених чи знеславлених об'єктів. Але в XIX ст. спостерігається поява або структурних підрозділів організацій, або окремих компаній, мета діяльності яких здійснення цілеспрямованого впливу на громадську думку з метою формування та підтримки власного позитивного іміджу, рідше – негативного іміджу конкурентів, створення інструментарію подолання форс-мажорних обставин, які радикально його змінюють. Сьогодні ж в основі PR-діяльності є громадянський консенсус, досягнення якого актуалізує необхідність діалогу між різними

ланками суспільства як у суб'єкт-об'єктних вертикальних відносинах, так і суб'єкт-суб'єктних горизонтальних. PR-діяльність релігійних організацій орієнтувалася на усталені традиційні форми: поширення офіційних документів, актів, які регулюють діяльність громади, проповіді, теологічні дискусії, ритуальні інтегральні дії і т. д. Інституціалізація PR передусім під впливом утвердження засобів масової комунікації вимагає від релігійних організацій адекватних та оптимальних методів впливу на громадську думку. Наразі й у центральних органах управління релігійними організаціями, і в місцевих представництвах функціонують відповідні структурні підрозділи, які, по-перше, функціонально забезпечують розробку та супровід PR-кампаній, по-друге, контролюють різні види індивідуальних PR-дій на відповідність загальній концептуальній програмі. Перед науковцями актуалізується проблема дослідження як форм і методів PR-діяльності різних релігійних організацій, так і аналіз їхнього вибору та застосування згідно з традиційними формами здійснення релігійної діяльності загалом, з конкретними соціальними умовами, з наявними інструментами медіа. Ісламські організації в Україні мають значно меншу кількість віруючих, але при цьому існують релігійні культурні традиції кримських татар як одного з корінних народів України, так і традиції між-релігійних відносин. Водночас дослідження передбачає врахування стереотипів щодо україно-кримськотатарських відносин, які утверджувалися в масовій свідомості радянською історичною наукою, стереотипів

© Слюсар В. М., Предко О. І., Слюсар М. В., 2023

щодо образу "мусульман-терористів", продукованих вестернізованою культурою в останні 30 років.

Метою статті є здійснення аналізу PR-діяльності ісламських організацій України на початку XXI ст., інтегруючи методологічні підходи релігієзнавства, журналістики та соціальної філософії, визначення концептуальних відмінностей та спільних рис.

Виклад основного матеріалу. Аналізуючи PR-діяльність у релігійній сфері як складову соціальної діяльності у своїх попередніх дослідженнях, ми зазначали, що на сьогодні спостерігається антиномія: медіарельність сьогодення символізує сучасність та стрімкий розвиток, а релігія – світ традицій, виконуючи при цьому схожі функції [18, с. 86]. Із метою запобігання часткового витіснення першими із соціального простору релігійної інституції через конструювання власних сучасних ритуалів, виконання функції символічного виробництва релігійні організації як освоюють і впроваджують новітні інструменти PR-діяльності, так і реалізацію останньої, комплексно розробляючи цілісні PR-стратегії. Аналіз PR-діяльності мусульманських організацій України (Духовного управління мусульман України "Умма", Духовного управління мусульман України та Духовного управління мусульман Автономної Республіки Крим) засвідчує системність та послідовність реалізації PR-стратегій, багатоканальність трансляції, використання новітніх інструментів. У нашій роботі як об'єкт аналізу визначимо саме ці організації, оскільки інші не здійснюють активну PR-діяльність. Як зазначає Лариса Владиченко, наразі в Україні діє вісім духовних управлінь мусульман, а саме: Духовне управління мусульман України, Духовне управління мусульман України "УММА", Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим, Духовний центр мусульман України, Духовний центр мусульман України "АХМЕДІЄ", Духовне управління мусульман Криму, Духовний центр мусульман Криму, Релігійне управління незалежних мусульманських організацій України "Київський Муфтіят", а також ряд незалежних релігійних організацій мусульман та шиїтські релігійні громади [8, с. 57]. Якщо зазначені організації мають власні інтернет-сторінки, спільноти в соціальних мережах, виготовляють та поширюють власну медіапродукцію, то інші характеризуються спорадичними діями в медіапросторі. Вітчизняні ісламознавці Олег Ярош та Михайло Якубович визначають також, окрім зазначених, Всеукраїнську асоціацію громадських організацій – Альраїд, Асоціацію мусульман України, Інформаційний офіс ісламської партії Хізб ут-Тахрір в Україні [4, с. 687–689]. Вони присутні в медіапросторі, утім їхня діяльність зосереджена на просвітництві, а останньої – і на політиці.

PR-діяльність містить цілий комплекс спланованих PR-дій, які здатні у своїй послідовності не лише вплинути на громадську думку, але і встановити тривалу взаємодію релігійної організації з громадськістю. Звісно, така робота передбачає наявність у структурі організації відповідних підрозділів, але зазвичай вітчизняні релігійні організації не оприлюднюють дані про них. Наразі Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим у структурі організації виокремлює інформаційно-видавничий відділ, а висновки про наявність подібних підрозділів Духовне управління мусульман України та Духовне управління мусульман України "Умма" можна зробити із презентованих ними принципів діяльності. Простежується в усіх організаціях орієнтація на визначені стратегічні цілі зв'язків релігійної організації з гро-

мадськістю, а також вироблення оптимальної публічної реакції на виклики, які є іміджевими ризиками для них.

Ми проаналізували принципи діяльності зазначених ісламських релігійних організацій, які є визначальними для формування стратегії PR-діяльності. Метою Духовного управління мусульман України є об'єднання мусульман на основі знань Аһлюс-сунна-уаль-джама'а і забезпечення їхніх релігійних потреб. Водночас наголошується, що ақида (основа Віровчення), якій навчає ДУМУ, була викладена двома великими імамами – Абуль-Хасаном Аль-Аш'арі та Абу-Мансуром Аль-Матуріді. Тобто акцентовано на популяризації вчень конкретних теологічних шкіл [10]. Духовне управління мусульман України "Умма" позиціонує себе як "релігійне об'єднання для всіх мусульман", наголошуючи таким чином на діалогічному принципі взаємовідносин його прихожан незалежно від приналежності до певних шкіл та орієнтацію на етноконфесійні розбіжності. PR-стратегія, по суті, виражається в таких максимах: "Нема й не може бути "татарської", "арабської" або "турецької" мечеті – є тільки мусульманська мечеть. Духовна єдність усіх мусульман – наша мета. Ми – мусульмани України. Наш вектор – європейський" [17]. При цьому акцентується увага на принципі громадянськості, тобто, не зводячи діяльність до реалізації ідей євроісламу, радше навпаки, кореляція з вітчизняною традицією ісламу з акцентом на історії ісламу в Україні. На етнічній складовій PR-діяльності своєї організації наголошує Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим, яке ставить за мету "стати провідним, зразковим, об'єднуючим ісламським інститутом, що розвиває і творить на благо кримськотатарського народу, мусульманської громади і суспільства України в цілому" [7]. Тобто стратегія поєднує поширення релігійних ідей з популяризацією традицій кримських татар як складових формування громадянського суспільства України. Для порівняння, Централізована релігійна організація Духовне управління мусульман Республіки Крим і міста Севастополь (Таврійський муфтіят), яка діє на території окупованого Криму і зареєстрована за російським законодавством, пріоритетом виставляє позаполітичність своєї діяльності, акцентує лише на вивченні релігії та релігійній практиці. При цьому активно висвітлюється участь очільників у державно-політичних заходах, вводяться свою аудиторію виключно в російський медіапростір, у заходах на кшталт відкритий урок на тему "Любов до Батьківщини і захист вітчизни" (3 травня 2023 р.), на якому на тлі широкомасштабного вторгнення представник муфтіята проголосив наратив про спільну історію росіян і кримських татар.

Основними каналами масової комунікації у PR-діяльності мусульманських організацій, як і багатьох інших видів діяльності, виступають телебачення, електронні медіа, у т. ч. ютуб-, фейсбук- та телеграм-канали, які є менш ресурсозатратними, на відміну від телебачення, і мають значну розгалужену регіональну мережу, а також меншою мірою друковані ЗМІ.

Традиційним для всіх мусульманських релігійних організацій України є такі складові вебсайтів: основна інформація про організацію (новини, медіаресурси (відео, аудіо, релігійна література); релігійні послуги (шлюб (нікях), ритуали, пов'язані з новонародженими, поховальні ритуали (джиназа), лікування (рук'я), у ДУМУ "Умма" також капеланство та прийняття ісламу), близькорелігійні послуги (сертифікація "Халяль"), час намазів. Універсальною моделлю PR-діяльності мусульманських організацій є розміщення на електронних ресурсах загальної інформації про основи ісламського віро-

вчення та особливості релігійної практики. Ця інформація передусім спрямована на немусульманську аудиторію і має на меті: по-перше, підвищити рівень впізнаваності організації через зміст проголошуваних нею ідей (відбувається ідентифікація основних аспектів ісламу з конкретними особами, які його сповідують і репрезентують у суспільстві); по-друге, – просвітницька діяльність, яка є інструментом подолання сформованих у масовій свідомості стереотипів про цю релігію, індивідуальної ксенофобії, а також, особливо в умовах маклюєнівського "глобального села", способом встановлення діалогу з потенційними новонаверненими. Щодо останнього, то ознаявлення, звісно, має односторонній характер, але, оскільки має в основі пізнавальний характер, то ґрунтується на спонукальному принципі, що реалізовується через діалектику пізаного та непізаного, і дозволяє встановити зворотний зв'язок з аудиторією.

Кожна із зазначених трьох організацій на сайті розміщує вкладки, на яких читач має можливість ознайомитися з електронними та цифровими копіями друкованих видань. Зокрема, Духовне управління мусульман України "Умма" пропонує вибрати на вкладці "медіа" книги або відеоматеріали. Оцифровані книги перебувають у вільному доступі і є переважно перекладом на українську мову авторитетних праць: Тахія аль-Ісмаїл Мухаммад "Життєпис Пророка на основі найбільш ранніх джерел"; Алі Ат-Тантаві "Загальне уявлення про Іслам"; Хасан Хатхут "Розумне читання мусульманина" та інші, опубліковані "Ансар фундайшен" та Міжнародним інститутом ісламської думки [5, 6, 23]. Також поширюється переклад смислів Корану українською мовою Михайла Якубовича власного видавництва [24]. Духовне управління мусульман України пропонує дві оцифровані книги "Мухтасар", які презентують собою навчальний посібник, у якому викладені основи ісламу та правила здійснення ритуальних практик відповідно до трактувань шкіл імама Абу Ханіфа та Аш-Шафії [15]. У разі зацікавленості аудиторії пропонується на сайті видавництва придбати інші книги видавництва "АЯ ГРУП", присвячені історії ісламу, ісламській культурі, окремим аспектам віровчення і практик. Література публікується переважно російською та арабською мовами. На відміну від інших організацій у цій є тексти для хутб (п'ятничних проповідей, які проголошує імам), які подані на російськомовній вкладці, відповідно російською мовою з арабомовними частинами тексту, та арабомовній – винятково арабською. Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим розмістило на сайті роз'яснення віровчень, складеного імамом ат-Тахаві, та детальну інструкцію для здійснення молитви українською кримськотатарською та російською мовами, без вказання видавництва, але з рекомендацією від Ради Улемів Духовного Управління [16].

Стосовно відеоконтенту, то й він має універсальний характер, основний контент – це хутби (п'ятничні проповіді), уроки повчального змісту, привітання громади з релігійними святами. Певна частина розміщена на сайті, більшість відеоконтенту – на платформі "Утуб" та у соціальних мережах.

Особливістю PR-діяльності релігійних організацій є функціонування окремих релігійних, а точніше конфесійних, телевізійних каналів. Специфікою таких каналів є їхня інформаційно-просвітницька спрямованість, що передбачає обмеження розважального контенту та тощо, акцент ставиться на культурних передачах, документалістиці та передачах для дітей. Специфічним контентом на цих телеканалах є богословські передачі,

у яких роз'яснюються релігійні настанови і тлумачаться положення релігійних текстів. При цьому метою є не лише охоплення віруючих конкретних конфесій, але й представників інших чи позаконфесійних. Особливістю здійснення зв'язків з громадськістю через власний телеканал є ресурсозатратність. Наразі в Україні немає мусульманських релігійних каналів. Це пояснюється не лише відсутністю необхідних матеріальних ресурсів, але й недостатністю інформаційних приводів, постійної аудиторії. Важливим аспектом є мова спілкування, оскільки значна кількість мусульман у країні не володіє українською мовою. Разом з тим, на деяких каналах транслювалися релігійні ісламські передачі. Наприклад, з березня 2020 р. на каналі "UA: Крим" щоп'ятниці в ефір виходила телепередача "П'ятнична проповідь Муфтія" (на паритетних засадах представлені три духовні управління і читалися однією з трьох мов – українською, кримськотатарською, російською) [21]. Основною метою трансляції було забезпечення релігійних прав віруючих, які не могли бути повністю реалізовані через ковідні обмеження. Канали цієї медіагрупи транслювали богослужіння різних релігій та конфесій.

Водночас альтернативним каналом PR-діяльності релігійних організацій є ютуб-канали, які є менш ресурсозатратними, на відміну від телебачення, і мають значну розгалужену регіональну мережу. Аналіз контенту ютуб-каналів мусульманських релігійних організацій України дозволяє зробити висновок, що, по-перше, вони мають обмежену аудиторію (про це свідчить кількість підписників та переглядів); по-друге, основними відеоматеріалами є репортажі та духовно-просвітницькі передачі; по-третє, майже відсутні трансляції наживо. Щодо українського сегменту ютубу, то він не достатньо мірою розвинений через малі запити споживачів. Кількість підписників каналів: Духовне управління мусульман України (ДУМУ) – 5,49 тис. (1 відео щомісяця) [11]; ІКЦ Київ – 677; Духовне управління мусульман України "Умма" – 340 [12]. Цікаво, що канали, які не мають брендової ідентифікації з конкретною організацією, а лише контекстуальну, більш популярні. Зокрема, на "Islamic Media Ukraine" підписано 69,1 тис. користувачів, а регулярність розміщення відеоматеріалів – 4-5 щомісяця; "Іслам в Україні" – 3,89 тис. користувачів.

Мусульманські релігійні організації у своїй PR-діяльності використовують і технології стрімінгу, тобто безперервної трансляції подій у режимі реального часу. Масове застосування технологій безперервної трансляції онлайн (чи телебаченням, чи через інтернет-ресурси) дозволяє робити публічною не лише колективну молитву, але й індивідуальну [18]. На сьогодні існує практика безперервної трансляції з мечеті аль-Харам у Мецці (напр., на ютуб-каналі "Makkah Live") [3] та мечеті ан-Набаві у Медині (напр., на ютуб-каналі "Madinah Live HD") [22]. Українські мусульманські релігійні організації використовують стрімінгові технології несистемно і зазвичай основним об'єктом є хутби. Це пояснюється релігійними настановами регулярно відвідувати джума (п'ятничний намаз), не пропускаючи більше двох підряд. За цих умов стрімінг містить конфліктогенні ознаки, але є ефективним засобом висвітлення благодійних, культурних та просвітницьких PR-акцій, які проводить організація. Наприклад, у 2021 р. у межах діяльності Х Школи ісламознавчих досліджень, організованої Українським центром ісламознавчих досліджень, яку очолює Саїд Ісмаїлов, що виконував на той час функції муфтія Духовного управління мусульман "Умма", виступи лекторів транслювалися наживо на платформі "Фейсбук".

Духовне управління мусульман України на платформі "Інстаграм" та "Телеграм" проводить прямі трансляції розмови з шейхом Айнуддіном Банаєвим.

Сайти надають можливість комунікації зі своєю аудиторією, щоправда менш мобільні, ніж це реалізується через соціальні мережі, у яких, окрім коментарів і можливостей листування, є різні форми реакції на повідомлення й більш легший доступ до інформації та її поширення до своєї аудиторії через смартфони. Основними каналами із соціальних мереж для PR-діяльності мусульманськими організаціями використовується "Фейсбук", "Інстаграм" та "Телеграм". Зазначимо, що власні сторінки мають як центральні структури мусульманських організацій, так і регіональні, які поряд із власним контентом розміщують офіційні звернення муфтіїв. Більш вагомим інструментом PR-діяльності релігійної організації є формування іміджу духовного лідера, який у комунікативному акті орієнтується не на менторство, а на діалог та співпрацю. Реалізація принципу відкритості водночас із публічністю формує дискурс взаєморозуміння зі зняттям домінанти істинності в одного учасника комунікації. Це відбувається через висловлення позиції очільників організації стосовно актуальних для суспільства питань. Комунікація духовного лідера через пости у соціальних мережах про певні фрагменти життєдіяльності громади дозволяє продукувати неофіційну інформацію, яка формує образ організації як цілісного організму. Також це формує в аудиторії відчуття обізнаності щодо різних аспектів діяльності як релігійної організації, так і її лідерів.

Актуальним каналом PR-діяльності релігійних організацій є створення аудіоконтенту, передусім подкастів, розміщення на інтернет-сторінках радіостудій аудіоматеріалів. Їхньою особливістю є можливість слухати матеріали, коли людина займається певними видами діяльності. Духовне управління мусульман України (<https://soundcloud.com/radioplus/sets>) активно використовує такі канали: Шлях благочестивих, Чи знаєш ти? Уроки шейха Айнуддіна, Істинний шлях, Зікри та Дуа, Мінімальні знання з ісламу, Ритуали ісламу, Твоє здоров'я. Також для поширення аудіоконтенту використовується платформа "Телеграм".

Важливим напрямом PR-діяльності мусульманських організацій в Україні є висвітлення участі їхнього керівництва в державних заходах. По-перше, усі муфтії розміщують привітання з нагоди державних свят, а по-друге, висвітлюється їхня участь в офіційних заходах (напр., "Мурат Сулейманов узяв участь у заході в британському консульстві у Львові" від 22.05.2023; "Представники ДУМУ "Умма" отримали державні нагороди з рук президента" від 18.04.2023; "Делегація ДУМУ відвідала посольство Туреччини" від 15.02.2023; "Муфтії Криму та голови мусульманських громад отримали нагороду за заслуги перед українським народом" від 04.10.2022). Такі акції дозволяють демонструвати організаціям їхню відкритість та публічність у відносинах із владою. А одним із напрямів PR-діяльності, який реалізують Духовне управління мусульман України "Умма" та Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим, а також понад 30 громадських організацій і громад, – це прийняття декларації та інших офіційних документів, які проголошують основні принципи взаємовідносин мусульман з державою і громадськістю. У грудні 2016 р. вони підписали Хартію мусульман України, яка до того отримала схвальний експертний висновок відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. У ній зазначається, що "розуміння ісламу

не може зводитися до однієї теологічної чи правової школи, чи до групи послідовників одного ісламського лідера, а також засуджують практику звинувачень у відпаданні від ісламу (такфір) всупереч прийнятим у ньому релігійно-правовим процедурам"; "мусульманам України як активним громадянам дозволено брати участь у політичному житті країни, бо громадянство передбачає політичну активність із погляду участі як у голосуванні, так і в політичних інститутах країни (інститутах влади)" [22]. Таким чином, у ній проголошується принцип громадянської активності мусульман, особливо в питаннях підтримки територіальної цілісності держави. А через рік було підписано Соціальну концепцію мусульман України, яка встановлює спільну позицію мусульман України щодо різних аспектів соціального життя, зокрема етики, права, сімейної інституції, науки, освіти, економіки та ін.

Із проаналізованих мусульманських релігійних організацій помітною складовою їхньої діяльності можемо назвати організацію та проведення благодійної та волонтерської діяльності. Звісно, основною є роздача жертвовного м'яса у свято Ід аль-Адха, але разом з цим організації реалізують й інші проекти благодійництва. Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим активно займається питанням допомоги дітям-сиротам. Наприклад, за останні три роки спільно з Об'єднанням мусульманок України та фондом "Рука Допомоги" реалізовано ряд благодійних проєктів, зокрема, було відремонтовано чотири будинки в Херсонській області для дітей, звільнених із табору для полонених [9]. Жіноча громадська організація "Мар'ям" організувала ряд акцій збору допомоги військовим і цивільним, у тому числі дітям і малозабезпеченим родинам, а також виготовляли та відправляли на фронт окопні свічки для військових [14]. Мусульманські громади м. Київ, м. Одеса, м. Кременчук Духовного управління мусульман України передала гуманітарну допомогу для тих, хто постраждав від трагедії на Каховській ГЕС. Утім, висвітлення благодійної діяльності мусульманськими організаціями відбувається незначною мірою, очевидно, що це відбувається через релігійну позицію: прагнути до анонімності благодійної діяльності.

Складовою PR-діяльності релігійних організацій є PR-діяльність у сфері культури. Вона реалізується у двох аспектах: як меценатство та як інтеркультурна масова комунікація. Перше передбачає безкорисливе покровительство освіти та культури, що виражається у спонсорській підтримці культурно-мистецьких акцій релігійної спрямованості або проведення власних акцій. Друге є супровідним глобалізаційних, у т. ч. міграційних, процесів [18]. Поява в соціальному просторі достатньої для самоорганізації кількості представників різних вірувань природно спричиняє взаємодію та інтеркультурну комунікацію в етнічному та релігійному аспектах. Міжрелігійний Тому під егідою релігійних організацій проводяться культурно-мистецькі акції. Наприклад, за даними порталу "Релігійно-інформаційна служба України", у другій половині 2019 р. в Україні було проведено Всеукраїнський конкурс читців Корану в Києві; акція "Іслам – мир", під час якої мусульмани зібралися в саду Т. Шевченка в Харкові для того, щоб ознайомити жителів міста із власними культурними і релігійними традиціями; 6 квітня 2023 р. муфтії Криму провів міжконфесійний іфтар. Водночас представники керівництва мусульманських релігійних організацій беруть участь у заходах культурного характеру, які проводять представники інших релігій, зокрема: 02.02.2023 р. шейх Мухаммад Мамутов

ушанував пам'ять жертв Голокосту у Львові; 14.06.2023 р. у Київській соборній мечеті "ар-Рахма" пройшов вечір української кухні, який став уже традиційним і повторюється щосередини.

Протягом останніх 30-ти років простежується тенденція утвердження в масовій свідомості багатьох суспільств стигматизація мусульман як "суб'єктів, здатних до насилля" [19, с. 358]. Важливим для мусульманських громад є PR-діяльність, спрямована на руйнування стереотипу "мусульмани – терористи", яка відбувається через громадсько-політичні та просвітницькі PR-акції. Вона здійснюється як трансляцією проповідей (хутб), так і участю духовних лідерів у тематичних радіо- та телепередачах, під час яких обговорюється ця проблема. Це здійснюється як у контексті реалізації стратегії PR-діяльності, так і як реакція на конкретні події. Духовне управління мусульман України "Умма" використовує для цього наукові та громадські платформи: конференції, круглі столи і т. д.; Духовне управління мусульман України переважно використовує реакцію різних духовних лідерів ісламського світу на різні події; Духовне управління мусульман України Автономної республіки Крим – висвітлення громадсько-політичних подій в окупованому Криму.

Як зазначалося раніше, одним з елементів PR-діяльності релігійних організацій є робота з дітьми та юнацтвом. Вона відбувається через просвітницькі, виховні, (етичні, екологічні, патріотичні) та культурно-мистецькі заходи. Наприклад, навіть в умовах пандемії проводилися такі заходи: Духовне управління мусульман України провело (жовт.-лист. 2020 р.) два онлайн-конкурси для дітей – відеокурс "Родовід Пророка Мухаммада" і конкурс малюнків "Школа моєї мрії", для якого діти малювали свою ідеальну мусульманську школу, якою б вона хотіла її бачити; Духовне управління мусульман України Автономної республіки Крим провело в квітні 2020 р. дитячий конкурс "Світло Корану" імені Номана Челебіджихана. Загалом молодіжні PR-акції представлені лише конкурсами, екологічними та патріотичними акціями майже не представлені.

Висновки. Аналіз PR-діяльності мусульманських організацій України в контексті загальносвітових тенденцій дозволяє стверджувати, що вона здійснюється з використанням багатьох ресурсів та сучасних медіатехнологій, хоча і спостерігається брак системності. Здійснюється багатоканально, з яких основними є телебачення та інтернет-ресурси, у т. ч. ютуб-канали, які є менш ресурсозатратними, на відміну від телебачення, і мають значну розгалужену регіональну мережу. Стратегічна мета PR-діяльності кожної мусульманської організації визначена, з одного боку, інтегральним спрямуванням на поширення основ ісламського віровчення, а з іншого, – її унікальною місією. На сайтах організацій подається універсальний контент, який стосується основ віровчення та релігійної практики, відмінним же є бібліотечний фонд (оцифровані друковані видання). Усі організації продукують власний унікальний відеоконтент. Використовують у PR-діяльності стрімінгові технології, які стосуються передусім висвітлення PR-акцій, які ними організовані. Основними напрямками є PR-діяльності висвітлення участі їхнього керівництва в державних заходах, благодійних, культурно-мистецьких (у т. ч., міжкультурного характеру) заходів, роботи з молоддю.

Хоча в статті проаналізована частина медіаконтенту за період від широкомасштабного вторгнення російських військ, поза увагою залишилася трансформація

PR-діяльності за цей період у контексті реакції на війну, що стане предметом наших подальших досліджень.

Список використаних джерел

1. Islamic Media Ukraine. URL: <https://www.youtube.com/@IslamicMediaUkraine> (дата звернення 01.06.2023).
2. Madinah Live HD. URL: https://www.youtube.com/watch?v=EB0Y1ztWnic&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9 (дата звернення 01.06.2023).
3. Makkah Live. URL: https://www.youtube.com/watch?v=UtvBCFYq2el&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85 (Дата звернення 01.06.2023).
4. Yarosh O., Yakubovych M. Ukraine // *Yearbook of Muslims in Europe*, 2021. Vol. 13. 675–689.
5. Аль-Ісмаїл Т. Мухаммад. Життєпис Пророка на основі найбільш ранніх джерел; пер. з англ. Ічня: ПП "Формат", 2019. 424 с.
6. Ат-Тантаві А. Загальне уявлення про Іслам / пер. Юрій Косенко. Київ: Ансар Фаундейшн, 2014. 248 с.
7. Бачення. Місія. Цілі. URL: <http://www.dumk.org/pro-nas/bachennya-misiya-cili/> (дата звернення 01.06.2023).
8. Владиченко Л. Мусульманські організації в контексті державно-конфесійних та міжконфесійних відносин в Україні // *Релігійна свобода*, 2019. № 22-23. С. 55–60.
9. Допомога дітям-сиротам в умовах війни. 28.12.2022. URL: <https://www.dumk.org/2022/12/28/dopomoga-dityam-sirotam/> (дата звернення 01.06.2023).
10. ДУМУ. URL: <https://www.islam.ua/uk/dumuukr/pro-dumu> (дата звернення 01.06.2023).
11. Духовне управління мусульман України – ДУМУ. URL: <https://www.youtube.com/@ISLAMUA/featured> (дата звернення 01.06.2023).
12. Духовне управління мусульман України "Умма". URL: <https://www.youtube.com/@ummaua> (дата звернення 01.06.2023).
13. Іслам в Україні. URL: <https://www.youtube.com/@islamua> (дата звернення 01.06.2023).
14. Мусульмани-волонтери нагороджені подяками від Київської ОВА. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/3258> (дата звернення 01.06.2023).
15. Наша література. URL: <https://www.islam.ua/uk/bibliotekaukr/islamska-biblioteka> (дата звернення 01.06.2023).
16. Наші видання. URL: <https://www.dumk.org/category/rada-ulemiv/nashi-vidannya/> (дата звернення 01.06.2023).
17. Наші принципи. URL: <https://umma.in.ua/ua/nashi-pryncypy> (дата звернення 01.06.2023).
18. Слюсар В., Маршевський М. PR-діяльність у релігійній сфері як складова соціальної діяльності: досвід України та Польщі // *Українська полієтика*, 2019. № 16. С. 84–92.
19. Слюсар В. М. Насилля: соціально-філософська природа. Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2017. 450 с.
20. Соціальна концепція мусульман України. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/1890> (дата звернення 01.06.2023).
21. Телебачення транслюватиме проповіді мусульман у мечеті і молитву в синагозі // Релігійно-інформаційна служба України. 30.03.2020. URL: https://risu.ua/telebachennya-translyuvati-propovid-musulman-u-mecheti-i-molitu-v-sinagozi_n103527/amp (дата звернення 01.06.2023).
22. Хартія мусульман України. 07.12.2016. URL: <https://islam.in.ua/ua/suspilstvo/hartiya-musulman-ukrayiny> (дата звернення 01.06.2023).
23. Хатхут Х. Розумне читання мусульманина. Ічня: ПП "Формат", 2019. 148 с.
24. Якубович М. Коран. Переклад смислів українською мовою. Київ: ДУМУ "Умма", 2017. 608 с.

References

1. Islamic Media Ukraine. <https://www.youtube.com/@IslamicMediaUkraine> (Date of access 01.06.2023).
2. Madinah Live HD. https://www.youtube.com/watch?v=EB0Y1ztWnic&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9 (Date of access 01.06.2023).
3. Makkah Live. https://www.youtube.com/watch?v=UtvBCFYq2el&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85 (Date of access 01.06.2023).
4. Yarosh O., Yakubovych M. Ukraine. *Yearbook of Muslims in Europe*. 2021. Volume 13:675–689.
5. al-Isma'il T. Muhammad (Zhyttypys Proroka na osnovi naiblish rannikh dzherel); per. z anhli. Ichnia: PP "Format", 2019. 424 s.
6. at-Tantavi A. Zahalne uiaavlennia pro Islam: per. Yurii Kosenko. Kyiv: Ansar Faundeishn, 2014 r. 248 s.
7. Bachennia. Misiia. Tsili. <http://www.dumk.org/pro-nas/bachennya-misiya-cili/>.
8. Vladychenko L. Musulmanski orhanizatsii v konteksti derzhavnokonfesiinykh ta mizhkonfesiinykh vidnosyn v Ukraini. *Relihiina svoboda*. 2019. № 22-23. S. 55–60.

9. Dopomoha ditiyam-syrotam v umovakh viiny. 28.12.2022. <https://www.dumk.org/2022/12/28/dopomoga-dityam-syrotam/>.
10. DUMU. Elektronnyi resurs <https://www.islam.ua/uk/dumuukr/pro-dumu>.
11. Dukhovne upravlinnia musulman Ukrainy – DUMU. <https://www.youtube.com/@ISLAMUA/featured>.
12. Dukhovne upravlinnia musulman Ukrainy "Umma". <https://www.youtube.com/@ummaua>.
13. Islam v Ukraini. <https://www.youtube.com/@islaminua>.
14. Musulmany-volontery nahorodzheni podiakamy vid Kyivskoi OVA. <https://umma.in.ua/ua/node/3258>.
15. Nasha Literatura <https://www.islam.ua/uk/bibliotekaukr/islamska-biblioteka>.
16. Nashi vydannia <https://www.dumk.org/category/rada-ulemiv/nashi-vidannia/>.
17. Nashi pryntsy. <https://umma.in.ua/ua/nashi-pryntsypy>.
18. Sliusar V., Marshevskiy M. PR-dialnist u relihiinii sferi yak skladova sotsialnoi dialnosti: dosvid Ukrainy ta Polishchi. *Ukrainska polonistyka*. 2019. № 16. S. 84-92.
19. Sliusar V. M. Nasyllia: sotsialno-filosofska pryroda. Zhytomyr: Vyd-vo Yevenok O. O., 2017. 450 s.
20. Sotsialna kontseptsia musulman Ukrainy. <https://umma.in.ua/ua/node/1890>.
21. Telebachennia transliuvatyne propovidi musulman u mecheti i molytvu v synagozi. Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy. 30.03.2020. https://risu.ua/telebachennya-translyuvatyne-propovidi-musulman-u-mecheti-i-molitvu-v-sinagozi_n103527/amp.
22. Khartiia musulman Ukrainy. 07.12.2016. <https://islam.in.ua/ua/suspilstvo/hartiya-musulman-ukrayiny>.
23. Khatkhut Kh. Rozumne chytannia musulmanyna. Ichnia: PP "Format", 2019. 148 s.
24. Yakubovych M. Koran. Pereklad smysliv ukrainskoiu movoiu. Kyiv: DUMU "Umma", 2017. 608 s.

Надійшла до редколегії 03.03.23

Slyusar Vadym, Dr. Sci. (Philosoph.), Associate Prof.,
Head of the Department of Philosophical and Historical Studies and Mass Communications
Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine

Olena Predko, Dr. Sci. (Philosoph.), Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Mykola Sliusar, Assist.
Department of International Relations and Political Management
Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine

PR ACTIVITIES OF MUSLIM ORGANIZATIONS IN UKRAINE (2010–2023)

The content and main directions of PR activities of Muslim religious organizations in Ukraine were analyzed. It was determined that the Spiritual Administration of Muslims of Ukraine "Umma", the Spiritual Administration of Muslims of Ukraine and the Spiritual Administration of Muslims of the Autonomous Republic of Crimea carry out such activities most systematically, which is characterized by the use of many resources and modern media technologies, although there is a lack of systematicity. Their PR activity is multi-channel: through print and electronic media, as well as radio and television, although Internet resources, including social networks, prevail. Muslim religious organizations both create their own media content and translate global media. A universal model of PR activities of Muslim organizations is the posting of general information on the basics of Islamic belief and features of religious practice, as well as digitized thematic literature, on electronic resources. Muslim religious organizations in their PR activities also use streaming technologies, i.e. continuous broadcasting of events in real time, mainly to cover charitable, cultural and educational PR actions conducted by the organization. Facebook, Instagram and Telegram are the main social media channels used by Muslim organizations for PR activities, where content is regularly posted on the pages of communities and spiritual leaders. An important direction of the PR activities of Muslim organizations in Ukraine is the coverage of their leadership's participation in state events, as well as the adoption of declarations of their interaction with the authorities and the public. The signing of the Charter of Muslims of Ukraine and the Social Concept of Muslims of Ukraine became significant. The components of PR activities of Muslim organizations are cultural (as patronage and as intercultural mass communication), charity, work with children and youth.

Keywords: Islam, PR activity, public relations, Muslim organization, Islam in Ukraine, mass communications, media reality, community, religious communication.

УДК 322

DOI: 10.17721/sophia.2023.21.17

А. М. Фесенко, канд. іст. наук, доц.

ORCID: 0000-0002-8054-6737

e-mail: fanandsv@gmail.com

Національний технічний університет України

"Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського", Київ, Україна

ДІЯЛЬНІСТЬ РАДЯНСЬКИХ ОРГАНІВ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ ПРОПАГАНДИ НА ДОНЕЧЧИНІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ 1920-Х РОКІВ: НА ПРИКЛАДІ СПІЛКИ ВОЙОВНИЧИХ БЕЗВІРНИКІВ

Досліджено проблему діяльності радянських органів антирелігійної пропаганди в 1920-х роках. Проаналізовано та узагальнено особливості функціонування Спілки войовничих безвірників, репресивну антирелігійну політику радянської влади на території Донеччини в другій половині 1920-х роках. Зазначено, що вплив православної церкви на суспільно-політичне життя Донеччини ще не був предметом спеціального дослідження, і тому вивчення ролі православ'я в 1920-х рр. надасть можливість заповнити існуючі фактологічні прогалини у взаємовідносинах радянських органів антирелігійної пропаганди і православної церкви в Україні.

Ключові слова: Радянська влада, православна церква, органи антирелігійної пропаганди, антицерковна політика, Спілка войовничих безвірників.

Вступ. Перетворення, що відбуваються в сучасній Україні, підвищують значення і відповідальність історичної науки за об'єктивність дослідження історичних подій і явищ, вимагають перегляду спрощених формулювань і поширених стереотипів, що панували колись, визначення соціального статусу релігії і православної церкви, нового висвітлення й оцінювання їхньої ролі та значення. Необхідним є неупереджене, об'єктивне вивчення історії, діяльності, тенденцій розвитку православної церкви в Україні, а саме, взаємовідносин православ'я та державної влади на території Донеччини – індустріального краю зі своїми регіональними особливостями. Важливо всебічно проаналізувати місце і роль церкви в житті українського народу в 20-х роках ХХ ст., з'ясувати особливості формування нової моделі державно–церковних відносин у зазначений період, специфіки регулювання відносин між радянською державою та православною церквою, що й обумовлює актуальність обраної тематики. Для повного й об'єктивного дослідження державно–церковних відносин, взаємовідносин більшовицької партії і православної церкви в Донеччому регіоні знадобляться зусилля не одного покоління вітчизняних істориків. Сьогодні, коли питання взаємин православної церкви та держави викликають надзвичайний інтерес як у вітчизняних, так і зарубіжних дослідників, у науковій сфері бракує фундаментальних досліджень з проблем історії державно–церковних відносин різних областей України, зокрема на території Донеччини.

Відносини між православною церквою та державою були й є найскладнішою та найменш дослідженою проблемою в українській історичній науці. Із розпадом СРСР розпочався новий період у вивченні політики радянської держави щодо православної церкви, коли зникають старі ідеологічні штампи й запроваджується в науковий обіг новий масив матеріалів. Праці А. Колодного, В. Єленського, О. Сагана, Є. Харківщеника, І. Ісиченка, О. Нестулі та інших написані на основі багатого джерельного матеріалу, який раніше приховувався і не вводився до наукового обігу. Значний внесок у дослідження проблеми діяльності радянських органів антирелігійної пропаганди в другій половині 1920-х рр. на території Донеччини зробили сучасні історики. Зокрема, праці А. Киридон, В. Пашенка, К. Хюреніної, М. Кузьменка, О. Никифоренка, В. Нікольського, А. Фесенка, О. Форостюка та інших розкривають

сутність антирелігійної політики Спілки войовничих безвірників, методи її проведення та наслідки.

Мета дослідження полягає в комплексно-історичному аналізі діяльності радянських органів антирелігійної пропаганди у другій половині 1920-х рр.: на прикладі функціонування Спілки войовничих безвірників на території Донеччини.

Виклад основного матеріалу. Одним із головних провідників антирелігійної пропаганди в радянській державі всередині 1920-х років стає Спілка войовничих безвірників. Прототипом для цієї спілки було Товариство друзів газети "Безбожник", створене в серпні 1924 р. Саме воно дало поштовх до створення майбутньої Спілки безвірників СРСР. Спілка безвірників організаційно оформилася на квітневому з'їзді 1925 р. у Москві. Незмінним керівником був Омелян Михайлович Ярославський, справжнє прізвище якого – М.І. Губельман. Його літературна спадщина була класикою комуністичної антирелігійної пропаганди ("Як народжуються, живуть і помирають боги та богині", "Біблія для віруючих і невіруючих" тощо).

Гуртки "безвірників", атеїстів і друзів газети "Безбожник" діяли в Україні з початку 1924 р. У Маріупольському, Бахмутському і Таганрозькому округах вони були створені не тільки на підприємствах, але й при багатьох клубах і палацах культури. У серпні 1924 р. у Маріуполі були організовані навіть спеціальні місячні курси, на яких пройшли навчання 40 активістів "безбожників" [7, арк. 174].

Основними напрямками діяльності Спілки войовничих безвірників було визначено: проведення на місцевому рівні атеїстичних семінарів і конференцій; створення антирелігійних гуртків; використання різноманітних видів клубної масової роботи бібліотек, червоних куточків; відкриття антирелігійних музеїв; виготовлення відповідних діапозитивів і кінофільмів; підготовка антирелігійного репертуару для театрів; видання і поширення антирелігійно-пропагандистської літератури тощо.

На початок 1926 р. у Спільці безвірників України налічувалося майже 20 тис. чоловік [3, арк. 76]. 11–14 травня 1928 р. у Харкові відбувся I Всеукраїнський з'їзд Спілки безвірників, наслідками якого стало утворення керівного органу – Тимчасової Всеукраїнської Ради Спілки безвірників (ВРСБ) на чолі з Д. Ігнатюком. До складу Ради ввійшли 29 членів партії і 4 кандидати. На нову організовану структуру покладалося завдання концент-

рації діяльності існуючих гуртків і організаційне оформлення єдиного центру Спілок безвірників України для здійснення масової антирелігійної роботи разом зі Спілкою безвірників СРСР.

Згодом на організацію Союзу безвірників ЦК ВКП(б) директивно покладалося завдання підготовки населення для втілення відповідних рішень партійних і державних керівних органів. Серед головних напрямів антирелігійної діяльності безвірників у другій половині 1920-х рр. були: тісна взаємодія пропаганди атеїзму із завданнями соціалістичного будівництва; широке використання в антирелігійній пропаганді природничих та суспільних наук; рішуча боротьба з толерантністю щодо релігії: посилення атеїстичного виховання у школах [4, с. 109].

Боротьба з релігією в усіх сферах життя, у тому числі й у школі, посилилася з червня 1929 р., після II Всесоюзного з'їзду Спілки безбожників. Там О. Ярославський наголосив на початку "антирелігійного наступу розгорнутим фронтом". Маючи всебічну підтримку партії, Спілка воявничих безвірників, яка була не тільки ініціатором і виконавцем, а й фактично контролюючим органом, розпочала планомірну, систематичну антирелігійну роботу. З'їзд визнав, що релігійному освітянинові не місце в установі народної освіти, і в зв'язку з цим доручив Наркомосвіти до початку навчального року вжити рішучих заходів щодо звільнення віруючих учителів з роботи. У резолюції з'їзду зазначалося, що звільненням з роботи не треба давати можливості працевлаштуватися в іншому місці [2, с. 24]. Із середини 1929 р. практична робота Спілки розвивалася за такими напрямками: зміцнення спільної антирелігійної роботи комсомолу і спілки; антирелігійна агітація і пропаганда; практична антирелігійна робота, безпосередньо пов'язана з соціалістичним будівництвом та боротьбою за новий побут; участь у місцевому господарчому житті й кампаніях [1, с. 37].

Особливого значення II Всесоюзного з'їзду Спілки воявничих безвірників надавав двом напрямам. "Практична антирелігійна робота" на селі передбачала, зокрема: участь у проведенні агромінімуму та контракції засівів; допомогу радянській владі в організації колгоспів і зразкової проведення безвірниками хлібозаготівель; участь в організації "досвідних ланів"; проведення самоподаткування; боротьба за врожай та збільшення засівної площі. До компетенції місцевих осередків віднесли й надання допомоги в розповсюдженні державних позик, сприяння місцевим господарчим органам у проведенні тракторизації сільського господарства та збір коштів на підтримку ініційованих Всесоюзною або Всеукраїнською центральною радою Спілки воявничих безвірників акцій: створення тракторної колони "Безбожник"; побудову літака "Безвірник України" та підводного човна "Воявничий Безбожник", допомогу у справі проведення в життя загальної освіти тощо. Закриття церков з'їзд також радив проводити в порядку поточної роботи, адже це було пов'язано з адміністративними заходами.

Головним методом боротьби з проявами релігії, звісно "за ініціативою осередків Спілки воявничих безвірників", обрали соцзмагання. Сутність цього методу полягала в обов'язковій організації безвірниками змагань між осередками за виконання директив партії і забезпечення, таким чином, проведення господарських та політичних кампаній на селі. Організуючи таке "соцзмагання", кожен осередок, як частина позапартійної громадської організації, мусив обов'язково координувати свої дії з місцевим партосередком, комсомольською організацією, з культкомаами профспілки й кооперативу,

з правлінням клубу, сільбуду або хати-читальні [5, арк. 161]. Підтримка соцзмагання між місцевими осередками Спілки та об'єднання з ними в роботі вважалося головною передумовою успіху безвірницького руху наприкінці 1920-х рр. [1, с. 19].

Комуністичні лідери зазначали, що для проведення ефективної антирелігійної кампанії необхідна наявність змістовної друкованої продукції. Починаючи з 1925 р. в УСРР видається журнал "Безвірник", який виходив один раз на два тижні, загальним накладом 25 тис. примірників. Також існував журнал "Безвірник у станка" (15 тис. примірників). На початку 1927 р. у Харкові видається журнал "Прапор марксизму". На сторінках центральної антирелігійної преси друкувалися статті радянських партійних та державних діячів: О.М. Ярославського, П.А. Красікова, І.К. Сухоплюєва. Їхні праці були зумовлені ідеологічним замовленням радянської влади, насичені антирелігійною пропагандою та характеризували православну церкву як реакційний інститут, ворожий радянській владі та народові. Проблематика цих публікацій здебільшого обмежувалась викладенням офіційної позиції держави та партії на тлі надуманих фактів та звинувачень духовенства у контрреволюційній діяльності.

Також на Донеччині адміністративні робітники повинні були друкувати свої статті в республіканських та місцевих органах преси. Участь начальників відділів релігійних культів як кореспондентів антирелігійного журналу "Безвірник" була обов'язковим і давала широкий матеріал про картину релігійного життя та боротьбу, яку вела радянська влада з релігією на місцях [11, арк. 27-28]. Серед найбільш поширених форм атеїстичної пропаганди були: антирелігійні диспути й мітинги; пропагандистські антирелігійні кампанії; видання брошур, плакатів і листівок; організація антирелігійних виставок і музеїв історії релігії; проведення "червоних весіль", "октябрин" тощо [12, арк. 56-57].

Починаючи з 1922 р. на території Донеччини набувають поширення "агітаційні школи", на яких виступали спеціально підготовлені люди з лекціями на антирелігійні теми. Досить популярним були гуртки політграмоти, які на Донеччині відрізнялися особливо гострою антирелігійною, антицерковною спрямованістю [8, с. 15-17]. На початку 1924 р. у Донецькій губернії активно працюють стаціонарні школи і марксистські гуртки, але їхній роботі заважала відсутність професійних агітаторів [7, арк. 66]. У багатьох селах у 1924-1925 рр. набувають популярності і розгортають активну діяльність природничо-наукові і сільськогосподарські гуртки. Створювалися вони при клубах, хатах-читальнях, сільбуддах [8, с. 117]. Поширеною формою антирелігійної політики були диспути, які відбувалися у громадських місцях, за участю підготовлених активістів і представників релігійних конфесій. Зокрема, у звіті Донецького губкому КП(б)У про стан антирелігійної пропаганди в Бахмутському, Старобільському, Маріупольському і Таганрозському повітах зазначається, що в повітах антирелігійні диспути тривають інколи протягом 10-15 год, а в деяких випадках – протягом тижня, збираючи величезні аудиторії [6, арк. 11-12].

На Донеччині "безбожний" актив, що постійно оновлювався і поповнювався, головним чином за рахунок молоді, діяв з притаманним юності запалом і максималізмом. Молоді атеїсти розгортали боротьбу за витиснення зовнішньої релігійності спочатку зі своїх лав (під загрозою виключення з організації), а потім і повсюдно. Тенденція бездумного заперечення торкнулася, зокрема, релігійних свят – невід'ємної частини естетичної

культури "старого" часу. На практиці проведення альтернативних свят оберталося на ініціативу повного скасування церковного календаря: передбачалося замість Спасу святкувати день Червоного яблочки, замість дня Іллі-пророка – день Лампочки Ілліча, а вихідний день перенести з неділі, наприклад, на вівторок, оскільки в неділю люди звикли ходити до церкви, а на вівторок ця традиція не була поширена. Такі заходи викликали стійке неприйняття в населення. Запал молоді довелося загальмувати в адміністративному порядку: окружками одержали наказ "розкомсомолити" актив і підключити до антирелігійної роботи більше дорослих безпартійних робітників і селян [9, с. 69].

Слід зауважити, що невдоволення мас антирелігійною політикою влади часто набувало форм стихійного опору. Це наочно ілюструє в 1923 р. кампанія по скасуванню святкування Водохрещення в Шахтинському повіті. Ініціатором її проведення став Донецький губком КП(б)У, стурбований падінням видобутку на рудниках під час релігійних свят: 19 січня 1923 р. на зміну не з'явилося 48 % робітників (на деяких рудниках ця цифра досягла 65 %), що стало приводом до скасування чинного свята. На початку 1920-х років віруючі ще не боялися відкрито виступати з протестом проти неправомірних дій влади. Наприклад, коли в селі Іванівка Луганського повіту під час престольного свята міліція заарештувала священників, група віруючих зібралася біля виконкому і зажадала "звільнити попів, тому що їх заарештували нізачо, вони нікого не обікрали і не пиячили". Загалом у 1924 р. скарги релігійних громад становили 9 % від загальної кількості письмових скарг, направлених у губернську прокуратуру [10, с. 140]. Але, починаючи з другої половини 1920-х рр., ситуація поступово змінювалася.

У середині 1920-х років процес організаційного оформлення антирелігійного активу в Україні еволюціонував від створення антирелігійних "трижок" і гуртків "Безвірник" до необхідності їхнього об'єднання в єдине товариство. В Україні воно планувалося не як філія Союзу безвірників СРСР, а як самостійний орган. Донецький підрозділ антирелігійної пропаганди розділяв сумніви щодо того, "чи зможуть московські товариші приділити належну увагу союзним республікам, якщо в їх центрі справи йдуть не найкраще", і підтримував проєкт статуту, розроблений харківськими колегами. Цей проєкт передбачав надзвичайно активну атеїстичну позицію. Переходом до радикальних заходів влада реалізувала своє безсилля: домовленостями досягти засвідчених результатів не вдалося.

Висновки. Отже, у 1920-х роках, незважаючи на розкол та антирелігійні дії радянської влади, у релігійному житті Донеччини продовжувала відігравати значну роль православна церква. Сільське населення Донеччини, залишаючись у своїй більшості байдужим до атеїстичної пропаганди, активно брало участь у будівництві церков, організації церковних служб і утриманні священників. Залишався незмінним вплив релігії на дітей – під час церковних свят школи порожніли. Зовнішню релігійність зберігали навіть сільські активісти. Релігія продовжувала утримувати міцні позиції не тільки в селах, а й у містах. Але, незважаючи на таку ситуацію, більшовицька влада постійно вдавалася до соціального маніпулювання, вміло використовуючи засоби антирелігійної агітації і пропаганди. Поступово комуністична партія змогла змінити акценти так, що величезна православна країна наблизилися до системи світських вірувань, сакралізації партії, її ватажків і цілей, вкладаючи в цей

процес весь наявний потенціал і навички релігійності, що були зумовлені її історичними й культурно-цивілізаційними особливостями. Атеїзація населення відбувалася, з одного боку, під постійним впливом ідеології про ворожу контрреволюційну діяльність, яку начебто здійснюють православна церква та її служителі, з іншого, – шляхом активного утвердження комуністичної ідеології через організацію диспутів, лекцій, хатчиталень, антирелігійних гуртків, шкіл, профспілок, комсомолу, антирелігійної літератури тощо.

З другої половини 1920-х років посилювалися кампанії по викориненню будь-яких проявів релігійності на Донеччині. Комплекс руйнівних заходів включав більш жорстокі правові норми, заборони певних релігійних конфесій, конфіскацію церковного майна, розгортання воєвничої антирелігійної пропаганди, податковий тиск, позбавлення служителів культу громадських та виборчих прав, політичні репресії. Виступаючи виразником сподівань і потреб прихожан, священники одними з перших опинилися серед ворогів радянського режиму. Не підтримуючи примусового вилучення церковних коштовностей та продовольчих запасів у селянства, священники стали жертвами обвинувачень в антирадянській діяльності. Від поодиноких арештів владні органи перейшли до масових операцій проти священників та релігійних громад, цілеспрямованого винищення релігійних течій.

Список використаних джерел

1. Безвірник, 1929. № 10. 38 с.
2. Безвірник, 1929. № 20. 46 с.
3. Директивные письма ЦК КП(б)У Агитационно-пропагандистского отдела ЦК партии об агитационно-пропагандистской работе во время проведения хлебозаготовок, условиях приема на курсы окружных партийных работников при ЦК КП(б)У и др. вопросам. Докладные записки Агитпропа о приеме в высшие учебные заведения, состоянии антирелигиозной пропаганды, ликвидации неграмотности и др. вопросам. 14 січня 1929 – 5 грудня 1929 р. // ЦДАГО України (Центр. держ. архів громад. об'єднань України). Фонд 1. Оп. 20. Спр. 2917. Арк. 76.
4. Киридон А.М. Час випробування: держава, церква, суспільство в радянській Україні 1917–1930-х років. Тернопіль : підручники і посібники, 2005. 384 с.
5. Переписка губпаркома с ЦК РКП(б), ЦК КПУ (б) и уездами по оргпартработе, положении на местах и проведении перерегистрации членов партии. Ходатайство Харьковской литовской группы КП(б)У о создании литовского ревкома. Резолюция общего собрания коммунистов-поляков г. Харькова по текущему моменту. Сводка еводдела губкома о работе. Переписка губпаркома с окружной комиссией по борьбе с дезертирством. 16.1.1920 – 23.12.1920 р. // ДАХО. (Держ. архів Харків. обл.). Фонд 1. Оп. 1. Спр. 60. Арк. 161.
6. Протоколы совещаний, заседаний комиссии по антирелигиозной пропаганде при агитационно-пропагандистских отделах Волынского и Одесского губернских комиссий партии. Отчет агитационно-пропагандистского Донецкого отдела губернских комиссий партии в ЦК КП(б)У о состоянии антирелигиозной работы. Циркуляры агитационно-пропагандистских отделов Киевского и Полтавского губернских партийных комитетов об усилении антирелигиозной работы. 29 лютого 1924 – 20 грудня 1924 р. // ЦДАГО України (Центр. держ. архів громад. об'єднань України). Фонд 1. Оп. 20. Спр. 1845. Арк. 11-12.
7. Резолюции, тезисы Всеукраинского совещания заведующих Агитационно-пропагандистскими отделами губернских комитетов партии. Протоколы заседаний, резолюции широкой и узкой коллегии Агитационно-пропагандистского отдела ЦК КП(б)У. Отчеты отдела о его деятельности. Тезисы Агитационно-пропагандистского отдела ЦК КП(б)У о проведении антирелигиозной пропаганды, политикомассовой работы среди молодых членов партии и др. вопросам. 12 січ. 1924 р. – 26 лист. 1924 р. // ЦДАГО України (Центр. держ. архів громад. об'єднань України). Фонд 1. Оп. 20. Спр. 1839. Арк. 66, 174.
8. Силантьев В.І. Большевики и православная церковь на Украине в 20-е годы. Харьков, 1998. 232 с.
9. Фесенко А.М. Положение православной церкви в период становления советской власти в Донецкой области (введение в проблему) // Духовний розвиток як фактор морально-етичного формування особистості : зб. мат-лів наук.-практ. конф. Донецьк : ДонДІШІ, 2004. С. 68–71.
10. Хюреніна І. Ю. Антирелигиозная политика советской власти и общественные настроения в Донбассе в 1920-е гг. Нові сторінки історії Донецьку : статті кн. 6. Донецьк : ДонДУ, 1998. С. 134–141.

11. Циркуляр, інструкції НКВД, адміністративного відділу Донецького губисполкома та переписка з ним о проведенні в життя декрета "Об отделении церкви от государства и школы от церкви" і роботі відділення релігійних культів. План роботи адміністративного відділу. Ведомості наявності релігійних об'єктів і сект в Донецькій губернії. 1924–1926 р. // ДАДО. (Держ. архів Донецької обл.). Фонд Р-575. Оп. 1. Спр. 8. Арк. 27-28.

12. Циркуляр, інструкції, директиви ЦК РКП(б)У і ЦК КП(б)У о празднованні 4-ї годовщини Октябської революції, партпросвещенні і роботі серед національних меншинств, красноармейців, антирелігійної пропаганді, виконанні партійних поручень, боротьбі з голодом, проведенні Всеросійської переписи і інші питання. Список важливіших циркулярів і інструкційних писем Агитпропа ЦК КП(б)У. 10 січня 1921 – 31 грудня 1921 р. // ЦДАГО України (Центр. держ. архів громад. об'єднань України). Фонд 1. Оп. 20. Спр. 748. Арк. 56-57.

References

1. Bezvirnyk. – 1929, №10. 38 s.
2. Bezvirnyk. – 1929, № 20. 46 s.
3. Директивные письма ТСК КП(б)У, Ахытатысонно-пропагандыстского отдела ТСК партии об ахытатысонно-пропагандыстской работе во время проведения хлебозаготовок, условиях приема на курсы окружных партийных работников при ТСК КП(б)У и др. вопросам. Докладные записки Ахытпропа о приеме в высшие учебные заведения, состояни антирелигиозной пропаганды, ликвидатысонности и др. вопросам. 14 січня 1929 – 5 грудня 1929 г. ТсДАНО України (Тсентр. держ. архів громад. об'єднань України). Фонд 1. Оп. 20. Спр. 2917. Арк. 76.
4. Курьодан А.М. Час випробування: держава, тсерква, суспільство в радянській Україні 1917-1930-х років. Тернопіль: Підручники і посібники. 2005. 384 с.
5. Переписка губпаркома з ТСК РКП(б), ТСК КПУ (б) у уездану по орпарработі, положеннн на местакх у проведеннн перерехыстратысон членов парты. Ходатаіство Харковской лывтоской групы КП(б)У о созданы лывтоского ревкома. Резолуцыя обшчеho собраныа коммуныстов-полиакон х. Харькова по текущchemu моменту. Сводка еводдела губкома о работе. Переписка губпаркома с окружной комыссей по борбе с дезертырством. 16.1.1920 – 23.12.1920 г. ДАКHo. (Держ. архів Харківської області). Фонд 1. Оп. 1. Спр. 60. Арк. 161.
6. Протоколы совещанн, заседанн комыссы по антирелигиозной пропаганді при ахытатысонно-пропагандыстскыкх отделакх Волянського у Одесского губернскыкх комыссы парты. Отчет ахытатысонно-пропагандыстского Донецкого отдела губернскыкх комыссы парты у

ТСК КП(б)У о состоаннн антирелигиозной работы. Тсыркулары ахытатысонно-пропагандыстскыкх отделов Кыевского у Полтавского губернскыкх партыінікх комытетов об усиленнн антирелигиозной работы. 29 лывтоho 1924 – 20 грудня 1924 г. ТсДАНО України (Тсентр. держ. архів громад. об'єднань України). Фонд 1. Оп. 20. Спр. 1845. Арк. 11-12.

7. Резолуцыы, тезысы Всеукраынского совещанннн ахытатысонно-пропагандыстскыкх отделамы губернскыкх комытетов парты. Протоколы заседанн, резолуцыы шырокой у узкой коллеhy Ахытатысонно-пропагандыстского отдела ТСК КП(б)У. Отчеты отдела о еho деіателносты. Тезысы Ахытатысонно-пропагандыстского отдела ТСК КП(б)У о проведеннн антирелигиозной пропаганды, політыко-массовой работы среди молодых членов парты у др. вопросам. 12 січня 1924 г. – 26 лывтопада 1924 г. ТсДАНО України (Тсентр. держ. архів громад. об'єднань України). Фонд 1. Оп. 20. Спр. 1839. Арк. 66, 174.

8. Сылантев В. І. Болшевыкы у православнаіа тсерков на Украйне в 20-е годы. Харьков, 1998. 232 с.

9. Fesenko A. M. Polozhenne pravoslavnoi tserkvy v peryyod stanovlenня sovetskoi vlasty v Donetskoi oblasti (vvedenne v problemu) // Dukhovnyi rozvytok yak faktor moralno-etychnoho formuvannя osobystoty : zbirka materialiv naukovо-praktychnoi konferentsii. Donetsk : DonDISHI, 2004. S. 68-71.

10. Khyurenyna I. Yu. Antyrrellygionnaia polytyka sovetskoi vlasty y obshchestvennyie nastroyeniya v Donbasse v 1920-e hh. Novi storinky istorii Donetsk: statti kn.6. DonDU. Donetsk. 1998. S. 134-141.

11. Тсыркулары, ынструктысы НКВД, адмыстратывноho отдела Донецкого губысполкома у перепыска с ным о проведеннн в зхынн декрета "Об отделенн тсерквы от hosudarstva y shkoly от тсерквы" у работі відділення релігійних культів. План роботи адмынстратывноho отдела. Ведомосты налыччяа релыгюзных обшччын у сект в Донецкой губерны. 1924 – 1926 г. ДАДО. (Держ. архів Донецкой області). Фонд R-575. Оп. 1. Спр. 8. Арк. 27-28.

12. Тсыркулары, ынструктысы, дыректывы ТСК РКП(б)У у ТСК КП(б)У о празднованнн 4-oi hodovshchnы Октябрской револуцыы, партпросвещеннн у работі серед національних меншынств, красноармейцев, антирелигиозной пропаганді, виконаннн партійних поручень, борбе с голодом, проведеннн Всеросійської переписы у інші питання. Спысок важнейшыкх тсыркуларов у ынструктыонных пысем Ахытпропа ТСК КП(б)У. 10 січня 1921 – 31 грудня 1921 г. ТсДАНО України (Тсентр. держ. архів громад. об'єднань України). Фонд 1. Оп. 20. Спр. 748. Арк. 56-57.

Надійшла до редколегії 20.11.22

Andrii Fesenko, PhD (Histor.), Associate Prof.

National Technical University of Ukraine "Ihor Sikorskyi Kyiv Polytechnic Institute", Kyiv, Ukraine

THE ACTIVITIES OF THE SOVIET ENTITIES OF ANTI-RELIGIOUS PROPAGANDA IN THE DONETSK REGION IN THE SECOND HALF OF THE 1920S: THE CASE OF THE UNION OF MILITANT UNBELIEVERS

An unbiased and objective studying of the history, activities, and development trends of the Orthodox Church in Ukraine, namely, studying the relationship between Orthodoxy and state power on the territory of the Donetsk region, an industrial region with its own regional characteristics, is necessary. For a complete and objective study of state-church relations, the relationship between the Bolshevik Party and the Orthodox Church in the Donetsk region it is necessary to input the efforts of more than one generation of domestic historians. Today, when the issues of relations between the Orthodox Church and the state are of great interest to both domestic and foreign researchers, there is a lack of fundamental research in the field on the historical problems of state-church relations in various regions of Ukraine, in particular in the territory of the Donetsk region. The purpose of this study is a comprehensive historical analysis of Soviet entities of anti-religious propaganda in the second half of the 1920s, on the example of the activities of the Union of Militant Infidels in the territory of the Donetsk region. The article is devoted to the study of the problem of the activities of the Soviet entities of anti-religious propaganda in the 1920s. The author analyses and summarizes the peculiarities of the functioning of the Union of Militant Infidels and the repressive anti-religious policy of the Soviet authorities on the territory of the Donetsk region in the second half of the 1920s. The researcher concludes that the influence of the Orthodox Church on the social and political life of the Donetsk region has not yet been the subject of a special study, and therefore the study of the role of Orthodoxy in the 1920s will provide an opportunity to fill the existing factual gaps in the relationship between Soviet anti-religious propaganda entities and the Orthodox Church in Ukraine. Thus, in the 1920s, despite the schism and anti-religious actions of the Soviet authorities, the Orthodox Church continued to play a significant role in the religious life of the Donetsk region. The rural population of the Donetsk region which were remaining mostly indifferent to atheistic propaganda actively participated in the construction of churches, the organization of church services and the support of priests. The influence of religion on children remained unchanged – during church holidays schools were empty. Even rural activists maintained their outward religiosity. Religion continued to hold a strong position not only in the villages but also in the cities. But despite this situation, the Bolshevik government constantly resorted to social manipulation by skilful usage of anti-religious agitation and propaganda means. Gradually, the Communist Party was able to change the emphasis so that the huge Orthodox country approached the system of secular beliefs, the sacralization of the party, its leaders and goals, investing in this process all the available potential and skills of religiosity, which were determined by its historical and cultural and civilizational features. On the one hand, the atheism of the population took place under the constant influence of the ideology of hostile counter-revolutionary activities, which the Orthodox Church and its ministers supposedly carry out; on the other hand – due to the active affirmation of communist ideology through the organization of debates, lectures, reading huts, anti-religious circles, schools, trade unions, Komsomol, anti-religious literature, etc.

Keywords: The Soviet government, the Orthodox Church, entities of anti-religious propaganda, anti-church politics, the Union of Militant Infidels.

УДК 2-673.5:[28-74: 27-67]:327.57:348(=411.21)+(=161.2)
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.18

Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.
ORCID: 0000-0002-8241-1625
e-mail: sacerdos@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Емад Абу Алруб, докторант
ORCID: 0000-0003-4286-3640
e-mail: dr.emadabualrub2@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЗЛАГОДА ТА РЕЛІГІЙНА ТЕРПИМІСТЬ МІЖ АРАБСЬКОЮ ТА УКРАЇНСЬКОЮ СПІЛЬНОТАМИ

Досліджено проблему створення умов та визначення способів поліпшення ефективності взаєморозуміння й терпимості між арабською та українською громадами. Наголошено на принципах гарантування прав людської особистості та причинах виникнення конфліктів релігійного характеру, а також запропоновано шляхи вирішення зазначених проблем. Наголошено на необхідності вивчення мусульманського права на основі головного джерела – Священного Письма "Кур'ану" – з метою об'єктивного осмислення засад релігійно-правових норм щодо забезпечення прав і обов'язків людини, спільного мирного життя та взаєморозуміння української та арабської громад у межах єдиного суспільства. Зокрема йдеться про російську війну проти України, яка спрямована, у тому числі, на руйнування духовних і культурних цінностей та створює загрозу для гарантування релігійної безпеки загалом. Зауважено, що в умовах глобалізації неможливо остаточно вирішити проблеми стосовно виникнення релігійних конфліктів, але їх можна попереджати за допомогою відповідного методу об'єктивного вивчення і впровадження релігійних морально-правових норм.

Ключові слова: злагода, араби, українці, взаєморозуміння, християнство, іслам, Духовне управління мусульман України, пра-во, джихад, мир, ісламський активізм.

Постановка проблеми: Поліпшення ефективності взаєморозуміння та релігійної толерантності між арабською та українською спільнотами на основі об'єктивного студіювання головних джерел – "Біблії" та "Кур'ану" – є необхідною умовою забезпечення прав людини, зокрема, – порозуміння і спільного життя представників різноманітних релігійних громад у межах єдиного суспільства. Впровадження такого способу уможливіє попереджати виникнення конфліктів конфесійного характеру, а також створює умови для гарантування злагоди і релігійної терпимості між арабською та українською спільнотами.

Аналіз останніх досліджень. Питання важливого суспільного значення, яке потребує свого вирішення, зокрема дослідження теми щодо способів поліпшення ефективності забезпечення злагоди та взаємної релігійної терпимості між арабською та українською спільнотами, привертало до себе увагу чимало українських, арабських та інших іноземних авторів-науковців. Вчені відзеркалювали власні роздуми щодо зазначеного вище у своїх наукових публікаціях, а саме: В. Лубський, В. Борис "Мусульманське право" (1997) [13]; Ф. Туранли "Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення" (1999) [15]; Ф. Туранли "Оповідь про народження Ісуса Христа у книзі "Священний Кур'ан" (2000) [14]¹; Е. Абу Алруб "Коран як джерело віровчення ісламу" (2006) [1]; Л. Владиченко "Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності" (2007) [6]; А. Колодний "Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні" (2008) [17]; Н. Годованець "Філософсько-релігієзнавчий контекст джерела мусульманського права" (2008) [7]; Е. Абу Алруб "Коранічне тлумачення питань миру, ненасильства і

міжнародної безпеки" (2008) [2]; Ю. Кочубей "Ісламська релігійна думка та проблеми сучасності: Мардінська декларація" (2011) [11]; Є. Харьковщенко "Дискурс "Софія" від античності до християнства (2019) [16]; О. Гуцуляк "Ісламський фактор в "філософії традиціоналізму" (2019) [8]; А. Колодний, Л. Филипівич "Концепція релігійної безпеки: методологічні підходи академічного релігієзнавства" (2020) [9]; І. Кондратьєва "Релігійні цінності та права людини: особливості кореляції" (2020) [10]; Е. Абу Алруб "Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження" (2022), Е. Абу Алруб "Методологія дослідження толерантності між арабським та українським суспільствами (2022) [3] та ін.

Мета дослідження полягає у визначенні таких проблем, як права людської особистості в контексті віросповідання й головних способів поліпшення ефективності взаєморозуміння та забезпечення взаємної релігійної толерантності між арабським та українським суспільствами.

Виклад основного змісту. Розглядаючи тему цього дослідження, варто наголосити на засадничих принципах гарантування прав людської особистості з огляду на її персонального релігійного віросповідання. Вважаємо за необхідне зазначити, що сучасні релігійні концепції з цієї проблематики узгоджують з відповідними правовими документами і, водночас, із законодавчими системами окремих держав з урахуванням особливостей існуючих релігійних традицій. Із цього приводу існують різні релігійні погляди на права людини в суспільстві, у якому співіснує велика кількість релігійних конфесій. Наприклад, православне віросповідання "...в його традиціоналістських формах виходить з того, що суспільство, заангажоване ліберальними настановами, неминуче прирікає себе на духовний занепад, оскільки ліберальна ідеологія створює передумови для вивільнення згубних бажань людини, торжества людського егоїзму..." [10, с. 18]. Тому життя людини згідно з релігійними традиціями православ'я визнається беззаперечно духовною та моральною цінністю, а права людини

¹ Принагідно висловлюю щире вдячність моєму науковому консультантові доктору філософських наук, професору Київського національного університету імені Тараса Шевченка *Харьковщенку Євгенію Анатолійовичу*, а також доктору історичних наук, професору Національного університету "Києво-Могилянська академія" *Туранли Ферраду Гардашкану Оглу* за надану мені можливість використати оригінальні наукові матеріали з їхніх особистих фонд-бібліотек та за висловлені ними поради.

не повинні суперечити "Божим одкровенням", що мають бути для християнина православного вірування вищою безперечною цінністю [10, с. 19].

Отже, релігійне судження щодо засадничих прав людської особистості згідно із зазначеною релігією є беззастережним визнанням божих законів. Важливим є також тлумачення цього питання стосовно ісламської релігії, де "протиставлення прав людини в їх ліберальній інтерпретації та релігійних традиційних цінностей характерно і для сучасного ісламу" [10, с. 19]. Зазначимо, що концепція права та обов'язки мусульманина формується згідно з нормами, котрі містяться у двох основних священних джерелах – Священному Писанні "Кур'ан" [3, с. 4] та у "Сунна"¹ [4, с. 299-300], які і визначають основні права та обов'язки людини. У цьому контексті можемо сказати, що в деяких ісламських країнах, приєднаних до міжнародних конвенцій з прав людини, проглядається невідповідність офіційно проголошених норм законодавства зумовленим правилам духовної та моральної цінності, яка ґрунтується на традиції мусульманського вірування [10, с. 19].

Продовжуючи інтерпретацію досліджуваного питання з огляду на мусульманське право у співвідношенні з його релігійною системою, варто звернути увагу на "...дві його типи та взаємообумовлені особливості – релігійне походження (божественну природу) та тісний (на думку деяких – нерозривний) зв'язок юридичних настанов з мусульманською догматикою (богослів'ям), моральними нормами, правилами культу, релігійними нормами ісламу в цілому" [13, с. 14]. Розглядаючи далі питання щодо основних джерел правової доктрини в названій релігії, також варто зауважити, що визначають «...дві групи взаємопов'язаних норм, першу з яких складають юридичні накази "Кур'ану" та "Сунни"², а другу – норми, сформульовані мусульмансько-правовою доктриною на ґрунті "раціональних джерел"³, одноголовної думки (іджма) найбільш авторитетних правознавців...» [13, с. 55]. Адже для класифікування джерел мусульманського права необхідно зазначити першу групу, особливо відповідні норми, що містяться в "Кур'ані", зокрема, правило загального характеру, яке уможливило його тлумачення вченими-правознавцями. Значущість вивчення порушеного питання набуває особливої ваги, зокрема осмислення вищезазначеної священної книги як головного джерела мусульманського права, у зв'язку з проживанням в Україні великої кількості мусульман – арабів, азербайджанців, кримських татар, турків і представників інших народів, котрі сповідають ісламську релігію. Зазначимо, що на сучасному етапі історії розвитку суспільства чимало етнічних українців, зокрема представників інтелігенції, сповідають названу релігію⁴ [8, с. 42–57; 10, с. 19].

Динамічний розвиток цього процесу потребує ретельного дослідження питань, котрі стосуються морально-правових засад цієї релігії на основі Священного Писання "Кур'ану", а також вивчення зазначених базисів

¹ Означає "слово", "висловлення", "указаний праведний шлях", "високі моральні зразки", що уможливають усвідомлення людиною необхідності наслідувати приклад пророка Мугаммеда (м. бл. й.) [4, с. 299-300].

² Ідеться про "Сунна" див. [13, прим. 5].

³ Мається на увазі правове вчення, яке ґрунтується на основі закономірностей та логіки.

⁴ Стосовно поширення ісламської релігії та вплив цього чинника в контексті розвитку філософії примордального традиціоналізму, зокрема шляхів вирішення існуючих проблем, див. [8, с. 42–57].

на основі "Біблії" [5]. Розглядаючи основні джерела мусульманського права з огляду на філософсько-релігієзнавчого осмислення, дослідниця Н. Годованець пише, що «Поряд з релігійно-моральними приписами Коран [Кур'ан] містить і правові норми. Адже значна частина змісту [Священного Писання] "Кур'ану", і особливо медінського періоду життя Пророка [Мугаммеда (м. бл. й.)]», упродовж якого він став повновладним правителем громади мусульман (умми), складають релігійно-правові приписи, які визначають спосіб життя й поведінку мусульман". Далі ця дослідниця зазначає, що більшість правових приписів названого Священного Писання мають казуальний, тобто випадковий характер. Але разом із цією думкою в роз'ясненні обговорюваного питання необхідно враховувати наявність відповідних умов та причини постулювань в одних чи інших айєтах⁵ правового характеру [7]. Підсумовуючи своє дослідження вищезазвана авторка вирізняє дві категорії учасників правовідносин: учасників взаємин між Всевишнім і людьми та учасників відносин між самими людьми. Зазначається, що до першої групи відносин належать релігійні ритуали, тобто форми поклоніння. Другу групу становить соціально-економічна норма ("закят" – "податок на користь нужденних мусульман", чи "очисна милостиня/подать", або ж ще інакше "податок на добробут"), яка разом із соціально-фізичною нормою ("здійсненням хаджу") утворюють основу поклоніння. Стосовно другої категорії віруючих, котрі беруть участь у вищезгаданих правовідносинах між людьми згідно із законами, які регулюють поширення ісламу, вирізняють сімейні правовідносини, торговельні відносини, кримінальні закони, що передбачають різні покарання тощо [7, с. 82].

Отже, дослідження Наталії Годованець вкотре свідчить про необхідність глибокого вивчення правових відносин у їх зв'язку з та відповідно до законів ісламської релігії на основі Священної Книги "Кур'ан". У такий спосіб можна забезпечити адекватне розуміння суті релігії іслам і гарантувати встановлення та існування правильних цивілізованих відносин між громадами з різними віросповіданнями, зокрема між арабами й українцями.

Продовжуючи інтерпретацію теми нашого дослідження, слід зазначити, що компаративістичний аналіз правових засад життя людини згідно з релігійними правилами християнства та ісламу, зокрема в українському та арабському суспільствах, свідчить про виникнення суперечності між релігійними доктринами окремих офіційних законодавчих норм. Із цього судження також випливає проблема, що чекає на своє вирішення, теоретичного та практичного забезпечення релігійної терпимості між арабським та українським спільнотами. Для цього треба, зокрема, розробити та втілити в реальне життя хорошу методологію досягнення адекватних позитивних результатів. Окрім цього, розгляд теми нашого дослідження набуває особливої актуальності в умовах розвитку світової глобалізації, коли не можуть залишатися незмінними духовний і культурний аспекти життя людей [3, с. 4–9].

На сучасному етапі розвитку вищезазваних спільнот виникла ще одна проблема як наслідок широкомасштабної московитсько-російської агресії проти України, спрямованої, зокрема, на знищення чи хоча б часткове руйнування духовних і культурних цінностей нашої країни, і яка є загрозою релігійній безпеці загалом. Щодо цього питання українські дослідники А. Колодний та

⁵ Про це слово див. [3, с. 6, прим. 3].

Л. Филипович зазначають: "Поняття релігійна небезпека засвідчує наявність у країні певних загроз, зовнішніх і внутрішніх. До основних зовнішніх загроз належить: агресія Росії проти України, анексія Криму, окупація частини територій Донецької та Луганської областей [України], гібридна війна, яку ведуть на різних рівнях і в різних формах..." [9, с. 20]. Унаслідок цієї агресії руйнуються християнські та мусульманські культові споруди, створюються небезпечні умови, коли виникає небезпека для життя та здоров'я вірян. Аналізуючи далі цю проблему, зазначені науковці наголошують на необхідності сформулювати методологічні засади концепції забезпечення безпеки вірян, визначити принципи, які б затверджували безумовне визнання прав людини на гарантування непорушного дотримання поваги до її особистої гідності та свободи, а також її особистих прав на вибір для себе віросповідання та світо розуміння. Відповідні канони мають гарантувати непорушність права релігійних спільнот вільно здійснювати свою діяльність та виконувати різні специфічні функції [9, с. 21] і досягати поставленої мети свого існування. Варто зазначити, що такі принципи дуже актуальні в суспільстві, навіть в умовах воєнного стану, а вивчення й упровадження практичної суспільної толерантності є важливим чинником у налагодженні міжрелігійного та, зокрема, культурного діалогу з метою забезпечення мирного життя людей. У цьому контексті згадаємо коранічне тлумачення питання забезпечення миру в суспільстві на основі однозначної та надійної нормативної бази, суть якого полягає в заклику «... до встановлення міжособистісних і міжконфесійних відносин на основі принципів рівності, віротерпимості та справедливості, мирного співіснування цивілізацій і культур. Хоча останнім часом усе більшого поширення набувають спроби штучної мілітаризації цього коранічного вчення, у тому числі й концепції "джихаду"... Робляться висновки про неминучість боротьби "світу Ісламу" проти "світу Заходу", про несумісність мусульманської й західної цивілізацій» [2].

Зазначимо, що мілітаризація згаданого вчення є результатом упередженого тлумачення змісту Святого Письма ісламської релігії, зокрема поняття про джихад як священну війну проти невірних, що є помилковим та не відповідає істині й справжньому сенсу поняття "джихад". Також варто наголосити, що "Кур'ан" не містить приписів, у яких би були заклики до насильства чи терору, а навпаки, містить визначені норми мирного співіснування, взаєморозуміння та взаємодії між людьми незалежно від їхньої національної, расової чи конфесійної приналежності. Ці принципи є важливими умовами для забезпечення налагодження мирного та міжрелігійного діалогу загалом.

У контексті зазначеного питання українська дослідниця Л. Владиченко, розглядаючи проблему розвитку взаємин між християнами та мусульманами, зазначає, що "Останнім часом у наукових колах постійна увага приділяється проблемам міжрелігійного спілкування, міжрелігійним відносинам, міжрелігійному діалогу. Певну увагу до цієї проблеми у свій час привернула концепція професора Гарвардського університету, директора Інституту стратегічних досліджень (США) Самуеля П. Гантінгтона про зіткнення цивілізацій" [6, с. 136]. Дослідниця на основі теорії Гантінгтона наголошує: "В основі поглядів С. Гантінгтона є теза про те, що цивілізація (ядром якої є релігія) є одиницею спілкування... Достатньо довге лідерство у світовому устрої західної

цивілізації породило певні механізми несприйняття її іншими цивілізаціями з власною ідентичністю, заснованій на власній історії розвитку, мові, культурі, традиціях" [6, с. 136]. Зокрема, учений зазначає, що "...проблема релігійної толерантності особливо гостро постала в XXI ст., тому що саме на підґрунті безкомпромісного протистояння впродовж віків виникали локальні й регіональні збройні конфлікти" [6, с. 142].

Щодо причин такого роду конфліктів видатний український дипломат і вчений-сходознавець Ю. Кочубей в одній із своїх праць наголошує на тому, що "Постколониальна політика великих держав Заходу і Сходу спрямована на те, щоб тримати під своїм контролем світові запаси енергоресурсів, які переважно наявні в країнах Близького та Середнього Сходу. Окрім того, непрогнозоване зростання кількості мусульманського населення в країнах Заходу значно загострили відносини між двома великими цивілізаціями: ісламською і християнською, оскільки імперіалістам вдається свої загарбницькі інтереси представити як протистояння релігій, що в цьому столітті має перерости в сутичку (a clash)..." [11, с. 122]. Окрім цього ствердження, сходознавець Ю. Кочубей стосовно причин суперечок, які виникають на релігійному ґрунті, додає ще таке: «...причин(и) нищівного загострення стосунків між Заходом і світом Ісламу не варто шукати в релігійній площині чи в історичному минулому", бо "коріння цього феномена знаходиться у подіях, які мали місце в XIX і XX ст., починаючи з європейського імперіалізму, відповідно, від появи антиколоніальних рухів і спадщини протистояння між ними» [11, с. 124]. Адаже для розв'язання зазначеної проблеми постколониальна політика відповідно до зазначених держав має бути переорієнтованою на створення політичних і економічних умов з метою налагодження міжцивілізаційного діалогу та забезпечення мирного життя людям різних національностей і вірувань у межах єдиного соціуму. Для досягнення цієї мети насамперед необхідно здійснити на належному рівні наукові, просвітницькі і культурні заходи, спрямовані на сприяння та гарантування розвитку міжрелігійних і культурних взаємин. Для отримання об'єктивних позитивних результатів щодо цього питання також необхідно використовувати навчальні методи, що базуються на вивченні християнських мотивів в ісламській релігії [15; 14; 3, с. 5]. А порівняльна інтерпретація об'єктивних інформацій, отриманих з достовірних священних текстів, уможливило формування неупередженого знання [1].

З метою вирішення порушеного питання в дослідженні необхідне здійснення наукової студії оригінальних релігійних текстів щодо прав людини та впровадження здобутих результатів у навчально-педагогічний процес. Це б дало можливість вдосконалення знань про різні релігійні культури. Варто зазначити, що подолання такого шляху є одним із найактуальніших способів створення відповідних умов для забезпечення релігійної злагоди й взаєморозуміння в українському та арабському соціумах. А вироблення та впровадження в реальне життя вищезазначених умов уможливлуватиме підвищення рівня релігійної толерантності, і зокрема, сприятиме поліпшенню взаєморозуміння між представниками різних конфесій у суспільстві. Такий підхід є важливим чинником у формуванні об'єктивного релігійного світогляду тієї чи іншої громади і фактором стримування виникнення міжконфесійних конфліктів. У зв'язку з цим дослідники В. Лешан і Я. Чорненький зазнача-

ють, що: "Релігійні конфлікти виникають на ґрунті загострення протиріч об'єктивного та суб'єктивного характеру. На них накладається дія ряду локальних факторів: діяльність релігійних екстремістів, неправильна поведінка місцевої влади, упереджене ставлення її до окремих релігійних формувань" [12]. Зокрема, ці дослідники вирізняють "...п'ять стадій емоційного стану учасників конфлікту в процесі його розвитку: дискомфорт, інцидент, непорозуміння, напруга, криза" [12, с. 77]. Дуже важливо усвідомлювати, що виникнення суперечностей між громадами з різними релігійними світоглядами, а також внутрішньосімейні, міжособистісні, внутрішньоконфесійні та міжконфесійні незгоди та непорозуміння є наслідком і віддзеркаленням реально існуючих проблем у суспільних відносинах: політичних, економічних, культурних, а також і в стосунках між державою та релігійними спільнотами тощо. Отже, хоча в умовах глобалізації неможливо остаточно вирішувати проблеми, що є наслідками виникнення релігійних конфліктів, за допомогою визначеного нами способу їх можна передбачати та відповідним чином уникати.

Висновки. Підсумовуючи результати дослідженої проблеми, варто зауважити, що для поліпшення ефективності рівня взаєморозуміння та релігійної толерантності між арабським та українським суспільствами необхідно здобувати відповідні знання стосовно релігій вказаних етнічних соціумів на основі достовірних відомостей, отримуваних насамперед з основних релігійних джерел – "Біблії" та "Кур'ану". Ретельне вивчення та правильне усвідомлення оригінальних релігійних текстів, зокрема щодо прав людини загалом та її права втілювати здобуті нею результативні знання у своєму практичному житті, є передумовами створення умов, необхідних для формування об'єктивного світогляду про різні релігійні культури та для забезпечення взаємопорозуміння і толерантних взаємин між людьми різних віросповідань у їхньому співіснуванні в мирі та злагоді. Ми наголошуємо, що такий шлях є одним із найактуальніших способів створення та гарантування підтримки існування відповідних умов в Україні для царювання в нашій країні релігійної злагоди між українським та арабським етнічними суспільствами.

Список використаних джерел

1. Абу Алруб Е. "Коран" як джерело віровчення ісламу: мат-ли Міжнар. наук. конф. "Дні науки філософського факультету", 12-13 квіт. 2006 р. Ч. III. К.: ВПЦ "Київський університет", 2006. С. 103–106.
2. Абу Алруб Е. Коранічне тлумачення питань миру, ненасильства і міжнародної безпеки // Історія. Філософія. Релігієзнавство, наук. журн., 2008. № 1. Київ: Поліграф-Експрес. С. 64–67.
3. Абу Алруб Е. Методологія дослідження толерантності між арабським і українським суспільствами // Гуманітарно-релігієзнавчий вісн. Софія, 2022. № 2(20). С. 4–9.
4. Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. М.: изд. дом "Ансар", 2007. 400 с.
5. Біблія. Книга Священного Писання Старого і Нового Завіту / Пер. Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Вид-ня Київ. Патріархії Укр. Правосл. Церкви Київ. Патріархату, 2004. 1416 с.
6. Владиченко Л. Розвиток християно-мусульманських відносин в контексті релігійної толерантності // Релігійна свобода, 2007. № 12. С. 136–142. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/religfree_2007_12_38.
7. Годованець Н. Філософсько-релігієзнавчий контекст джерела мусульманського права // Історія. Філософія. Релігієзнавство, наук. журн., 2008. № 1. Київ: Поліграф-Експрес. С. 79–82.
8. Гуцуляк О. Исламский фактор в "философии традиционализма" // Традиція і традиціоналізм: Альманах 2014-2015; Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Вінниця: ТОВ "Нілан-НТД", 2015. С. 42–57.
9. Колодний А., Филипович Л. Концепція релігійної безпеки: методологічні підходи академічного релігієзнавства Гуманітарно-релігієзнавчий вісн. Софія, 2020. № 2(16). С. 19–23.

10. Кондратьєва І. Релігійні цінності та права людини: особливості кореляції // Гуманітарно-релігієзнавчий вісн. Софія, 2020. № 1(15). Київ: С. 17–20.
11. Кочубей Ю. Исламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація // Вісн. Львів. ун-ту. Серія філологічна, 2011. Вип. 53. С. 122–126.
12. Лешан В., Чорненський Я. Релігійні конфлікти та конфліктогенні зони: особливості питання // Історія. Філософія. Релігієзнавство, наук. журн., 2008. № 2. Київ: "Поліграф-Експрес", С. 76–78.
13. Лубський В., Борис В. Мусульманське право: навч. посіб. для студ. фак-тів юрид., міжнар. права, міжнарод. відносин, міжнар. екон. відносин, політології та філософії. К.: Вілбор, 1997. 256 с.
14. Туранли Фергад. Оповідь про народження Ісуса Христа у Священній Книзі "Кур'ан": пр. Х Міжнар. наук. конф. "Історія релігій в Україні". 16–19 трав. 2000 р. / 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.
15. Туранли Ф. Християнські мотиви в Ісламі: деякі аспекти, історіософічне осмислення: мат-ли IX Міжнар. конф., "Історія релігій в Україні", 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.
16. Kharkovshchenko Yevhen. "Sophia" Discourse from Antiquity to Christianity (Doktryna "Sofii" od starozhynosti do chrzeszcijaństwa) // Studia Warmińskie, 2019. Vol. 56. P. 279–289.
17. Колодний А. Проблеми толерантності міжконфесійних відносин в Україні / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 47. – С. 5-12. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2008_47_3.
18. Енциклопедія Ісламу. URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/islam>.
19. Sophia. Human and Religious Studies Bulletin / Taras Shevchenko National University of Kyiv. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/143>.
20. Sophia. Human and Religious Studies Bulletin / Taras Shevchenko National University of Kyiv. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/11/12>.

Reference

1. Abu Alrub E. (2006). Koran yak dzherelo virovchennya islamu / Dni nauky filosofsk'oho fakul'tetu. Mizhnarodna naukova konferentsiya (12–13 kvitnya 2006 roku). CH. III. K.: Vydavnycho-polihrafichnyy tsentr "Kyivs'kyi universytet".
2. Abu Alrub E. (2008). Koranichne tлумachennia pytan' myru, nenasy'l'sta i mizhnarodnoyi bezpeky. Istoriya. Filosofiya. Relihiyeznavstvo. Naukovyi zhurnal. # 1. Kyiv. "Polihraf-Ekspres".
3. Abu Alrub E. (2022). Metodolohiya doslidzhennia tolerantnosti mizh arabs'kym i ukrayins'kym suspil'stvamy. Sofiya. Humanitarno-relihiyeznavchyi visnyk. № 2 (20). Kyiv.
4. Ali-zade A. (2007). Islams'kiy entsiklopedicheskiy slovar'. [Tekst] / M.: Izd. dom. "Ansar".
5. Bibliya – knyha svyashchenoho pysannia Staroho ta Novoho Zavitu. Kyiv: Vydannia Kyivs'koyi Patriarkhiyi Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy Kyivs'koho Patriarkhatu.
6. Vladychenko L. (2007). Rozvytok khrystyyano-musul'mans'kykh vidnosyn v konteksti relihiynoyi tolerantnosti // Relihiyna svoboda. http://nbuv.gov.ua/UJRN/religfree_2007_12_38.
7. Hodovanets' N. (2008). Filosos'ko-relihiyeznavchyi kontekst dzherela musul'mans'koho prava. Istoriya. Filosofiya. Relihiyeznavstvo. Naukovyi zhurnal. # 1. Kyiv. "Polihraf-Ekspres".
8. Hutsuliak O. (2015). Islamskyi faktor v "filosofiyi tradytsionalyzma" // Tradytsiya i tradytsionalizm: Al'manakh 2014 – 2015 / Instytut filosofiyi imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy. Vinnytsia: TOV "Nilan-NTD".
9. Kolodnyi A., Fylypovych L. (2020). Kontseptsiya relihiynoyi bezpeky: metodolohichni pidkhody akademichnoho relihiyeznavstva. Sofiya. Humanitarno-relihiyeznavchyi visnyk. # 2 (16). Kyiv.
10. Kondrat'yeva I. (2020). Relihiyni tsinnosti ta prava liudyny: osoblyvosti korelyatsiyi. Sofiya. Humanitarno-relihiyeznavchyi visnyk. # 1 (15). Kyiv.
11. Kochubey Yu. (2011). Islams'ka relihiyna dumka i problemy suchasnosti: Mardins'ka deklaratsiya // Visnyk L'vivsk'oho universytetu. Seriya filoholichna. Vyp. 53. L'viv.
12. Leshan V., Chornen'kyi Ya. (2008). Relihiyni konflikty ta konfliktohenni zony: osoblyvosti pytannia. Istoriya. Filosofiya. Relihiyeznavstvo. Naukovyi zhurnal. №2. Kyiv "Polihraf-Ekspres".
13. Lubs'kyi V., Borys V. (1997). Musul'mans'ke pravo: navchal'nyi posibnyk dlia studentiv fakul'tetiv yurydychnoho, mizhnarodnoho prava, mizhnarodnykh vidnosyn, mizhnarodnykh ekonomichnykh vidnosyn, politolohiyi ta filosofiyi. K.: Vilbor.
14. Turanly F. (2000). Opovid' pro narodzhennia Isusa Khrysta u sviatyi knyzi Kur'an // Istoriya relihiy v Ukraini [Tekst]: pratsi KH-ya mizhnar. nauk. konf., (L'viv, 16–19 travnia 2000 roku) / red. kol. V. Hayuk [ta in.]; Ін-т релігієзнавства – філ. Львів. музею історії релігії, Львів. від-ня Ін-ту

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

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

16. Kharkovshchenko Yevhen. "Sophia" Discourse from Antiquity to Christianity (Doktryna "Sofii" od starozhynosti do chrzeshcijanstva) // Studia Warمیnskie, 2019. Vol. 56. P. 279–289.

17. Kolodnyi A. (2008). Problemy tolerantzatsii mazhkonfesijnylh vsdnosyn v Ukraini // Ukrainske religijeznavstvo. # 47. S. 5-12. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2008_47_3.

18. Енциклопедія Ісламу. URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/islam>.

19. Sophia. Human and Religious Studies Bulletin / Taras Shevchenko National University of Kyiv. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/143>.

20. Sophia. Human and Religious Studies Bulletin / Taras Shevchenko National University of Kyiv. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/11/12>.

Надійшла до редколегії 15.12.23

Yevhen Kharkovshchenko, Dr. Sci. (Philosoph.), Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Emad Abu Alrub, Doctoral Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

HARMONY AND RELIGIOUS TOLERANCE BETWEEN THE ARABIC AND UKRAINIAN COMMUNITIES

The subject matter of the study is provision of conditions and finding ways of improvement the efficiency of mutual understanding and tolerance between the Arabic and Ukrainian communities. There have been stressed the importance of human rights and causes of occurrence of religious conflicts, as well as ways of settling that kind of problems have been put forward. Particularly, we focus in this study on the needs to study the Moslem Laws on the basis of the principal respective source – The Holy Writ The Koran, so as to conceive objectively foundations of the religious and legal norms related to providing human rights and obligations, as well as that of a joint peaceful life of and mutual undersatanding between the Ukrainian and Arabic communities within a united society. Besides, this paper deals with the Russian War against Ukraine, that is directed at ruining the spiritual and cultural values, and that produces threats to the religious security in general. The conclusion of the study having been made is that under the conditions of the world globalisation it is impossible to overcome completely the problem of occurrence of religious conflicts, but those ones could be prevented by means of a respective method of studying objectively and implementing practically into everyday life the religious moral and legal norms.

Keywords: harmony, Arabs, Ukrainians, mutual understanding, Christianity, Islam, Religious Administration of Muslims of Ukraine, law, jihad, peace, Islamic activism.

УДК 141.30/31:272/272-048.37:2-335(091)"653"
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.19

А. О. Шиманович, канд. філос. наук
ORCID: 0000-0002-3046-4645
e-mail: schimanovich@ukr.net

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

НЕОТОМІЗМ ПІСЛЯ II ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Проаналізовано процес поступової втрати з боку неотомістського проєкту панівного впливу на католицьку теологію та освітню систему. В основу розвідки покладено напрацювання таких вітчизняних і західних дослідників католицької думки, як А. Дахній, Ю. Бохеньський, Ф. Коплстон, Дж. Маккул, Ф. Керр, Т. Роуланд, П. Мюррей, Р. Шрайтер, Б. Шенлі та Е. Ламбертс. Запропоновано огляд поступового переосмислення томізму як фіксованої системи ідей під впливом виникнення постмодерністської релятивізації усталених авторитетів, деконструкції класичних систем та концепцій, а також посилення ролі постметафізичних патернів мислення. З'ясовано, що вагомість зрощення інклюзивності всередині неотомістського руху була обумовлена усвідомленням нетотожності між синтезом самого св. Томи та схоластичними системами періоду другої схоластики (Каєтан, Суарес, Баньєс). Висновується, що задля збереження своєї релевантності в сучасному ідейно-плюральному світі неотомізм не зможе оминати процеси, спрямовані на зміцнення власної відкритості, діалогічності та здатності до подолання властивої неотомістській монолітності.

Ключові слова: Акви́нат, Середньовіччя, католицизм, неосхоластика, оновлення, постмодернізм.

Постановка проблеми. Неспростовно доведеним історичним фактом вважається те, що для Католицької церкви ХХ ст. II Ватиканський собор (1962–1965) став епохальною подією, яка докорінно змінила домінуючі форми богословствування та сутнісно переформатувала традиційний інтелектуальний ландшафт західного богословського світу, легітимізувавши більшу відкритість Католицької церкви як до тогочасних викликів, так і до нового переосмислення власної традиції перших століть. Однією з найбільш знакових змін, здійснених II Ватиканським собором, варто визнати усунення з панівних позицій усталеної впродовж століть неосхоластичної парадигми мислення, що стало неминучим наслідком невпинно зростаючої нерелевантності церковної керигми, самозамкненості, закапсульованості Церкви у своїй внутрішній проблематиці, а також очевидної для багатьох спостерігачів кризи інтелектуальної креативності Церкви в новопосталому контексті безпрецедентної ідейної плюральності.

Актуальність дослідження. Розглядувана тема заслуговує на особливу увагу з огляду на інтенсифікацію соціального запиту щодо активної розбудови єдиної помісної Православної церкви України, творення її ідентичності, осмислення її припустимої діалогічності та відкритості щодо інших церков та громадянського суспільства в цілому. Певна річ, подібні справедливі прагнення українського суспільства (особливо на тлі російсько-української війни) не можуть бути ефективно реалізовані без ретельно відрефлексованого досвіду вибудовування іншими церквами своєї ідентичності в контексті післявоєнного буття в ХХ ст., а далі – на тлі поширення численних інтелектуальних викликів, пов'язаних із постанням і укріпленням постмодерністського проєкту.

Аналіз досліджень і публікацій. В українському філософському полі праця А. Дахнія "Нариси історії західної філософії ХІХ-ХХ ст.", ідеї якої використані в цій статті, наразі видається єдиним надійним і вичерпним джерелом, що містить глибокий авторський аналіз історії неотомізму ХХ ст. (розд. 3), переважно здійснений на основі розгорнутого дослідження філософського шляху ключових для цього напрямку постатей – Ж. Марітена та Е. Жільсона. Тож здебільшого у статті використані напрацювання таких західних дослідників історії католицької теології, як: Ф. Коплстон, Дж. Маккул, Ф. Керр, Т. Роуланд, П. Мюррей, Р. Шрайтер, Б. Шенлі та Е. Ламбертс. Проте в українському інтелектуальному просторі лишається остаточно не вирішеним і належ-

ним чином не відрефлексованим питання щодо можливості врахування українськими християнськими спільнотами як благодіючого, так і негативного досвіду Католицької церкви з ревізії стрижневої для неї томістської системи, а також не надано вичерпної оцінки процесу переосмислення Римською церквою ступеня припустимої еластичності томістської традиції задля підсилення ефективності взаємодії Церкви зі світом.

Мета дослідження. У межах здійснюваної розвідки першорядною метою є з'ясування основних історичних причин спочатку посилення ролі неотомістського проєкту на початку ХХ ст. у якості католицької філософії *par excellence*, а згодом – його як поступового занепаду, внутрішньої декомпозиції й фрагментації, що стало неминучим наслідком рішень II Ватиканського собору та взятого ним курсу на оновлення життя, мислення й форм самопрезентації Католицької церкви в сучасному світі. На прикладі засадничої концептуальної системи томізму у статті вивчається ступінь можливого компромісу між інклюзивною діалогічністю Церкви та невинуватим розмиттям власної ідентичності, баланс між вірністю своїм духовним витокам та відкритістю до чужого досвіду, межа між збереженням Традиції та ухилом у заскнілий традиціоналізм на межі фундаменталізму.

Виклад основного матеріалу. Одним із пояснень феномена томістського ренесансу в першій половині ХХ ст. варто визнати виснаження від різноманіття новітніх теорій, постання й переможного маршу нігілістичних вчень, стрімкої секуляризації, хаотизації суспільно-політичного життя або ж, як припускає А. Дахній, це була невинуватна "втома чи, радше, "алергія" на іраціоналізм" [1, с. 402]. Скасування попередніх авторитетів, доглибна ревізія традиційної християнської антропології, демонтаж усталених впродовж століть цілісних картин світу, які зрештою не могли не спричинити тугу європейської людини за трансцендентним, – усі ці та інші глобальні зрушення стали імпульсом до пошуку перевіреного часом, впорядкованого й завершеного філософського вчення, що зведене на міцній метафізичній основі і містить узгоджену, стабільну й умосяжну структуру реальності. Щоправда, заради справедливості А. Дахній додає, що "загалом атмосфера ХХ ст. мало сприяла тим напрямкам, які у своїх основних положеннях намагалися спиратися на традиційні ідеї" [1, с. 402]. А отже, ХХ ст. стало епохою безпрецедентного, цілеспрямованого розриву з усіма попередніми категоріями мислення, світоглядними установками, релігійними пе-

реконаннями та соціальним укладом життя. Певна річ, на тлі таких умонастроїв та загального культурного ландшафту спроба наново утвердити в ХХ ст. філософсько-богословську систему ХІІІ ст. заздалегідь мала примарні перспективи.

На думку Т. Роулєнд, після ІІ Ватиканського собору більшість католицьких теологів були майже суголосні в їхньому бажанні залишити в минулому неомізм як монолітну інтелектуальну систему. Вони виявляли дивовижну однаковість в усвідомленні необхідності остаточного подолання та зняття цього прикрого досвіду, утім, не маючи такої ж солідарності в питанні щодо альтернативних шляхів подальшого поступу Церкви в нових культурних умовах [11, с. 91]. П. Мюррей, перелічуючи такі постаті, як Р. Гвардіні, М.-Д. Шеню, І. Конґар, А. де Любак, Ж. Данієлу, К. Ранер, зараховує їх до табору тих, хто "сміливо, наполегливо й творчо присвятили себе пошуку способів більш глибокого й одухотвореного виразу віри, аніж дозволяли панівні неосхоластичні категорії" [10, с. 268]. І якщо напередодні собору панування томізму в системі вищої освіти Католицької церкви було майже всеосяжним і безальтернативним, а католицькі науковці нарікали на те, що їм доводиться працювати в "концептуальній гамівній сорочці" [11, с. 7], то в післясоборний період, на думку Ф. Керра, неосхоластична теологія, "від якої відмовилися в семінаріях та університетах майже повсюдно, не відродилася" [6, с. 203]. У багатьох своїх рішеннях, публічних заявах, офіційних документах ІІ Ватиканський собор переглянув попередній досвід фіксації томізму як єдиної панівної системи, ставши на бік до того упосліджених, але після 1965 р. реабілітованих, представників руху *nouvelle théologie* (з фр. – нова теологія), котрі вбачали нагальну необхідність у поверненні до біблійних витоків віри, древньої літургії епохи нерозділеної Церкви та грецьких отців перших століть.

На час початку собору неомістський проект перебував у стані поступової, але невпинної здачі своїх інтелектуальних позицій. Уже перші засідання й дискусії свідчили про наміри з боку Ватикану щодо докорінного перегляду засадничих принципів католицького богослов'я, не обіцяючи майбутнього переможного повернення неомізму як сучасної католицької філософії *par excellence*: "Скликання собору Іоанном ХХІІІ з метою пастирських рефлексій та церковного оновлення, а також неприйняття єпископатом попередніх проектів документів на користь документів більш біблійно-вкорінених і пастирських за своєю тональністю, дало офіційну санкцію на крок за межі неосхоластичної як єдиного надійного способу католицької богословської рефлексії" [10, с. 271]. Відтоді увесь томізм – внутрішньо подрібнений, із багатьма тематичними підвидами та відгалуженнями – зазнав радикальної реконфігурації, втративши статус аксіоматичної концептуальної системи (вичерпний огляд історії внутрішньої фрагментації єдиного неомістського руху див. в [8]). Неомізм не був маргіналізований чи остаточно деконструований, він не набув тавра неживого археологічного експоната чи хрестоматійного прикладу безнадійно нерелевантної архаїки. Він продовжував цілком органічно вкладатися в розмаїтий ландшафт католицької теології, утім, лише як одна можлива опція з-поміж багатьох інших, як окремий сегмент витіюватої мозаїки або ж як перевірена століттями методологія інтерпретації реальності, але лише на тлі багатьох інших рівноправних способів богословсько-філософської рефлексії.

Згідно зі спостереженнями Дж. Маккула, серед цілого спектра причин, які призвели до того, що неомізм втратив свою непохитну цілісність, монументальність і внутрішню злагодженість, важливе місце посідають академічні розвідки представників цього руху, спрямовані на скрупульозне дослідження історії своєї ж традиції [9, с. 153]. У результаті тривалих наукових пошуків, історики-неомісти остаточно зняли дискусію та досягли майже однакового консенсусу стосовно такого історичного факту: немає жодних вагомих підстав отожднювати автентичне вчення св. Томи із системами доби т. зв. другої (або барокової) схоластики, сплеск якої відбувся в ХVІ-ХVІІ ст. (Т. Каєтан, Ф. Суарес, Д. Баньєс). Суаресіанство (вчення Франциско Суареса, похідне від Аквінатового синтезу) та власна система св. Томи зазнали чіткого розрізнення, остаточного розтожнення й почали сприйматися як відмінні вчення. Дж. Маккул доводить легітимність такого сміливого висновку за допомогою наступних прикладів: "Жільсон та інші історики довели, що у їхній філософії пізнання та буття, два видатних домініканські томісти – Каєтан і Баньєс – відхилилися від вчення самого Томи. Анрі де Любак встановив, що схоластична теологія природи та благодаті ХVІ ст., розроблена Каєтаном і потім підхоплена Суаресом, помітно різнилася із теологією благодаті та природи, яку обстоював св. Тома" [9, с. 153]. До того ж буття в онтології Ф. Суареса втратило свою динамічність і більше не означало "екзистенції", натомість його розуміння було звужене до "сутності", що істотним чином відрізняється від Аквінатового вчення [9, с. 144].

Надалі напруга лише посилювалася і світоглядне розмежування ставало немінучим між, з одного боку, тими томістами, котрі сповідували історично-контекстуальне філософування й богословствування, активно реалізуючи своє прагнення віднайти й підсилити голос самого Аквіната (Е. Жільсон, М.-Д. Шеню, А. де Любак), та, з іншого боку, тими неосхоластами, котрі виборювали право лишатися вірними усій більш пізній лінії розвитку томістської традиції попри будь-які її історичні трансформації, такими як Педро Дескок (1877–1946) та Реджинальд Гарріґу-Лагранж (1877–1964). Тож в останньому абзаці своєї розвідки Дж. Маккул доходить висновку, що в 60-ті роки неомізм як єдиний організований рух припинив своє існування, модифікувавшись у декілька філософських та богословських напрямів, витоки яких хоча й можна знайти в ранньому неомізмі ХІХ ст., проте їхня тематична та ідейно-засаднича фрагментованість являє собою небачену до того варіативність [9, с. 157]. Ще однією проблемою неосхоластичного проекту стало те, що він був глибоко вкорінений у класичній традиційній метафізиці як вченні про граничні, всевизначальні основи єдиної цілісної реальності. Певна річ, новочасна криза метафізики, перегляд її класичних категорій та поставлення під сумнів її доцільності як такої, не могли не похитнути ту чітко структуровану, багатоповерхову інтелектуальну конструкцію неомістського синтезу, яка була зведена на ній.

Траєкторія поступової трансформації післясоборного неомізму пролягала в напрямі посилення внутрішньої варіативності та зрощення зовнішньої діалогічності для подолання очевидної дисконунікації з новітніми філософськими концепціями та сучасним світом загалом: "Після ІІ Ватиканського собору (1962–65), який узяв курс на католицьке "оновлення" – "аджорнаменто", виразно означилась антропоцентрична переорієнтація неомізму, що вимагала, у свою чергу, звернення до напрацьованих категорій та інструментарію феномено-

логії, екзистенціальної герменевтики, антропології, персоналізму тощо" [2, с. 272]. Але подібні спроби свідомої антропологічної редукції були не надто ефективними в їхньому прагненні пролонгувати столітнє панування неосхоластичного дискурсу в католицькій теології. Е. Ламбертс вбачає одну з причин втрати цікавості самої Католицької церкви щодо неотомізму в поступовому заниженні її власних амбіцій у процесі вибудовування взаємин зі світом. За висновком Е. Ламбертса, після Ватикану II Католицька церква "просто бажала бути присутньою у світі без будь-якого домінування в ньому" [7, с. 38]. Про зазіхання Римської церкви на монополію у встановленні єдиного, універсального, всеохоплюючого соціального вчення на імпліцитно християнській етичній основі, або ж цілісної структурної візії Божого світу вже не йшлося.

Потужний контркультурний (зокрема, антимодерністський) наголос, неприхована опозиційна ментальність, резистентність до будь-яких впливів з боку сучасності, свідомо обрана герметична непроникність, нечутливість до новітніх викликів і запитів суспільства, – усе це призвело неотомістів першої половини ХХ ст. до закапсульованості й відчуженості як від світу, так частково й від життя самої Католицької церкви з розмаїттям новопосталих філософських підходів та методів богословствування. Тож виникає закономірне питання: чи можна у випадку з неотомізмом ХХ ст. (звісно, до його внутрішньої фрагментації та сталого занепаду після Ватикану II) говорити про нього, як про своєрідний фундаменталістський рух? Здавалося б, це поняття передовсім вживається для позначення радикально-консервативного крила протестантського богословського табору, утім, Р. Шрайтер вдало й лаконічно визначає фундаменталізм як "вибирання певних (часто виразно антимодерністських) елементів Традиції і піднесення їх до рівня ключового критерію ортодоксії" [12, с. 87]. Тож у світлі цієї дефініції неотомізм вповні може вважатися прикладом фундаменталістського прочитання Традиції та історичною спробою безпелляційно абсолютизувати одну з її складових.

До того ж Р. Шрайтер закликає пам'ятати очевидний історичний факт: християнство почалося саме як рух оновлення всередині існуючої релігійної традиції – юдаїзму епохи другого храму. З огляду на це, дослідник підмічає, що такий контекст виникнення надав християнству притаманної йому інтелектуальної невгамовності, яка багаторазово виявляла себе впродовж двох тисяч років у вигляді виникнення креативних підходів до розв'язання будь-якої новопосталої проблематики: "Неодноразово впродовж всієї історії групи всередині християнства відповідали на заклик до реформ знов і знов: пустельники IV ст., засновники чернецтва, лідери мирянських рухів, реформатори XVI ст. і II Ватиканський собор. Вкоріненість християнства у реформі надає йому пильності, яка подекуди перетворюється на занепокоєння якістю віри. Якщо бути точним, усі християни турбуються про вірність, але ті, хто не забувають про реформу як невід'ємну частину їхньої ідентичності, відчують це найбільш гостро" [12, с. 65]. Утім, Р. Шрайтер також висуває припущення, що в найближчому майбутньому, після десятиліть інтелектуального хаосу, кризи авторитетів, деконструкції класичних систем, радикального перегляду понятійної богословсько-філософської бази та інших тектонічних зсувів, повернення до класичних категорій мислення і традиційних світоглядних систем цілком може стати нагальною потребою: "Швидкість та тиск глобалізації є такими, що вона, імовірно,

продовжить провокувати появу нових фундаменталістських рухів. Дестабілізація ідентичностей зустрінеться зі спротивом і довгоочікуваним поверненням до більш стабільних часів", – прогнозує дослідник [12, с. 87].

Не можна оминати увагою й те прочитання томізму, згідно з яким концептуально-холістичну систему св. Томи не варто сприймати як непохитну, раз і назавжди зафіксовану інтелектуальну конструкцію з чіткими межами, вихід за котрі нібито категорично заборонений і неможливий без втрати сутнісного ідейного ядра. Певна річ, корінь та базовий виток томізму на будь-якій фазі його розвитку не може бути віднайдений поза ретельно вивіреною, історично коректним, контекстуальним прочитанням творів самого св. Томи. Проте, як справедливо зауважує Б. Шенлі, так само, як Аквінат творчо переосмислив, адаптував та продовжив Аристотелеву й Августиніву традиції, створивши свій неповторний синтез в контексті викликів XIII ст., життєздатність самого томізму як одного з найвищих досягнень християнської інтелектуальної культури залежить від його здатності до самоосмислення в нових умовах, від ступеня його відкритості та діалогічності щодо будь-яких новітніх інтелектуальних течій [13, с. 232].

Видається цілком очевидним, що будь-яка філософська чи богословська система ідей, яка претендує на свою абсолютність, досконалість, остаточну завершеність, є нічим іншим, як ідолопоклонством. Згідно з традиційною християнською епістемологією богопізнання є процесом потенційно нескінченним. Попри свої спроби до підвищення власної когерентності й інклюзивності, неотомізм ХХ ст. багато в чому перетворився на негнучкий та герметично-непроникний тоталізуючий дискурс, який жорстко регламентує нормативність мисленнєвих категорій і витискає з ідейного поля альтернативні візії, скасовуючи їхнє право на відмінну інтерпретацію реальності та будь-яке інакше, неунормоване тлумачення Божого одкровення. Певна річ, низький рівень чутливості до вимог часу призвів до виникнення чітко окреслених контррешколастичних рухів всередині католицького богослов'я, провідним з яких, безсумнівно, є напрям *nouvelle théologie*. Г. Бьорсма стверджує, що не що інше як концептуалістське розуміння християнської доктрини представниками неосхоластичної програми, створеної ними виключно раціональна апологетика, просування ними суто логічної інтерпретації догматичного розвитку християнського вчення разом з юридичною, можливо навіть авторитарною еклезіологією, – усе це разом стало тим потужним рушійним імпульсом, який спонукав таких мислителів, як А. де Любак, І. Конґар та Ж. Данієлу розпочати розробку богословського мислення нового стибу, вкоріненого в Біблії, древній літургії епохи нерозділеної Церкви та грецьких, а не виключно латинських отців [3, с. 20].

Психологічно цілком зрозумілою є схильність людини до раціоналізації та концептуалізації як інтелектуального, так і містичного досвіду, її прагнення впорядкувати розрізнені уривчасті інтуїції, духовні осяяння в цілісну, структуровану та внутрішньо несуперечливу систему. Водночас відомий історичний факт щодо незавершеності *Summa Theologiae* св. Томою на момент його смерті (1274) імпліцитно містить натяк на потенційну відкритість його великого синтезу до подальшого доповнення і творчої адаптації Аквінатових напрацювань у нових інтелектуальних та культурно-історичних реаліях. Те саме варто сказати і про найамбітніший богословський задум ХХ ст., "Церковну догматику" (1932–1968) Карла Барта. Цей проєкт, попри свій чималий обсяг, так

само залишився недописаним. Б. Шенлі, із прикрістю констатує відсутність завершеної версії "Суми теології" самим автором, пропонує розуміти це як провіденційну вказівку Небес на принципову неможливість інтелектуального осягнення й ґрунтового осмислення всієї повноти Божої реальності однією людиною впродовж її земного життя [13, с. 234]. Подібне завдання є чимось, що цілий ряд поколінь видатних теологів робить із вдячністю щодо тих, хто працював до них, розвиваючи їхні інтелектуальні осягання та духовні прозріння, та з надією на тих, хто здійснюватиме свої розвідки після них, передаючи до рук представників наступних поколінь свої спроби інтерпретації базових наративів християнства в межах церковної традиції.

Важко не погодитися із узагальнюючим висновком Р. Чессаріо, стосовно того, що томізм, як "інтелектуальний рух, що триває впродовж більш ніж семисот років, заслуговує місце з-поміж великих традицій західної думки. Є всі підстави говорити про томізм із таким самим придигом, як і про аристотеліанство, платонізм (з усіма його підвидами) та августиніанство" [4, с. 94]. Щоправда, в сучасному ідейно-розмаїтому світі невідгойдні амбіції томізму щодо презентації всеохоплюючої системи видаються, щонайменше, проблемними й не цілком адекватними наявному культурному контексту. Для того, аби розкрити сутність новітньої ситуації та першорядної причини напруженої несумісності між томізмом та множинністю новітніх філософських дискурсів, А. Дахній вдається до напрохуд вдалого понятійного нововведення (*плюралістична доповнювальність*), водночас апелюючи до прагнення самого Томи органічно інтегрувати й увібрати у свій синтез усі найгеніальніші здобутки людської думки й духу: "Питання про те, чи може якась одна мислительна система (ідеться, річ ясна, про томізм) вповні виражати все багатство теологічно-філософських скарбів християнства, навіть якщо ця система ввібрала у себе здобутки багатьох століть антично-середньовічної духовної культури, в цих нових умовах отримує негативну відповідь. Іншими словами, в сучасних умовах особливої значущості набуває чинник *плюралістичної доповнювальності*. Водночас широта погляду Томи Аквінського і далі може слугувати при цьому еталоном: все ж не забуваймо, що свого часу видатний схоласт, скажімо, усвідомив необхідність зустрічі, більше того, плідної взаємодії християнства з юдаїзмом, ісламом і греко-латинською філософською культурою" [1, с. 400]. Як приклад такої неосхоластики, яка спроможна на глибоку внутрішню трансформацію задля підвищення власної релевантності вимогам часу, Дахній згадує знамого неотоміста Ю. Бохеньського [1, с. 401–403] і його відомий нарис "Духовна ситуація часу". Польського філософа-неотоміста, котрий закликав до перегляду попередніх уявлень про людину, ґрунтовно осмислював цінність наукового поступу, розмірковував про ступінь адекватності базових релігійних доктрин у ХХ ст., А. Дахній вважає живим унаочненням і яскравим свідченням "гнучкості сучасних неотомістських установок, *готовності реагувати на виклики часу*" [1, с. 403].

З огляду на вищевикладене, мимоволі постає ряд нових, дотичних питань, відповіді на які мають бути віднайдені у подальших наукових розвідках. Чи мають бути бодай до якоїсь міри еластичними доктринальні межі тієї чи іншої концепції або системи? Якщо так, то яким має бути припустимий ступінь її гнучкості? Наскільки широким має бути поле можливих компромісів для усталеного вчення, щоб воно не зрадило саме собі й не позбулося власної самототожності? Чи будь-яка гіпоте-

тично припустима форма томізму, яка, наприклад, цілком комфортно почуває себе в руслі домінуючого постмодерністського проекту з його деконструкцією метанаративів, все ще лишається власне томізмом? Чи автентичний історичний синтез Аквіната насправду не є класичним прикладом метанаративу, себто ідеально інтелектуально мішенню для атаки з боку постмодернізму?

Висновки. Наостанок варто навести слушний та оптимістичний висновок Ф. Коплстона, згідно з яким "томістська концепція вічної філософії не означає, що будь-який поступ вперед виключений. Претензія на існування вічної філософії містить твердження про існування незмінної, але осяжної й описуваної метафізичної структури у всесвіті, якій змінюється й розвивається. Але з цього не висновується, що будь-яка окрема людина була здатна або нині спроможна на цілком адекватне її розуміння. Концепція вічної філософії – це концепція розуміння, яке розвивається, а не концепція статичного, раз і назавжди даного вираження того розуміння, яке було досягнуте раніше" [5, с. 261–262]. Варто визнати, що подібне прочитання томізму як внутрішньодинамічної системи, здатної до смиренного саморозуміння й водночас відкритої до подальшого самовдосконалення, не може не вселяти частку обережного оптимізму щодо її майбутнього.

Таким чином, можемо запропонувати дві ключові тези як висновок до наведених у статті роздумів. По-перше, у контексті постмодерністської кризи авторитетів, демонтажу багатовікових доктринальних систем і поставлення під сумнів класичних категорій мислення, неотомізм опинився перед вибором: або кардинально розширити межі власної інклюзивності й тематичної діалогічності (аж до загрози розмиття своєї стрижневої ідентичності), або ж зберегти традиційну для себе екслюзивну інтерпретацію реальності, але коштом замкненого контркультурного способу буття та опозиційної самоізоляції від новопосталої ідейної плюральності. По-друге, томізм (у будь-яких його сучасних та можливих майбутніх формах) має шанси на збереження своєї релевантності, актуальності та затребуваності лише за умови невинного креативного розвитку власної здатності до самотрансценденції, за умови подолання своєї імпліцитно наявної схильності до монолітності та своєї готовності відмовитися від власних претензій на абсолютну й остаточну завершеність, навіть попри те, що раціональна структура самої системи св. Томи насправду геніально вивірена автором і наближена до досконалості.

Список використаних джерел

1. Дахній А. Нариси історії західної філософії XIX–XX ст. : навч. посіб. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2015. 488 с.
2. Історія філософії : словник / за заг. ред. В.І. Ярошовця. 2-ге вид., перероб. К. : Знання України, 2012. 1087 с.
3. Boersma H. Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York : Oxford University Press, 2009. 325 p.
4. Cessario R., O.P. A Short History of Thomism. Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2005. 106 p.
5. Copleston F. Thomas Aquinas. London : Search Press; New York : Barnes and Noble, 1976. 272 p.
6. Kerr F. Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. Oxford : Blackwell Publishing, 2007. 230 p.
7. Lamberts E. Religious, Political and Social Settings of the Revival of Thomism, 1870–1960 / Emiel Lamberts // Neo-Thomism in Action: Law and Society Reshaped by Neo-Scholastic Philosophy, 1880–1960 / Ed. by Wim Decock, Bart Raymaekers and Peter Heyrman. Leuven : Leuven University Press, 2021. P. 29–39.
8. McCool G. A., S.J. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. New York : Fordham University Press, 1989. 248 p.
9. McCool G. A., S.J. The Neo-Thomists. Milwaukee, WI : Marquette University Press, 2021. 160 p.

10. Murray P. D. *Roman Catholic Theology after Vatican II // The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* / Ed. by David F. Ford and Rachel Muers. Oxford : Wiley-Blackwell, 2005. P. 265–286.
11. Rowland T. *Catholic Theology*. London : Bloomsbury, T&T Clark, 2017. 267 p.
12. Schreier R. J. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, New York : Orbis Books, 1997. 140 p.
13. Shanley B. J., O.P. *The Thomist Tradition*. Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 2. Dordrecht : Kluwer, 2002. 238 p.

References

1. Dakhniy A. J. *Narysy istorii zakhidnoi filosofii XIX-XX st.*, Navchalnyi posibnyk, Lviv: LNU imeni Ivana Franka, 2015. – 488 s.
2. *Istoriia filosofii*. Slovnyk / za zah. red. d. f. n., prof. V. I. Yaroshovtsia. – 2-he vyd., pererob. – K.: Znannia Ukrainy, 2012. – 1087 s.
3. Boersma H. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery* / Hans Boersma. New York: Oxford University Press, 2009. – xvi + 325 p.
4. Cessario R., O.P. *A Short History of Thomism* / Romanus Cessario, O.P. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005. – xi + 106 p.
5. Copleston F. *Thomas Aquinas*. London: Search Press; New York: Barnes and Noble, 1976. – 272 p.
6. Kerr F. *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism* / Fergus Kerr. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. – ix + 230 p.

7. Lamberts E. *Religious, Political and Social Settings of the Revival of Thomism, 1870-1960* / Emiel Lamberts // *Neo-Thomism in Action: Law and Society Reshaped by Neo-Scholastic Philosophy, 1880-1960* / Ed. by Wim Decock, Bart Raymaekers and Peter Heyman. Leuven: Leuven University Press, 2021. – P. 29-39.
8. McCool G. A., S.J. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* / Gerald A. McCool, S.J. New York: Fordham University Press, 1989. – vii + 248 p.
9. McCool G. A., S.J. *The Neo-Thomists* / Gerald A. McCool, S.J. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2021. – 160 p.
10. Murray P. D. *Roman Catholic Theology after Vatican II* / Paul D. Murray // *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* / Ed. by David F. Ford and Rachel Muers. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005. – P. 265-286.
11. Rowland T. *Catholic Theology* / Tracey Rowland. London: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. – vi + 267 p.
12. Schreier R. J. *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local* / Robert J. Schreier. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997. – xii + 140 p.
13. Shanley B. J., O.P. *The Thomist Tradition*. Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 2 / Brian J. Shanley, O.P. Dordrecht: Kluwer, 2002. – xiv + 238 p.

Надійшла до редколегії 11.12.22

Andrii Shymanovych, PhD (Philos.)
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine

NEO-THOMISM AFTER VATICAN II

The article contains the author's analysis of the gradual loss of the dominant influence on Catholic theology and the educational system by the neo-Thomist intellectual project during the first decades after Vatican II. The study is primarily based on the thorough researches of such domestic and Western experts in the field of Catholic thought as A. Dakhniy, J. M. Bocheński, F. C. Copleston, G. A. McCool, F. Kerr, T. Rowland, P. D. Murray, R. J. Schreier, B. J. Shanley and E. Lamberts. The article offers an overview of the successive rethinking of Thomism as a fixed system of ideas under the influence of postmodern relativization of generally recognized authorities, deconstruction of classical systems and concepts, and intensification the role of postmetaphysical patterns of philosophizing and theologizing. It was found out by the author that the importance of inclusiveness' strengthening within the neo-Thomist movement became possible due to the realization of the non-identity between the synthesis of St. Thomas himself and the systems that had been constructed during the period of second scholasticism (Th. Caetano, F. Suárez, D. Báñez). It is maintained that all various forms and subspecies of post-conciliar Thomistic theology are also irreducibly distinct between each other and can hardly be put together without preserving the inevitable dialectical tension between them. Such innovative term as "pluralistic complementarity", provided by Ukrainian philosopher Andriy Dakhniy, seem to be a good terminological solution for describing the possible way of overcoming the inner plurality of neo-Thomism, as well as its probable mode of existence in the context of postmodern ideological variety. The historical fact regarding the incompleteness of St. Thomas's "Summa Theologiae" – as well as K. Barth's "Church Dogmatics" – implicitly contains a hint of the potential openness of his great synthesis to the further addition and creative adaptation of Aquinas's writings in new intellectual and cultural-historical realities. In the conclusions of the article, it is substantiated that in order to maintain its own relevance in the modern ideologically pluralistic world, neo-Thomism will not be able to do without renovation processes aimed at strengthening its openness, dialogism, and ability to overcome the solidity characteristic of neo-Thomism.

Keywords: Aquinas, Middle Ages, Catholicism, Neo-Scholasticism, aggiornamento, postmodernism.

П. Л. Яроцький, д-р філос. наук, проф., провід. наук. співроб.
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОСТІ НАСЕЛЕННЯ ПОСТСОЦІАЛІСТИЧНИХ КРАЇН СХІДНОЇ І ЦЕНТРАЛЬНОЇ ЄВРОПИ, ЗОКРЕМА УКРАЇНИ, У ФОРМАТІ РЕЛІГІЙНОЇ, ЗМІШАНОЇ, АТЕЇСТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Процес досліджено в контексті проведеного міжнародною мережею католицьких пасторальних теологів опитування в 10 країнах Східної і Центральної Європи, які після тоталітарного соціалізму і державного атеїзму розпочали розбудову своїх церковних структур з конституційними гарантіями свободи совісті й релігійних віросповідань. Серед проблем, які досліджувалися пасторальними теологами, виділено ті з них, які стосуються суб'єктивних уявлень респондентів про їхнє розуміння сутності Бога і важливості релігії для сучасної людини і суспільства. Це дозволило ідентифікувати респондентів як осіб релігійних, нерелігійних і схильних до атеїзму в таких критеріях: відчуття релігійного чи нерелігійного сенсу життя; ставлення до релігійних обрядів і святих таїнств сучасної молоді; розуміння функціонування церкви як конфесійної інституції чи спільноти віруючих зі смисложиттєвим релігійним налаштуванням. Такий формат дослідження дає можливість визначити й ідентифікувати три групи постсоціалістичних європейських країн, які характеризуються пасторальними теологами країнами "релігійної культури", "змішаної культури", "атеїстичної культури". Релігійність населення в цих культурах набуває такої верифікації: релігійний фундаменталізм з консервативним ставленням до ролі релігії в особистому і суспільному житті; релігійний індивідуалізм з байдужим ставленням до релігії і церкви; практичний атеїзм зі зруженим ставленням до релігійного розвитку особистості на ґрунті духовних цінностей, що супроводжується консумпціонізмом, тобто виключно матеріальним розвитком, який замінив ідеологічний марксистський матеріалізм, надавши нерелігійний сенс життя в секулярному світі.

Ключові слова: уявлення про сутність Бога, релігійна ідентичність, сенс життя, релігійна культура, змішана культура, атеїстична культура.

Постановка проблеми дослідження. Велике за обсягом і ґрунтовне за змістом соціологічне дослідження Aufbruch ("Вибух"), у межах якого кількісними і якісними методами (квантативне дослідження), починаючи з 1996 р. до 2010 р., вивчався стан і тенденції розвитку релігійності 10 постсоціалістичних країнах: Литві, Польщі, Румунії, Угорщині, Чехії, Словаччині, Словенії, Хорватії, Україні, федеративних землях колишньої НДР (Німецької Демократичної Республіки). Це дослідження проводилося за активної підтримки кардинала Кьоніґа (Австрія), який заснував товариство "Пасторальний форум" з метою сприяння розвитку католицьких церков у Східній та Центральній Європі, і схвалення кардинала Мирослава Влка, архієпископа Праги.

Пасторальні теологи мали на меті розкрити в колишніх соціалістичних країнах сучасний стан і тенденції розвитку Католицької церкви, який не є продовженням попереднього буття церкви в "єгипетській і вавилонській неволі" (Біблійна характеристика різних підконтрольних і гноблених станів комуністичного утиску), а також не закордонним сучасним запозиченням їхнього розвитку в Західній Європі після II Ватиканського собору (1962–1965). Сучасне академічне релігієзнавче дослідження релігійних процесів у постсоціалістичних європейських країнах розширило і поглибило ідентифікацію цих країн в такому контексті: "країни релігійної культури" (Польща, Литва, Україна, Хорватія, Семигор'я (у Румунії), країни "змішаної культури" (Словенія, Угорщина, Словаччина), країни "атеїстичної культури" (Чехія, Східна Німеччина).

Виклад основного матеріалу. Поглиблюючи у філософських висновках соціологічне дослідження міжнародної мережі пасторальних теологів, у цьому релігієзнавчому дослідженні виявлено, що значна частина населення постсоціалістичних країн вважає себе нерелігійними або ж ніяк не пов'язаними з релігією чи конфесійно не заангажованими. У країнах "релігійної культури" зафіксовано такі вияви релігійності: Польща – 75 % респондентів вважають себе релігійними і водночас 93 % вважають себе приналежними до конкретної конфесії. Тобто формальна конфесійність не пов'язується з релігійною переконаністю значної частини респондентів

(18 %). Відповідно в Литві лише 68 % респондентів вважають себе релігійними із 82 % конфесійно приналежних. У Хорватії відповідно 35 % і 85 %, Румунії (Семигор'я) відповідно 63 % і 97 %. В Україні навпаки: із 55 % респондентів, які вважають себе релігійними, лише 32 % зафіксували свою конфесійну приналежність.

У країнах "змішаної культури": виявлені такі показники релігійно-конфесійної ідентичності: Словенія – 49 % вважають себе релігійними і 66 % зазначили свою конфесійну приналежність. В Угорщині – відповідно 48 % і 60 %, Словаччині – 54 % і 73 %. У країнах "атеїстичної культури": у Чехії 29 % респондентів засвідчили свою релігійну ідентичність і 27 % – конфесійну приналежність. У Східній Німеччині (колишній НДР) відповідно 25 % і 38 %.

Отже, у 9 країнах, окрім України, відсоток респондентів, які засвідчили свою релігійну ідентичність, значно менший, ніж відсоток тих, що назвали свою конфесійну приналежність. У країнах "релігійної культури" різниця між ними становить: у Польщі – 18 %, Литві – 14 %, Хорватії – 50 %, Румунії (Семигор'я) – 34 %. В Україні навпаки, відсоток релігійних, як уже зазначалося, значно перевищує відсоток конфесійно приналежних (на 23 %).

Про що свідчать ці показники? По-перше, виявлений у країнах "релігійної культури" відсоток різниці засвідчує, що багато осіб, які за традицією чи народною культурою дотримуються приналежності до тієї чи іншої конфесії за історично-традиційним переконанням, не є переконаними релігійними послідовниками. Навіть значна частина комуністів і атеїстів у нинішніх незалежних державах, які утворилися після розпаду СРСР, вважає себе православними, прихильниками православно-слов'янської цивілізації, хоча в Бога не вірять, а отже, є "атеїстами і водночас православними". Що стосується України, яка входить до групи країн "релігійної культури", то очевидна суттєва різниця між релігійно налаштованими (53 %) і конфесійно приналежними (32 %) засвідчує, що майже чверть українських респондентів суб'єктивно визнає себе релігійно налаштованими, але не оцерковленими: їх не приваблює інституційно формалізована конфесійна приналежність. По суті, відбу-

вається процес приватизації та індивідуалізації релігії. Залежно від того, як складатимуться обставини їхнього буття, які суспільні, світоглядні чинники впливатимуть на їхній спосіб життя і мислення, неоцерковлені, поза-конфесійні віруючі мігруватимуть чи до групи індиферентних до релігії, чи, зрештою, будуть ресурсом для повнення тих чи інших конфесій. У будь-якому разі їх світоглядний вибір опосередкований не стільки суб'єктивними, як об'єктивними обставинами їхнього життя. Окрім того, такі особистості на релігійно-конфесійному роздоріжжі часто є об'єктами впливу релігійних проповідників, місіонерів, налаштованих на прозелітизм і зваблення таких осіб.

Ще нижчі показники релігійності населення характерні для респондентів країн "змішаної культури" (релігійно-секулярної): Словенія, Угорщина, Словаччина (49–58 %). Найнижчий рівень релігійності виявлено в країнах "атеїстичної культури" – Чехія, Східна Німеччина (25–29 %). Хоча і в цих культурах – змішаній і атеїстичній – простежується така ж тенденція, як і в країнах "релігійної культури": перевищення фіксованої конфесійної ідентифікації над суб'єктивним виявленням своєї релігійності. Таким чином, формалізована конфесійна приналежність домінує над суб'єктивним, усвідомленим виявом релігійності.

Тотальна секуляризація й атеїзація чеського і східнонімецького суспільства, як і поміркована секуляризація в країнах "змішаної культури" (сакрально-секулярної) – незаперечний факт. Такі висновки випливають не тільки з дослідження пасторальних теологів. Про це з тривогою за майбутнє християнства в Європі констатує католицька преса, яка вказує на кілька чинників секуляризації: *по-перше*, історичний синдром несприйняття релігійного світогляду (релігійні гуситські війни у XV ст., які тривали 15 років, і бойові дії у XVII ст., які тривали 30 років в Чехії, забрали понад дві третини населення), який глибоко запав у свідомості всіх наступних поколінь чехів; *по-друге*, вплив європейської секуляризації на створення клімату байдужості до релігії. У Чехії і Східній Німеччині спостерігається, як зазначають у Ватикані, "ляклива побожність", "стриманість індивідуальної релігійності", "мінімізація радикальної відкритості на трансцендентний вимір", які спричинені ненадійністю релігійних інституцій" [15, с. 12–17].

Домінування в суспільних і особистих виявах світського над релігійним посилилось неготовністю церковних ієрархів у Чехії до нових умов, неспроможністю церковних інституцій подолати наслідки комуністичного впливу на релігію і церкву в другій половині ХХ ст. Зрештою, церква в цій же Чехії зіткнулася з абсолютною байдужістю вже демократичної влади до релігійних проблем. Уряд і народ Чехії ставлять перед собою більш актуальні завдання: подолати соціальну нерівність і досягти рівня розвинених країн Європи. Релігія в країні високої культури Кафки, Дворжака, Гавла опинилася на периферії як суспільної, так й індивідуальної свідомості. Ця тенденція простежується у ставленні різних вікових груп населення до релігії. У країнах "атеїстичної культури" на питання "Важлива чи неважлива релігія для людини і суспільства" отримані такі результати опитування. У Східній Німеччині (колишній НДР) "релігію вважають для себе неважливою" 67 % опитаних 18–30-річних, 55 % 31–59-річних, 25 % 60–65-річних. У Чехії – відповідно 45 %, 35 %, 15 %. У країнах "змішаної культури" релігію вважають "неважливою для людини і суспільства": в Угорщині – 40 % 18-30-річних, 22 % 31-59-річних. У Словаччині ставляться до релігії як "неважливої для

себе" 40 % 18–30-річних, "важливою для себе і суспільства" визнали лише 3 % 31–59-річних, 25 % 60–65-річних. У Словенії "ставляться до релігії як неважливої" відповідно 22 %, 25 %, 7 %.

По-різному роль релігії в суспільстві та її місце в особистому житті оцінюється в країнах "релігійної культури". У Польщі "релігію визнають важливою" 26 % 18–30-річних, 39 % – 31–59-річних, 58 % 60–65-річних. У Румунії відповідно 28 %, 58 %, 85 %. У Литві відповідно 22 %, 24 %, 53 %. В Україні релігію "важливою для людини і суспільства" визнали 25 % 18–30-річних, 33 % 31–59-річних і 48 % 60–65-річних.

Пояснення цих результатів дослідження пасторальними теологами. Працюючи безпосередньо з респондентами в парафіях, знаючи ситуацію, що склалася в церкві, так би мовити, із середини, їхня аналітика цих тенденцій зводиться до такого:

- у поколіннях, свідомість яких формувалася в період панівного соціалізму та атеїзму, накопичувалося ігноративне щодо релігії і церкви ставлення, яке зберігається й в умовах демократії та свободи релігії;

- коли релігія стала складовою частиною шкільної програми, викладачі релігії все частіше почали відчувати труднощі, коли учні старших класів, найчастіше професійно-технічних училищ, не цікавляться релігією і навіть відкидають її;

- катехізація зведена до викладання традиційного релігійного курсу, а іншим її формам не надається належної уваги, оскільки відповідальні церковні особи (єпископи і священники) вважають їх менш важливими;

- загалом виявляється людська поверховість і байдужість та "гріхове протиставлення Богові", що засвідчує відсутність відчуття людської близькості, підтримки та солідарності в церковній спільноті.

Різноаспектне відчуття релігійного сенсу життя широко наявне в різних країнах "релігійної культури" (Польщі, Литві, Україні, Хорватії, Семигор'ї (Румунія). У країнах "атеїстичної культури" (Східна Німеччина і Чехія), а також у країнах "змішаною культури" (Словенія, Угорщина, Словаччина), соціологічним дослідженням виявлено небагато осіб, які надають своєму життю релігійний сенс. По суті, у відповідях респондентів домінує поняття "власний сенс". Респонденти, які самотійно (без Бога) визначають сенс свого життя, у більшості країн становлять понад 60 %.

Отже, наявні два основних типи "розуміння сенсу життя": з одного боку, респонденти, які надають життю релігійного сенсу, а з другого, – респонденти, які наповняють на самотійному визнанні цього поняття, тобто створюють свій власний сенс буття. Це означає, що релігійний і власний сенс життя сприймаються як дві взаємно протилежні альтернативи.

Релігійний сенс життя в цілому характерний для країн "релігійної культури": Польщі – 72 % респондентів, Литві – 63 %, Хорватії – 78 %, Румунії (Семигор'я) – 80 %. У країнах "змішаної культури" показник релігійного сенсу життя серед респондентів значно нижчий: Словенія – 32 %, Угорщина – 34 %, Словаччина – 50 %. У країнах "атеїстичної культури" закономірно він найнижчий: Східна Німеччина – 18 %, Чехія – 22 %. В Україні виявлено таке ставлення до сенсу життя: релігійне в понад 60 %, одночасно власний сенс фіксується у 78 % респондентів і відсутність будь-якого сенсу життя у 22 %. Сумарна (100 %) неспіввідносність респондентів релігійного і власного сенсу життя (60 % + 78 %) пояснюється тим, що частина населення поєднує як релігійний, так і власний сенс свого земного буття.

Пасторальні теологи звернули увагу на нові явища у сфері релігійності в постсоціалістичних європейських країнах після політичних змін кінця ХХ ст. – початку ХХІ ст. Релігійність нової епохи зазнає не лише трансформацій, а й істотної деформації. Все більше людей вірять у найрізноманітніші надприродні сили й енергетичні сфери: читають гороскопи, шукають порад у біоенергетиків і ясновидців, приділяють велику увагу темам альтернативної медицини та парапсихології, займаються йогою та медитацією, захоплюються видіннями, формулюють своє розуміння життя за допомогою переконань буддизму та індуїзму, передовсім вірять в реінкарнацію як можливість багаторазової самореалізації, захоплюються давніми та новими міфами, і саме в них знаходять шукану цілісність і сенс життя [1, с. 82].

Нетрадиційне розуміння й уявлення сутності Бога.

Як на Сході, так і на Заході, посилюються на ті ж самі причини, які викликають подібну тенденцію: проводячи соціологічне дослідження стану релігійності в країнах постсоціалістичної перебудови, пасторальні теологи дійшли висновку, що "не зважаючи на потужну релігійну хвилю, що пройшла в цих країнах, спостерігається зростання схильності самостійно проектувати власне, особисто сформоване, а не церковне, уявлення про Бога". Несподіваністю цього процесу є той факт, що не лише віддалені від Церкви особи, а й члени Церкви, які формують своє власне уявлення про "Іншого Бога", ніж його традиційно представляє Церква "з раєм для праведників і пеклом для грішників". А отже, пошуки "цілком іншого Бога", ніж його представляє Церква, дозволили пасторальним теологам з'ясувати, що в постсоціалістичних країнах Східної і Центральної Європи уявлення про Бога, згідне зі вченням Церкви, мають лише 27 % респондентів, а власне уявлення про Бога – 45 %, не можуть визначитися в тому, чи є вони релігійними – 10 %, вважають себе нерелігійними – 13 %, атеїстично налаштовані – 15 %.

У країнах "релігійної культури" ставлення до сутності Бога самих віруючих, які вважають себе членами церкви, викликало тривогу в пасторальних теологів. Адаже в провідній країні "релігійної культури" Польщі лише 40 % мають сформоване уявлення про сутність Бога згідно із вченням церкви, 15 % вважають себе нерелігійними, 45 % респондентів зацікавлені визначенням свого особистого ставлення до розуміння сутності Бога не вірять у Бога – 15 %. У Литві ця ситуація характеризується в такій відповідності – 39 %, 43 %, 11 %; у Румунії відповідно – 25 %, 57 %, 18 %; У Хорватії – відповідно 31 %, 53 %, 17 %; в Україні – відповідно 32 %, 43 %, 15 %.

У країнах "змішаної культури" виявлені такі результати цього контенту дослідження: в Угорщині лише 15 % респондентів мають сформоване уявлення про Бога, яке відповідає вченню церкви, 55 % мають власне уявлення, 9 % не зацікавлені ставленням до розуміння сутності Бога, 22 % респондентів вважають себе нерелігійними. У Словаччині – відповідно 16 %, 47 %, 15 %, 22 % респондентів, Словенії – аналогічно 15 %, 53 %, 13 %, 19 % респондентів.

У країнах "атеїстичної культури" виявлено така модифікована самооцінка Бога: у Чехії 10 % респондентів уявляють сутність Бога згідно з вченням церкви, 34 % мають власне уявлення про Бога, 9 % не можуть визначитися, чи є вони релігійними, 35 % вважають себе нерелігійними, 12 % вчення про Бога вважають самообманом; у Східній Німеччині – відповідно 9 %, 24 %, 19 %, 42 %, 15 % респондентів. Аналізуючи ці результати дослідження, необхідно звернути увагу на групи респондентів,

які мають "власне (не церковне) уявлення про Бога", і тих респондентів, які "не можуть визначитися як релігійні особи". Таких загалом 55 %. Отже, це неоцерковлені люди, хоча, можливо, значна частина з них й інколи відвідує церкву, але зрозуміло, що вони не є "співчасні члени церкви", оскільки не сприймають канонічну, основоположну характеристику християнської релігії – віровчення про Бога. Саме альтернативне, позацерковне уявлення про Бога найбільше турбує пасторальних теологів, оскільки, як вони вважають, "йдеється про перероблення та, зрештою, про сурогат християнства" [13].

З цього приводу ще більше широкомасштабно і поглиблено, з урахуванням панівної тенденції не лише в постсоціалістичних країнах Східної і Центральної Європи, а й взагалі у всій колишній християнській Європі, висловився в 2012 р. тодішній папа Бенедикт XVI. Доцільно детально процитувати його переконливий і тривожний висновок: "Сьогодні гостро стоїть проблема Бога, який, по суті, усувається з горизонту віри і життя. Багато осіб навіть згадка про Бога супроводжується байдужістю, замкненістю або запереченням. Віра в Бога зіпхнута до суб'єктивного трактування як проблеми приватної, необов'язкової і цілком відкинутої з суспільної свідомості. Це спричинило "кризу серця, не відкритою до Бога", яка нині ранить Європу, оскільки є кризою духовною і моральною. У теперішній час, коли Бог став для багатьох "великим Незнайомцем", а Ісус Христос сприймається як постать з минулого, Церква не може відновити місійну діяльність без відновлення якості віри і молитви. Ми не зможемо віднайти людей для усвідомлення істини Євангеліє, якщо самі першими не повернемося до глибокого досвіду Бога в самій Церкві. Звідси випливає наше завдання "нової евангелізації спочатку самої Церкви, а після цього світу" [13].

Схильність до "практичного атеїзму". Із цього контенту "Апостольського листа" можна впевнено зрозуміти, чому в країнах Східної і Центральної Європи є велика група людей, виявлена соціологічним дослідженням пасторальних теологів, які відкрито охарактеризували себе "атеїстами або схильними до атеїзму", відсоток яких навіть у країнах "релігійної культури" постійно збільшується: у Польщі – 15 % респондентів, Румунії – 10 %, Хорватії – 12 %, Литві – 15 %, Україні – 17 %. Значно більший цей показник у країнах "змішаної культури" – Словенії 48 %, Угорщині – 50 %, Словаччині – 27 %. Водночас цей відсоток відвертих атеїстів або схильних до атеїзму домінує в країнах "атеїстичної культури": Чехії – 68 %, Східній Німеччині – 75 %.

"Практичний атеїзм" – термін, який нещодавно за понтифікату Бенедикта XVI (2005–2013) внесено до понятійно-категоріального словника Ватикану. Фактично цей феномен виник і почав активно використовуватися Апостольською столицею в останні 20 років. У цьому понятті охарактеризоване таке явище, як заміщення колишнього атеїстичного матеріалізму – ідеології періоду тотального соціалізму – іншою ідеологією, яка і характеризує суспільство, просякнуте секуляризмом і консумпціонізмом (світськістю і споживатством). Це явище, починаючи з кінця ХХ – початку ХХІ ст., поступово набувало широкого розвитку в Західному світі. У постсоціалістичних країнах Східної і Центральної Європи воно сформувалося в умовах демократії та свободи світоглядного і віросповідного вибору. По суті, свобода сповідувати будь-яку релігію обернулася також свободою не сповідувати жодної релігії. Разом з відновленням релігійної культури, заглушеної в цих країнах під час соціалізму, формується культура світськості у

ставленні до релігії: вільне і необов'язкове сприйняття будь-якої конфесійної співпричетності; бажання жити так, щоб релігійна віра і сенс та спосіб життя не йшли паралельно і навіть не перетиналися на життєвому шляху.

Таке ставлення до релігії найбільше турбує Католицьку церкву, а, зрештою, православні й протестантські церкви, оскільки "пересуває релігію у приватну, необов'язкову і абстрактну сферу". Тобто створюється новий тип світської культури – не релігійної і не антирелігійної, але без особистого усвідомлення релігійної віри і надії, що, зрештою, формує "схильність до побутового атеїзму". Власне, на цьому загострив увагу папа Бенедикт XVI (2005–2013) під час свого візиту до Чехії на месі в м. Брно 27 вересня 2009 р.: "Тип культури, у якій живе ваша країна, є великим і багатозначним радикальним викликом для віри. По суті, віра у теперішній час зазнала своєрідного "пересування", оскільки її зіпхнуто у приватну і абстрактну сферу, під час коли у практичному і публічному житті сформувалося довір'я до наукового прогресу і відбувається відхід від християнства, що є повторним падінням до язичництва. Основні елементарні вияви християнства позабуті або просто не помічаються, відбувається занепад катехизації та християнського виховання молоді. Все це разом веде до глибокої кризи релігійної ідентичності, так що вже починають говорити про своєрідне віровідступництво Європи" [13]. Ці проблеми в церковно-релігійній сфері, як зазначають пасторальні теологи, мають своє передовсім соціальне коріння: "Релігійна байдужість спричинена бідами та проблемами сьогодення, а саме: невпорядкованим використанням матеріальних благ та незначною увагою до бідності в різних її виявах, передовсім безпорадністю та байдужістю багатьох "мужів Церкви" до розпаду багатьох людей, які потрапили у скрутне становище" [13].

Ставлення до релігійної обрядовості і святих таїнств. Під час комуністичної влади атеїстична пропаганда і атеїстичне виховання молодого покоління концентрувалися на запровадженні так званої "соціалістичної обрядовості" як засобу подолання релігійності. Світська трансформація релігійних обрядів і ритуалів однозначно мала на меті послаблення впливу церкви в ситуаціях і подіях їхнього життя зі святими таїнствами і спрямованістю на майбутнє життя, зокрема сподівання сімейного щастя, особистої і родинної благодатності. Тому дотримання церковного обряду хрещення немовлят, а іноді й дорослих, найбільше турбувало комсомольських і партійних очільників, оскільки неподолання цього обряду як релігійного впливу на їхніх територіях і контролюваних ними об'єктах і організаціях оцінювалося як професійна партійна і пропагандистська їхня неспроможність у боротьбі з релігією. Маючи це на увазі, пасторальні теологи зазначають, що "смислотвірні й екзистенційні порого" (хрещення, миропомазання (у католиків), церковне вінчання, причастя і на завершення життя – церковний обряд поховання – це "міцний стимулятор збереження традиційної християнської релігійності" у тоталітарній комуністичній епосі.

Пасторальні теологи в результаті проведеного ними вже в постсоціалістичних європейських державах дослідження все ж дійшли висновку, що "антирелігійні заходи комуністичних режимів не залишилися безрезультатними". У всіх постсоціалістичних країнах, окрім України, серед молоді констатується спад бажання брати участь у релігійних обрядах, пов'язаних з "переломними моментами життя". Після політичних змін минулого століття ситуація зі ставленням молоді до релігійних обря-

дів ще більше ускладнилася, оскільки комуністичну й атеїстичну пропаганду у впливі на молоде покоління замінила ще з більшим успіхом секуляризація і глобалізація: "Церква в постсоціалістичних країнах Європи не може рахуватися з тим, що після відміни світських антирелігійних обрядів, як вважають пасторальні теологи", увага до сприйняття і необхідного практикування релігійних обрядів автоматично закоринється" [13].

Пасторальним дослідженням зафіксована така зацікавленість і прив'язаність до релігійних обрядів у віковій групі 18–31 років у сучасних країнах "релігійної культури": Польщі (хрещенням – 73 %, церковним шлюбом – 78 %, церковним похороном – 83 %); Литви відповідно – 81 %, 80 %, 69 %; Румунії відповідно – 88 %, 85 %, 82 %; Хорватії відповідно – 88 %, 85 %, 82 %. У країнах "змішаної культури": Угорщини – відповідно 61 %, 51 %, 60 %; Словаччини відповідно 61 %, 49 %, 61 %; Словенії відповідно 48 %, 43 %, 55 %. У країнах "атеїстичної культури": Чехії – відповідно 15 %, 12 %, 21 %; Східній Німеччині відповідно – 8 %, 12 %, 20 %.

Отже, у більшості постсоціалістичних європейських країн секуляризація, по суті, замінила атеїзацію у більш відкритий, не централізований і не обов'язковий тоталітарний, а глобально усвідомлений і секулярно підсилений спосіб. І це стосується не лише країн "змішаної культури" і "атеїстичної культури". Звернемо увагу на перекладу країну "релігійної культури" – Польщу. Архієпископ Варшавський кардинал Казимир Ніча в посланні до священників Варшавської архідієцезії констатував, що "значна частина польського суспільства потребує нової евангелізації, хоча 95 % поляків декларують свою приналежність до Католицької Церкви". Архієпископ обґрунтовує це тим, що "все більше спостерігається відмінність між автентичною вірою та християнською культурою, яка стає заміником віри, зводячи її глибокий сенс до дешевих декорацій та символіки, яка нічого спільного не має з Христом та Церквою". Архієпископ визнав катехизацію учнів у польських школах, по суті, провальною, оскільки "більша половина учнів не знають Христа, не вірять у воскреслого Христа. Учні після катехизації залишаються віддаленими від Церкви і потребують не катехизації, а повернення до віри в Бога і нової евангелізації" [4, с. 2-3].

Виступаючи 8 жовтня 2012 р. на Синоді єпископів у Римі зі звітом від імені єпископів Європи, угорський кардинал Петро Ердоган наголосив, що "найбільш тривожним сигналом для сучасної Церкви є втрата Європою християнської пам'яті та спадщини". Одним із найсуттєвіших факторів дехристиянізації Європи кардинал назвав "третє і четверте покоління прав людини, яке вже немає нічого спільного з християнськими поглядами, цінностями та мораллю" [15, с. 2].

Особливості виявлення релігійності українців та їхнє ставлення до церкви. Україна як країна "релігійної культури" (у визначенні пасторальних теологів) у своєму історичному розвитку пройшла складний шлях релігійної і національної ідентифікації. Це був і поки що залишається надто проблемний шлях, як зазначив відомий український дослідник "проблем української релігійної свідомості" Арсен Річинський (саме так озаглавлена його фундаментальна монографія), у якій досліджується стан і тенденції розвитку української релігійної свідомості, що постійно зазнавала, за визначенням Арсена Річинського, "перетоплювання" у довгому періоді своєї бездержавності. Це "перетоплювання" України здійснювала царська Росія і державна Російська православна церква під омофором імперської

триєдності: "самодержавіе-православіе-народність". Потім продовжувалося це "перетоплювання під орудою тоталітарного радянського режиму, який за допомогою "інтернаціонального і атеїстичного виховання" намагався "перетопити" український народ в "єдиний радянський народ" в атеїстичному суспільстві.

Десятки поколінь українського народу перейшли через це "перетоплювання". І чи реалістично було б сподіватися, що через якихось кілька десятиліть складного періоду становлення незалежної України "відбудеться чудо" всезагального духовного і національного відродження України і української національної ідентичності. Біблійний Мойсей витратив на духовне і національне відродження свого народу 40 років пустельної мандрівки і все ж мети не досягнув. Уся історія єврейського "Богом обраного народу", описана в біблійних книгах Старого Завіту, – це драма безвірства, становлення жорстокого і кривавого монотеїзму і політеїзму, тобто культу єдиного Бога Яхве і язичницьких богів, з незмінною перемогою останніх у формуванні релігійної свідомості цього біблійного народу. Це докладно описано в біблійних пророчих книгах Ісайї і Єремії. Саме такий історичний і біблійний екскурс сьогодні нам потрібний, щоб усвідомлено сприйняти сучасний стан релігійної свідомості українців в умовах його "перетоплювання" ринковою трансформацією суспільства, європейською інтеграцією, глобалізацією і секуляризацією.

Якою ж є релігійна свідомість українців у зазначених ракурсах розвитку сучасної України? Звернемося в цьому випадку до соціологічних досліджень міжнародної мережі пасторальних теологів, а також соціологічних досліджень українського Центру Разумкова, які, по суті, незалежно, але одночасно проводили свої дослідження в Україні в 2011 р. У більшості одержаних результатів і зроблених висновків ці два дослідження збігаються. На перший погляд вражає висока градація релігійності населення України: 82,7 % опитаних в усіх регіонах України засвідчили свою віру в Бога. Одразу зауважимо, що зафіксованого такого високого рівня релігійності населення України немає в жодній європейській країні.

Простежимо вияви релігійності цих 82,7 % опитаних українців, які засвідчили свою віру в Бога, у контексті їхньої есхатологічної і сотеріологічної самосвідомості: в існування безсмертної душі вірять 68,1 %, не вірять 22,8 %; в існування раю – 50,8 %, не вірять – 33,4 %; в існування пекла – вірять 50,1 %, не вірять – 34,4 %; у життя в потойбічному світі після смерті вірять – 50,1 %, не вірять 36,7 %. Разом з цим у чудотворну силу святих реліквій (мощей, ікон, ладанок) вірять 61 %. У "переселення душ після смерті", коли "людина знову народжується в іншій іпостасі", вірять 34,4 % цих респондентів, що засвідчує їхню не християнську, а скоріше буддійську релігійність, яка, до речі, є дуже поширеною серед значної частини населення, здебільшого молоді.

За конфесійною вибіркою в існування безсмертної душі вірять 73,6 % парафіян Української православної церкви Московського патріархату (УПЦ МП), 83 % вірян Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП), 87,5 % греко-католиків. В існування пекла для грішників вірять відповідно 62,5 %, 60,8 %, 75,5 %. Водночас у нехристиянське вчення про "переселення душ після смерті в інших іпостасях" вірять 40,2 %, 41,1 %, 32,9 % відповідно парафіян УПЦ МП, УПЦ КП і Української греко-католицької церкви (УГКЦ). Отже, есхатологічна і сотеріологічна християнська самосвідомість віруючих православних і греко-католиків істотно

розходиться з їхньою заявленою вірою в Бога. На запитання, для чого ці люди відвідують свої церкви, отримано такий регіональний зріз відповідей: "щоб спілкуватися з Богом" – на Заході України таких вірян – 64,2 %, у Центрі – 41,3 %, на Півдні – 42,2 %, на Сході – 37,9 %. За конфесійною вибіркою серед вірян УПЦ МП таких 44,2 %, УПЦ КП – 47,2 %, УГКЦ – 67,9 %, які регулярно відвідують церкву. Відвідують богослужіння як "традицію народу" на Заході – 28,9 %, у Центрі – 33 %, на Півдні – 25,9 %, на Сході – 33,5 %. За конфесійною вибіркою серед вірян УПЦ МП таких – 32,6 %, УПЦ КП – 32,6 %, УГКЦ – 34,3 %.

І, зрештою, такий вагомий, з точки зору богословської ідентифікації показник сенсу відвідування богослужінь – сповідатися і причащатися. Таких євхаристійно зорієнтованих вірян на Заході – 38,6 %, у Центрі – 7 %, на Півдні – 11,8 %, на Сході – 14,1 %. За конфесійною вибіркою серед парафіян УПЦ МП таких 17,4 %, УПЦ КП – 26,6 %, УГКЦ – 39,9 %. Отже, ці конфесійні групи вірян можуть бути показником кількості оцерковлених вірян у православних і греко-католицьких громадах, які засвідчили свою причетність із християнським таїнством євхаристії.

Про що свідчать зазначені соціологічні викладки? Значна частина вірян, які навіть відвідують богослужіння, не сприймають на віру догматичне вчення церкви – таких у різних православних і греко-католицьких церквах – від 23 % до 35 %, тобто третина тих респондентів, які засвідчили свою віру в Бога.

Які висновки впливають з цього дослідження? Релігійність сучасних українців (як, зрештою, це виявлено в респондентів постсоціалістичних країн Східної і Центральної Європи) втрачає есхатологічну, євхаристичну, сотеріологічну наповненість. Про це переконаливо і влучно сказав Римський папа Іоанн Павло II (1978–2013): "Відійшли в минуле часи, коли на реколекціях і в церковних проповідях "кінцеві питання" ("а що там після смерті") хвилювали віруючих, спонукали їх ставати на коліна, приводили до решіток сповідальниць, володіли спасаючим впливом". Цей папа визнав, що "есхатологія стала байдужою сучасній людині – в нашій цивілізації". Водночас понтифік заявив: "Треба чесно сказати: людина із власним життям, відповідальністю, призначенням, своїм есхатологічним майбутнім, зі своїм раєм, пеклом або чистилищем загубилася, її загубили проповідники, катехізатори, вихователі – вони більше не сміють лякати пеклом. А, можливо, ті, які їх слухали, перестали боятися" [5, с. 227].

Отже, людина сьогоднішньої цивілізації несприятливо ставиться до есхатологічних "кінцевих питань". І ця несприятливість пояснюється передовсім впливом секуляризації і продукованим нею споживацьким сенсом життя, налаштованим на оволодіння благами цього світу, а не потойбічного. Останній (потойбічний) втратив свою актуальність, а тому євхаристійна причетність вірян (сповідь, причастя), яка є визначальними показниками релігійної свідомості, є надто низькою або взагалі відсутньою (нею загалом охоплено – залежно від регіонів і конфесій України – 18–36 % вірян у Бога).

Інші ракурси соціологічних досліджень як пасторальних теологів, так і українського Центру Разумкова, дають достатню підставу для висновку, що релігія не впливає на якість особистого і сімейного життя українців, не виступає формуючим чинником особистості поведінки, суспільної активності, світовідчуття і світорозуміння переважної кількості вірян Православної церкви. Найважливіші якості, які необхідно виховувати в сім'ї,

серед опитаних українців отримали такий рейтинг: працелюбність – 74,8 %, почуття відповідальності – 58,6 %, терпимість і повага до інших – 57,3 %, наполегливість – 45,1 %, бережливість – 42,2 %, вміння тримати себе в товаристві – 42,1 %, незалежність – 32,6 %, слухняність – 20,5 %, релігійність – 16,8 % опитаних в Україні.

Про що свідчать ці рейтинги? По-перше, останнє місце у сфері сімейного виховання – закономірне явище сучасного секуляризованого світу. Українські виміри ролі й місця релігії в сімейній сфері збігаються з європейськими. По-друге, позитивні риси, які впливають на якість сімейного життя, не обов'язково тотожні з релігійністю. Загалом серед різних аспектів суспільного й особистого життя (здоров'я, стосунки в сім'ї, рівень добробуту, цікава робота, самореалізація, суспільне визнання, пошана) релігія за десятибальною шкалою посідає найнижчий бал – 3,87.

Як оцінити цей процес девальвації релігії в особистому і сімейному житті? Про це своєрідно висловився французький письменник Мішель Уельбек. Він вважав, що "сучасна цивілізація – це цивілізація без Бога". "Втрата віри, як втрата таємниці Божественного буття знаменує сучасний культурний виток. Похід до церкви ставиться сучасною людиною в синонімічний ряд з відвідуванням супермаркету, перукарні, місця, де надають послуги. Сучасне суспільство споживання вгамувало Шопенгауєрівську тезу про "світ як волю і уяву". У західній людині ліберальні цінності знищили центральний вектор екциденталізму – логіку героїзму і релігійний екстаз".

Отже, для української людини, її сучасної суспільної свідомості не стільки релігія, а церква, не есхатологічна і сотеріологічна цінність релігійного світогляду, а обрядово-святкова, національно-звичаєва, суспільно функціональність церкви є привабливою і необхідною; 70,8 % опитаних вважають, що "церква є одним з чинників відродження національної самосвідомості й культури українського народу"; 55 % респондентів оцінюють сучасну українську церкву як "чинника демократизації суспільства", а 42,4 % переконані в тому, що "церква є вагомим елементом політичного життя".

Таким чином, громадська, суспільна, навіть політично ангажована функція церкви у відродженні самосвідомості українців до вподоби передовсім значної частини української інтелігенції. Чим пояснюється різне ставлення до релігії і церкви? Насамперед тим, що стилістика сучасної релігійності змінилася, вона стала іншою, оскільки акцент ставиться не на традиційну релігійність, а на церкву як важливу суспільну інституцію.

Оцінка опитуваними ролі релігії і церкви в суспільно-політичному житті України охоплює 30-річний період (1991–2020) вільного функціонування церков і релігійних організацій в Україні. І в цьому контексті можливі або занижені, або завищені ролі церкви різними соціально-політичними категоріями респондентів – представників покоління радянської доби і народжених уже в незалежній Україні, тобто репрезентантів суспільно виражених ролей церкви та релігійно звичаєвих віруючих.

Отже, раціонально практичне ставлення до церкви як суспільної інституції з чітко вираженою українською культурою і національною орієнтацією серед значної частини українців є "виявом сучасної, а не традиційної релігійності, що розмежовує, з одного боку, ставлення до релігії, а, з другого боку, ставлення до церкви як національної інституції". Значній частині опитаних до вподоби роль церкви в Україні як важливого чинника демократизації суспільства та відродження національної і

культурної самосвідомості українців. Таким чином, сучасну Україну можна вважати не суцільно релігійною, а "культурно змішаною" релігійною країною.

У сучасній Україні православні віруючі розділені між Українською православною церквою Московської патріархату і автокефальною Православною церквою України. Спільна традиційна есхатологічна і сотеріологічна релігійність у цих умовах не ґрунтується в УПЦ МП на культурній і національній ідентичності українців як визначального чинника формування української самосвідомості, що характерно для УПЦ КП, яка здобула свою автокефалію як Православна церква України.

Висновки

1. За виявленими під час соціологічного дослідження уявленнями респондентів про іне розуміння сутності Бога, судженнями про важливість релігії для людини і суспільства, а також особистої ідентифікації як осіб релігійних, нерелігійних або схильних до атеїзму, відчуттям сенсу життя, ставленням до релігійних обрядів і святих таїнств, розумінням церкви як формальної інституції чи усвідомленої співпричетності єдиновірців отримали характеристику "країн релігійної культури" (Польща, Литва, Україна, Семигорія (у Румунії), "країн змішаної культури" (Словенія, Словачія, Угорщина), "країн атеїстичної культури" (Чехія, Східна Німеччина (колишня НДР)).

2. Дослідження виявило, що відсоток респондентів, які вважають себе релігійними, значно менший, ніж відсоток приналежних до певної конфесії. Це свідчить про те, що багато осіб, які за традицією чи народною побутовою культурою вважають себе належними до конкретної конфесії, за усвідомленими переконаннями не є релігійними особами. За винятком України, де різниця між суб'єктивною релігійністю (55 %) і приналежністю до певної місцевої конфесії (32 %) значно відрізняє Україну від інших країн, оскільки майже чверть опитаних (23 %) за переконанням вважає себе релігійними, але не конфесійно приналежними, тобто не оцерковленими, оскільки їх не приваблює формалізована релігійна приналежність. В інших країнах саме формальна конфесійна приналежність домінує над суб'єктивними, особисто усвідомленими виявами релігійності.

3. Відчуття релігійного сенсу життя відсутнє у значній частині опитаних пасторальними теологами, які традиційно ідентифікували себе як осіб релігійних. У їхніх відповідях все ж домінує "поняття власний сенс". Самостійно (без Бога) визнають сенс свого життя в більшості досліджуваних країн Східної і Центральної Європи. В Україні "релігійний сенс життя" виявлено у 60 % опитаних і водночас у 78 % зафіксовано "власний сенс життя". Різне ставлення респондентів до "релігійного і власного сенсів життя" (60 % і 78 %) пояснюється тим, що частина опитаних поєднує в собі релігійний і власний сенс свого життя.

4. Загалом релігійність людей у постсоціалістичній епосі зазнала не лише трансформацій, а й суттєвих деформацій. Значна частина людей (27 %) вірить у найрізноманітніші природні сили й енергетичні сфери: довіряють гороскопам, шукають поради у біоенергетиків і ясновидців, ворожок, астрологів; приділяють велику увагу альтернативній медицині та парапсихології; займаються йогою та медитацією; захоплюються видіннями; розуміння сенсу життя знаходять за допомогою постулатів буддизму та індуїзму передовсім вірою в реінкарнацію та можливість багаторазової самореалізації в іншому житті; надихаються давніми та новими міфами. Усе це відображає зростання схильності самостійно

проекувати власне уявлення про сенс життя, ігноруючи віру в Бога, а також церковне вчення про Бога.

5. "Практичний атеїзм" – це поняття, яке відображає таке явище, як заміщення колишнього атеїстичного матеріалізму часів соціалізму характерним для сучасного суспільства західного типу секуляризмом і консумпціонізмом (світською і споживанням). Разом з відновленням релігійної культури, заглушеної під час комуністичної влади, у постсоціалістичних країнах Східної і Центральної Європи формується мода на релігійність, яка для більшості її прибічників є формальною і номінальною. У реальному житті ці люди практикують спосіб життя, не сумісний з поняттями Бог і релігія. Необов'язкове виявлення будь-якої конфесійної співпричетності, бажання жити так, щоб релігійна віра та спосіб і сенс життя не йшли паралельно, формують новий тип культури – не релігійної і не антирелігійної, а нейтрально-світоглядної, без особистого усвідомлення релігійних цінностей – віри, надії, любові, що зрештою формує неусвідомлену схильність до атеїзму.

6. Церква стала асоціюватися більше з інституцією, ніж зі спільнотою співпричетних вірян. Церкву традиційно сприймають як публічну, ієрархічну структуровану організацію, що пропонує задоволення традиційних релігійних потреб – охрестити дитину, замовити богослужіння за померлих, можливість обвінчатися, купити і поставити свічку тощо. Отже, значна частина осіб, які вважають себе віруючими, церкву сприймають як звичайний універсам для задоволення традиційних побутових проблем, як установу для виконання замовлень і послуг.

7. Католицька церква в постсоціалістичних європейських країнах, як зрештою, у традиційних католицьких західних країнах, як вважають пасторальні теологи, що проводили соціологічне дослідження, потребує докорінної перебудови. Пріоритети й акценти такої перебудови: наблизити церковну ієрархію до простих парафіян, покінчити з пережитком минулого – "пастирством однієї особи", оскільки "церква – це передовсім спільнота співпричетності вірян, на службі яких повинні буди церковні інституції". Як висновують пасторальні теологи, католицька церква повинна "запроваджувати нові форми і методи віросповідного життя", а саме: співпричетність вірян як членів церкви, рівних з її ієрархами і священниками, замість пірамідальної еклезиології, якій притаманне традиційне панування кліру і триумфалізм ієрархічної церкви як інституції.

8. Отже, ідеться про формування деклерикалізованої і децентралізованої церкви майбутнього, яка не буде продовженням попереднього традиційного її стану, ні закордонним її запозиченням для нових католицьких церков у постсоціалістичних європейських країнах. Таким чином, актуалізується вимога про становлення так званої "периферійної церкви" (до речі, прогнозованої чинним папою Франциском), яка повинна "вписатися у сучасний світ" із подоланням секуляризму, релігійного індивідуалізму, світоглядного релятивізму і практичного атеїзму.

Список використаних джерел

1. Андраш Мате-Тот, Павел Міклушак. Земля, ще не тече молоком та медом. Івано-Франківська теологічна академія, 2004. 82 с.
2. Adoracja Apostolska Evangelii Saudium o gloszeniu Evangelii. Roma, 2013. № 8-9.
3. Єпископський Синод Instrumentum Laboris. Vaticana, 1999.
4. Католицький вісник. Київ, 2009. № 17. С. 16-17.
5. Папа Іоанн Павел II. Переступить порог надежды. М., 1995. 227 с.
6. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). 2008. № 9.
7. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). 2008. № 7-8.
8. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). 2007. № 2.
9. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). 2008. № 1.
10. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). 2009. № 11-12.
11. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). 2013. № 8-9.
12. Porta fidei – Двері віри // Католицький вісник. Київ, 2012. № 12. 131 с.
13. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). 2012. № 7-8.
14. Саверіо Гаєта. Франциск, папа: життя і виклики. Львів: "Свідчачо", 2013. С. 2-3.
15. Церква сьогодні // Католицький вісник. Київ, 2012. С. 2.

References

1. Andrash Mate-Tot, Pavel Mikluschak. Zemlya, sचे ne teche molokom ta medom. – Ivano-Franklvska Teologichna Akademya, 2004. s. 82.
2. Adoracja Apostolska Evangelii Saudium o gloszeniu Evangelii. – Roma, 2013. – # 8-9.
3. Episkopskiy Sinod Instrumentum Laboris. – Vaticana, 1999.
4. Katolitskiy vlsnik. – Kiyiv, 2009. –#17. – s. 16-17
5. Papa Ioann Pavel II. Perestupit porog nadezhdyi. – M., 1995. – с. 227.
6. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). – 2008. – # 9.
7. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). – 2008. – # 7-8.
8. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). – 2007. – # 2.
9. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). – 2008. – # 1.
10. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). – 2009. – # 11-12.
11. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). – 2013. – # 8-9.
12. Porta fidei – Dverl vlri // Katolitskiy vlsnik. – Kiyiv, 2012. –#12. s. 131.
13. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). – 2012. – # 7-8.
14. Saverlo Gaeta. Frantsisk, papa: zhiytta i vikliki. – Lvlv: "Svldchado", 2013. – s. 2-3.
15. Tserkva sogodnl // Katolitskiy vlsnik. – Kiyiv, 2012. – s. 2

Надійшла до редколегії 11.11.22

Petro Yarotskyi, Dr. Sci. (Philos.), Prof., Leading Researcher
H. S. Skovoroda Institute of Philosophy
The National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

TRANSFORMATION OF THE RELIGIOSITY OF THE POPULATION OF POST-SOCIALIST EASTERN AND CENTRAL EUROPEAN COUNTRIES IN THE FORMAT OF RELIGIOUS, MIXED, ATHEISTIC CULTURE

This process is studied in the context of a survey conducted by the international network of Catholic pastoral theologians in 10 countries in Eastern and Central Europe, which after totalitarian socialism and state atheism began the creation of constitutional guarantees of freedom of conscience and religion. Among the problems studied by pastoral theologians, we highlight those that relate to the subjective perceptions of respondents about their understanding of the essence of God and the importance of religion for modern man and society. This allowed identifying the respondents as persons of religious, non-religious and atheistic tendencies such as: a sense of religious or non-religious meaning of life; attitude to religious rites and holy sacraments of modern youth; understanding the functioning of the church as a confessional institution or community of believers with a meaningful religious attitude. This format of research made it possible to study and identify three groups of post-socialist European countries, which are characterized by pastoral theologians as the countries of "religious culture", "mixed culture", "atheistic culture". The religiosity of the population in these cultures acquires the following verification: religious fundamentalism with a conservative attitude to the role of religion in personal and public life; religious indifferentism including indifference to religion and the church; practical atheism with a narrowed attitude to the religious development of the individual on the basis of spiritual values, accompanied by consumptionism, i.e. exclusively material development which replaced ideological Marxist materialism, giving a non-religious meaning to life in the secular world.

Keywords: idea of the God's essence, religious identity, meaning of life, religious culture, mixed culture, atheistic culture.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 147; 165.5
DOI:10.17721/sophia.2023.21.21

Д. Д. Пучкова, асп.
ORCID: 0000-0002-7392-2693
e-mail: tuuuuj@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РАДИКАЛЬНИЙ КОНСТРУКТИВІЗМ ЯК НОВИЙ ВИТОК РОЗВИТКУ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

З динамічним розвитком когнітивних наук засади міждисциплінарних проєктів натуралістичної епістемології почали переглядатися з огляду на обмежену наукову обґрунтованість їхніх теорій. На основі джерел проаналізовано, по-перше, чи може постати сучасний радикальний конструктивізм видозміненою формою еволюційної епістемології, по-друге, як когнітивна біологія модернізує ці два проєкти в режимі реального часу за участі новітніх розробок evo-devo-perspective, що вказує на інтеграцію всіх сучасних теоретичних підходів до дослідження епістемології знання: комп'ютерну біологію, біосеміотику, когнітивні дослідження тощо. Показано, що ні еволюційна епістемологія, ні радикальний конструктивізм не є закритою теорією чи завершеним проєктом. Відповідно ці проєкти постають не як системи знань, не як дисципліни, що сформувалися, а як дослідницькі програми міждисциплінарного характеру, адже основа та межі їх досліджень наразі розширюються та щільно пов'язані між собою.

Ключові слова: еволюція, радикальний конструктивізм, когнітивна біологія, аутопоезис.

Постановка проблеми. Еволюційна епістемологія як один із проєктів натуралістичного повороту середини ХХ ст. була дуже популярною в 1980-х та 1990-х роках, тривалий час надавала наукове обґрунтування знання як продукту еволюційного процесу. З активним розвитком когнітивних наук кінця ХХ – початку ХІХ ст. стало зрозуміло, що еволюційна епістемологія не забезпечує достатньої наукової точності та обґрунтованості. Багато ідей та припущень, зроблених у межах цього проєкту, мають підлягати переосмисленню та переоцінці, а сам проєкт може постати фундаментом для розвитку нових більш науково обґрунтованих теорій. Отже, у межах принаймні цієї статті слід простежити підстави, що спрацювали на процес виникнення радикального конструктивізму та, відповідно, когнітивної біології як новий виток розвитку еволюційної епістемології на теперішньому етапі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Актуальність цієї теми обумовлена стрімким розвитком когнітивних наук, що спричинює необхідність перегляду засад еволюційної епістемології як міждисциплінарного проєкту та виходу за його межі до трансдисциплінарних проєктів. Окрім декількох джерел, ця тема тільки набирає обертів і не висвітлена належним чином. Відповідно, **мета цієї статті** – проаналізувати нові витoki розвитку еволюційної епістемології на основі радикального конструктивізму та когнітивної біології.

Виклад основного матеріалу. У межах натуралістичного повороту ХХ ст. було створено чотири проєкти: процедурна епістемологія Джона Полока [6], релаксизм Елвіна Голдмана [4], радикальний конструктивізм Умберто Матурані і Франсіско Варели [2] та еволюційна епістемологія. Тривалий час еволюційна епістемологія з ідеєю розуміння пізнання як еволюційного процесу й ототожнення пізнання адаптації була дуже популярним міждисциплінарним проєктом, оскільки нарешті філософські теорії почали набувати наукової обґрунтованості, а відтак, з одного боку, світоглядної переконливості, з іншого боку, раціональності й доказовості. Унаслідок поступового розвитку когнітивних наук ця обґрунтованість почала переглядатися з урахуванням нових відкриттів у сфері когнітивістики. З огляду на це, у вітчизняних і західних колах почав виокремлюватися новий проєкт реабілітації і трансформації еволюційної

епістемології. Один з них – об'єднання еволюційної епістемології та радикального конструктивізму, реалізму та конструктивізму [1].

Умберто Матурана та Франсіско Варела в 1970-х роках пропонують власний погляд на пізнання, що є певним продовженням залучення біологічних ідей до фундаменту їхньої теорії. Недарма книгу Матурані та Варели "Дерево пізнання" [2] прийнято вважати "філософією біології", а саму їхню концепцію – "нейрофізіологічним варіантом еволюційної епістемології". Концепція цих дослідників є розвитком еволюційної епістемології як дослідницької програми, новим відгалуженням цього проєкту, тому її можна вважати приналежною певним чином і до еволюційної епістемології.

Що є спільного для представників еволюційної епістемології та радикального конструктивізму? Вони мають однакову методологічну позицію, що міститься в розумінні життя з двох поглядів на один і той самий процес. Зокрема, у книзі "Дерево пізнання" Матурана напише: "Живі системи – це когнітивні системи, а життя як процес являє собою процес пізнання. Це твердження є чинним для всіх організмів, як тих, що мають нервову систему, так і для тих, що її не мають" [2, с. 103]. При цьому втрачається сенс у тому, аби визначити об'єкт пізнання в межах аутопоезисного ("самобудовного") дискурсу: "Жодного об'єкта пізнання немає. Знати – означає вміти вести себе адекватним чином у ситуаціях, що пов'язані з індивідуальними актами або кооперативними взаємодіями" [2, с. 135].

У свою чергу, еволюційна епістемологія також має тенденцію до того, аби виносити пізнавальний процес за межі людської психіки. Наочним прикладом може слугувати Поперівське порівняння амеби та Ейнштейна. Якщо виходити зі способу пізнання, то, як стверджує Карл Попер, від амеби до Ейнштейна всього лише один крок. Єдине, що їх розрізняє, – це спосіб усунення помилок, послугуючись методом спроб.

У. Матурана та Ф. Варела вказують на важливість дослідження поведінки людини в ситуаціях вибору, коли індивід взаємодіє з оточуючим світом та іншими індивідами, залучаючи адаптивні практики. Процес пізнання постає процесом життя. Пізнання – це діяльність, що є частиною самовідтворення й самозбереження аутопое-

© Пучкова Д. Д., 2023

зисних систем. Взаємодія аутопоезисної системи, що є живим організмом (людини, тварини, рослини), з оточуючим середовищем є когнітивною взаємодією. Така дефініція пізнання дозволяє набути останньому різних конотацій, адже, коли під пізнанням розуміється процес життя, сюди включається і сприйняття, й емоційна діяльність, і поведінка, водночас виключається необхідність наявності мозку або нервової системи.

Аутопоезисна система в радикальному конструктивізмі постає чимось більшим за живий організм, що береться за основу в межах еволюційної епістемології. Аутопоезис – самовідтворення живих мереж. Аутопоезисна система – це мережа процесів трансформації і руйнування, компоненти яких взаємодіють, аби безперервно відновлювати мережу. Аутопоезисна система зберігає свою організацію, власну ідентичність. А самий аутопоезис створює структурний зв'язок із навколишнім середовищем: структура нервової системи організму генерує патерни активності, що запускаються збуреннями з навколишнього середовища і сприяють тривалому аутопоезису організму.

Головною характеристикою аутопоезисної системи є те, що вона постійно зазнає неперервних структурних змін, при цьому зберігаючи організаційну модель у вигляді такого собі павутиння. Ця система, що аж ніяк не є сталою, постійно переживає певні зміни, а її компоненти породжують і перетворюють один одного двома різними шляхами.

Перший шлях – самовідновлення, коли організм – у процесі життя – продукує нові структури (приклад: тканини й органи безперервно і циклічно оновлюють свій клітинний склад). Але, незважаючи на ці оновлення, сам організм містить своє цілісне ядро, організаційний патерн. Інший варіант структурних змін – встановлення нових зв'язків у аутопоезисній системі. Цей варіант вже не є циклічним, як попередній, а скоріше поступовим, і обумовлений або впливом ззовні, або внутрішньою динамікою системи.

Незважаючи на періодичні акти взаємодії з навколишнім середовищем, кожна жива система повністю автономна, хоча вона і змінюється під впливом зовнішніх чинників (приклад: нервова система змінює характер своїх зв'язків у результаті кожного акту чуттєвого сприйняття). Жива система "відповідає" на будь-яку взаємодію з навколишнім середовищем, це спричинює структурні зміни, а самі зміни, у свою чергу, змінюють подальшу поведінку цієї живої системи. Це дає нам підстави стверджувати, що жива система може "навчатися". Через те серед характерних властивостей живої системи виокремлюють постійне пристосування, навчання та розвиток. Цікаво, що така система не просто фіксує певний вплив на себе і змінюється відповідно до нього, вона береже в собі історію таких взаємодій та змін, тому можемо стверджувати, що вона несе на собі пам'ять про попередні структурні зміни, а будь-яка структурна зміна впливає на майбутню поведінку організму. З цього випливає, що поведінка живого організму диктується його структурою, або, як скаже Матурана, кожна система є "структурно детермінованою".

Отже, важливо зрозуміти, що живі системи, перш за все, є одиницями взаємодії. Вони існують лише в навколишньому середовищі. Їх не можна зрозуміти незалежно від їхнього середовища: "Вони виявляють екзергенний метаболізм, який забезпечує енергію для ендергенного синтезу полімерів, тобто для зростання і реплікації" [2, с. 140]. Циркулярна організація живих організмів являє собою гомеостатичну систему, функція якої

полягає в тому, аби підтримувати цю саму кругову організацію. Саме така кругова організація робить живу систему одиницею взаємодії. Водночас саме ця кругова організація допомагає підтримувати ідентичність організму за допомогою його взаємодії з навколишнім середовищем. Через цю кругову організацію жива система являє собою самостворену і самозмінювану систему. З такої конотації випливає, що ми не можемо жодним чином керувати певною живою системою. Єдиний вихід якимось чином взаємодіати з нею – це впливати на неї ззовні, що перегукується з концепцією монад Готфріда В. Ляйбніца. Жива система сама обирає, на що вона буде реагувати і який саме вплив внесуть структурні зміни в її організацію. Відповідно, саме тому структурні зміни системи і репрезентують собою акти пізнання.

Натомість засади проекту радикального конструктивізму ширші за зойно розглянуті еволюційно епістемологічні. Адже в момент, коли система сама вирішує, на що саме їй реагувати та відповідно до чого змінюватися, вона творить світ. У моменти вибору подразника, на який живий організм вирішує відповісти, він же обирає і відповідну поведінку (реакцію) на цей подразник. На відміну від Конрада З. Лоренца, який говорить про об'єктивно існуючий світ, незалежно від суб'єкта, що його пізнає, Матурана та Варела зазначають, що "пізнання – це не відображення певного незалежно існуючого світу, а постійне конституювання світу в процесі життєдіяльності" [2, с. 167]. Аутопоезисна система репрезентує важливі для себе зовнішні сигнали. І принциповий пункт "нейрофізіологічної епістемології" полягає не в запереченні самої репрезентації (оскільки це вже був би соліпсизм), а у визнанні того, що ця система репрезентації відбувається тільки тим способом, який можливий для даної аутопоезисної системи. Тобто система не відображає зовнішній світ, але на основі сигналів, що надходять із нього, творить власну модель цього світу. У цьому і полягає відмінність і винятковість радикального конструктивізму.

Аутопоезисна концепція перегукується з ідеями дарвінізму. Так, ця концепція, безумовно, слідує їм у чомусь, заперечуючи будь-яку цілеспрямовану наперед заданість розвитку живої системи. У межах такої моделі немає жодного прогресу, а є лише сліпе самопідтримання системи в тому сенсі, у якому вона реально існує: "Жива система не є цілеспрямованою системою" [2, с. 188]. Справді, головним принципом життєдіяльності живих систем є принцип самозбереження, що аж ніяк не передбачає жодної еволюційної ідеї. Приклад підтвердження цієї тези: збереження одноклітинних та інших простих організмів, які майже не змінилися із часів динозаврів. Зовнішнє середовище не давало спроб чи поштовхів для корекції їхніх параметрів і внутрішніх станів, через те вони упродовж тривалого часу здійснювали просте самовідтворення за незмінних параметрів. Але є, навпаки, складні системи, що постійно взаємодіють з навколишнім середовищем у багатьох питаннях, і саме вони потребували постійних структурних змін у межах своєї організації. Тобто в межах концепції Матурани та Варели визнається еволюція живої системи, яка була спричинена зовнішніми впливами на цю систему та її відповідями на ці впливи. Автори іменують це філогенетичним дрейфом, який із часів Ч. Дарвіна прийнято називати еволюцією. Разом із тим, аутопоезисна система містить певний натяк і на внутрішнє джерело розвитку, яке проявляється в тому, що ця система повністю автономна і сама вирішує, на який саме зовнішній вплив вона буде відповідати. Це свідчить, що

така система має стійкість перед стихією зовнішніх сил "відбору", ніж це есплікується класичним дарвінізмом.

Повертаючись до необхідності дослідження поведінки живих істот, Варела та Матурана наголошують, що саме пізнання є виключно біологічним продуктом. Організми не використовують жодних репрезентативних структур, але їхня інтелектуальна поведінка зумовлена постійними змінами в їхній нервовій системі, які викликані самим процесом сприйняття: "Видима конгруентність між поведінкою і середовищем пояснюється припущенням, що така узгодженість є результатом адекватної роботи нервової системи на уявлення, яке вона має для середовища" [2, с. 155]. Але ми не повинні забувати про оточуюче середовище, адже "поведінка – це не те, що жива істота робить у самій собі (оскільки в живій істоті відбуваються тільки внутрішні структурні зміни), а те, на що ми вказуємо [ззовні]" [2, с. 157]. Оскільки зміни стану організму (з нервовою системою або без неї) залежать від його структури, а ця структура залежить від історії її структурного сполучення, то зміни стану організму в навколишньому середовищі з необхідністю відповідають середовищу і добре "обізнані" з ним. Тому "адекватність поведінки як конкретної послідовності рухів залежить від середовища, у якому ми його описуємо" [2, с. 160]. Успіх чи неуспіх поведінки завжди визначається очікуваннями, що встановлюються спостерігачем.

Таким чином, поведінка живих істот не є винаходом тільки нервової системи і не пов'язана виключно з нервовою системою, оскільки спостерігач буде бачити поведінку, дивлячись на будь-яку живу істоту в її навколишньому середовищі. Стосовно ж нервової системи, то вона розширює галузь можливих варіантів поведінки, наділяючи організм надзвичайно рухомою і пластичною структурою. Інтелект – це дія. Пам'ять – це не абстрактна сутність, а просто здатність відтворити поведінку, що найкраще поєднується з повторюваними ситуаціями в середовищі.

Український філософ Володимир Рижко, досліджуючи розвиток поняття "концепція", у середині 1990-х років звернув увагу на характерний наслідок структуралізму середини ХХ ст. Він полягає в тому, що знання стало розглядатися як формальна система, функціонування якої уподібнюється до певного механічного автомата. "Мабуть, якби наука пішла іншим шляхом <...> важко собі уявити можливість хоча б теоретичної розробки реалізації деяких операцій мислення електронними машинами" [3, с. 18].

Отже, варто зауважити, що процес формалізації або ж моделювання живого – у будь-якому прояві цього живого – містить елементи когнітивного радикалізму з погляду зведення його настановних елементів до формальних ознак тих чи тих сторін проявів явища живого. З такого саме погляду когнітивна біологія є одним із витків розвитку еволюційної епістемології через радикальний конструктивізм. Вона пройшла складний шлях трьох переорієнтацій:

1. Перший етап (1950-ті) характеризується біхевіоралістичним підходом; на цьому етапі активно досліджується ґенеза та трансформація "інформації".

2. Другий етап (1970-ті) визначається увагою до матеріальних й енергетичних засад поведінкової активності, досліджується ґенеза мозку.

3. Третью етапові (XXI ст.) властиве поєднання еволюційних аспектів та аспектів розвитку (evo-devo), де ключовою постає категорія "зміна" (change) [1].

Вона містить синтез теоретичної біології та когнітивних наук, а у своїх твердженнях принципово спирається

на філософію, психологію, фізіологію в їхньому історичному розвитку, фундаментуючись на тих засадах, що були започатковані Декартом і сформувалися у Дарвіна з його теорією еволюції. Ба більше, зараз починають активно говорити про когнітивну нейронауку – галузь, у якій досліджується біологічна підстава пізнання, насамперед нейронний субстрат ментальних процесів. Останнє дає підстави для створення нейроетики, нейроестетики, нейрополітики, нейрофілософії. Середовищем для розвитку цих ідей став Інститут еволюції та когнітивних досліджень імені Конрада Лоренца (поблизу Відня), де послідовники Лоренца вивчають трансформацію еволюційної епістемології, надають їй наукового обґрунтування та адаптують відповідно до результатів та відкриттів когнітивної біології. Останнє є результатом синтезуючого зближення когнітивних наук (cognitive sciences) та наук про життя (life sciences). Яскравими представниками цієї модернізації є біологи Пауль Альфред Вайс та Людвіг фон Берталанфі, які запропонували термін "теоретична біологія". Цей новий проєкт постає трансдисциплінарним, оскільки включає в себе і дослідження генетичних компонентів змін, і еволюцію та розвиток, тобто – дослідження взаємозв'язку між еволюцією та розвитком, між філогенезом та онтогенезом. Наприклад, О. Князева позначає цей проєкт терміном evo-devo-perspective [1], що вказує на інтеграцію всіх сучасних теоретичних підходів до дослідження біології пізнання: комп'ютерну біологію, когнітивні дослідження, біосеміотику, натуралістичні зрушення у філософії науки й епістемології.

Але ми не маємо випускати з уваги достатньо просте спостереження, на якому базуються праці представників Київської філософської школи: будучи об'єктивною, предметністю у пізнанні осягається суб'єктивно, себто у формах практичної діяльності, пізнається в нормах, зразках, еталонах тощо, що надбані відповідним соціально-культурним середовищем і стали способом мислення та діяльності самого суб'єкта пізнання. Як зазначає В. Рижко, наголошуючи на зазначених когнітивних обставинах, "попри всі ці гаразди остеронь залишається питання про значення суб'єкт-суб'єктної взаємодії, спілкування (або в більш широкому плані – комунікація), а тому часом розмірковування про соціально-культурне середовище й особливо його вплив на пізнавальний процес набували містичного (аби не зовсім образити авторів) характеру, себто губилася структура, через яку здійснюється саме вплив соціокультурного на суб'єкт пізнання, і навіть та структура, котра сама є носієм соціокультурного як феномена дійсності" [3, с. 35–36]. Напевно, у подальшому варто більш присікливо вдатися до студіювання трансдисциплінарності самого характеру набуття знання в межах еволюційної епістемології.

Висновки. Огляд трансформації та розширення меж еволюційної епістемології на прикладі радикального конструктивізму У. Матурани та Ф. Варели та когнітивної біології, вихід на поведінковий аспект вказує на те, що програма еволюційної епістемології не є завершеним проєктом, що поведінку людини можна і треба досліджувати лише за допомогою системного підходу. Показано, що ні еволюційна епістемологія, ні радикальний конструктивізм не є закритою теорією чи завершеним проєктом. Відповідно, ці проєкти постають не як системи знань, не як дисципліни, що сформувалися, а як дослідницькі програми міждисциплінарного характеру, адже основа та межі їхніх досліджень наразі розширюються та щільно пов'язані між собою.

Список використаних джерел

1. Князева Е. Н. Эволюционная эпистемология: современный взгляд // Эпистемология: перспективы развития / Отв. ред. В.А. Лекторский. Москва : Канон, 2000. С. 62–90.
2. Матурана У., Варела Ф. Древо познания: биологические корни человеческого понимания / Пер. с англ. Москва : Прогресс-Традиция, 2001. 223 с.
3. Рижко В. А. Концепція як форма наукового знання. Київ : Наук. думка, 1995. 212 с.
4. Goldman A. What is Justified Belief? / Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology / Ed. by G. Pappas. Dordrecht : D. Reidel Publish. Comp., 1979. P. 1–23.
5. Maturana H. R. Autopoiesis // Autopoiesis: A Theory of Living Organization. New York : Elsevier North Holland Inc., 1981. P. 11–31.
6. Pollock J. L. Procedural Epistemology // The Digital Phoenix: How Computers Are Changing Philosophy (Metaphilosophy) / Ed. by T.W. Bynum, J.H. Moor. London : Wiley-Blackwell, 1998. C. 17–30.

References

1. Knyazeva Ye. N. Evolyutsionnaya epistemologiya: sovremenny vzglyad // Epistemologiya: perspektivy razvitiya / Otv. red. V. A. Lektorskiy. Moskva: Kanon, 2000. S. 62–90. – ISBN: 978-5-88373-280-4.
2. Maturana U., Varela F. Drevo poznaniya: biologicheskiye korni chelovecheskogo ponimaniya / Per. s angl. Moskva: Progress-Traditsiya, 2001. 223 s. – ISBN: 5-89826-103-6.
3. Ryzhko V. A. Kontseptsiya yak forma naukovoho znannya. Kyiv: Naukova dumka, 1995. 212 s. – ISBN 5-12-003896-4.
4. Goldman A. What is Justified Belief? / Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology / Ed. by G. Pappas. Dordrecht: D. Reidel Publish. Comp., 1979. P. 1–23.
5. Maturana H. R. Autopoiesis // Autopoiesis: A Theory of Living Organization. New York: Elsevier North Holland Inc., 1981. P. 11–31.
6. Pollock J. L. Procedural Epistemology // The Digital Phoenix: How Computers Are Changing Philosophy (Metaphilosophy) / Ed. by T. W. Bynum, J. H. Moor. London: Wiley-Blackwell, 1998. C. 17–30.

Надійшла до редколегії 20.12.22

Puchkova Daria, PhD Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RADICAL CONSTRUCTIVISM AS A NEW COURSE OF THE DEVELOPMENT OF EVOLUTIONARY EPISTEMOLOGY

With the dynamic development of cognitive sciences, the principles of interdisciplinary projects of naturalistic epistemology began to be revised in view of the limited scientific validity of their theories. Based on the sources, it was analyzed whether modern radical constructivism can appear as a modified form of evolutionary epistemology and how cognitive biology modernizes these two projects in real time with the participation of the latest developments of the evo-devo-perspective, which indicates the integration of all modern theoretical approaches to the study of epistemology of knowledge: computer biology, biosemiotics, cognitive research, etc. It was found that radical constructivism and evolutionary epistemology have the same methodological position, which is contained in the understanding of life and knowledge from two sides of the same process. Cognition is an activity that is part of self-reproduction and self-preservation of autopoiesis systems. The interaction of the autopoiesis system, which is a living organism (humans, animals, plants) with the surrounding environment is a cognitive interaction. When cognition is understood as a life process, it includes perception, emotional activity, and behavior, which is also the object of analysis of cognitive biology. It is shown that neither evolutionary epistemology nor radical constructivism and cognitive biology is a closed theory or a completed project. The boundaries of cognitive biology are expanding to such an extent that we are starting to talk about cognitive neuroscience – a field in which the biological basis of cognition is studied, first of all, the neural substrate of mental processes, and about the synthesizing convergence of cognitive sciences and life sciences. It gives grounds for the creation of neuroethics, neuroaesthetics, neuropolitics, and neurophilosophy. Such projects are transdisciplinary, as they include the study of genetic components of changes, and evolution and development, that is, the study of the relationship between evolution and development, between phylogeny and ontogenesis. Accordingly, these projects appear not as systems of knowledge, not as established disciplines, but as research programs of an interdisciplinary nature – because the basis and boundaries of their research are currently expanding and closely related to each other.

Keywords: evolution, radical constructivism, cognitive biology, autopoiesis.

УДК 130.2:141.82
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.22

С. В. Руденко, д-р філос. наук, проф.
ORCID: 0000-0001-9069-0989
e-mail: rudenkosrg@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

В. Е. Туренко, д-р філос. наук, наук. співроб.
ORCID: 0000-0003-0572-9119
e-mail: vitali_turenko@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КОНЦЕПТ "ЛІНІЯ МАС" У КИТАЄЗОВАНОМУ МАРКСИЗМІ: ТРАНСФОРМАЦІЯ РОЗУМІННЯ

Присвячено осмисленню ідеї концепту "лінії мас" у китаєзованому марксизмі. Виявлено, що хоча концепт "лінія мас" запропонував Мао Цзедун у своїх працях, однак теоретичною основою його слугували міркування К. Маркса і В. Леніна, які наголошували на важливості не лише керівництва масами, народами, але й постійного "моніторингу" пізнання їхніх інтересів, уподобань та переконань. Обґрунтовано, що цей концепт є не лише політико/соціально-філософським, але й епістемологічним та методологічним, оскільки функціонування його передбачає збір розрізненіх поглядів знизу та перетворення їх на систематичні позиції та експериментальну політику, наслідки якої потім досліджуються, обговорюються та знову повертаються в систему. Доведено, що функціонування "лінії мас" не статичне, а динамічне, відповідно до ситуації часу загалом у світі та внутрішніх трансформацій у самому Китаї. Цей концепт в добу глобалізації набуває нових інноваційних, технологічних рис, що вимагає подальшого та ґрунтовного переосмислення сучасними мислителями цієї країни.

Ключові слова: китаєзований марксизм, Мао Цзедун, "лінія мас", епістемологія, соціальна філософія.

Актуальність теми дослідження обумовлена тим, що вивчення протиріч і закономірностей суспільного життя дає ключ до розуміння політичних, правових, філософських, моральних, релігійних, естетичних поглядів і теорій, тобто сукупності форм суспільної свідомості. Матеріалістичне розуміння історії дає пояснення основи основ історії людства – діяльності людей. Не існує історії поза людьми, які діють у суспільстві. Отже, історію суспільства можна визначити як історію людської діяльності в минулому та сьогоденні. А це означає, що її можна пояснити лише за умови виявлення закономірностей, причин і тенденцій суспільно-перетворювальної діяльності мас. Особливо важливим в цьому плані є концепт "лінія мас" у китаєзованому марксизмі.

Наукові розробки зарубіжних дослідників [1–3, 5, 11–13] становили теоретико-методологічну основу представленої статті. Зауважимо, що в них здебільшого розглядається ця концепція як політологічна або ж політико-філософська.

На наш погляд, можна виокремити два аспекти функціонування "лінії мас":

- 1) епістемологічний;
- 2) соціально-філософський.

Розглянемо далі детальніше кожен із них. Передусім слід зауважити, чому саме можна говорити про епістемологічний, а не гносеологічний аспект досліджуваного концепту. Якщо йдеться про епістемологію та гносеологію, то першу цікавлять не всі пізнавальні проблеми; на відміну від другої, яка орієнтована на вивчення пізнавального процесу загалом, а епістемологія спрямована до виявлення підстав знання реальності та умов істинності. Можна сказати, що вона є строгою гносеологією, яка досліджує пізнавальний процес з погляду отримання реального істинного знання. Завдання епістемології відкривати за допомогою логічного аналізу фундаментальні засади наукового пізнання.

Ключовою працею в контексті розробки досліджуваного поняття стала робота Мао Цзедуну "Деякі питання щодо методів лідерства" [6, с. 117–122]. Перший і най-

важливіший момент, який слід зазначити, полягає в тому, що в ній він стурбований методами керівництва, зокрема партійним керівництвом. Лінія мас (кит. 群众路线 цюньчжун лусянь) – це лінія (тобто систематичний набір програм і політики з довгостроковою дієвістю) партії, яка визначає правильні стосунки між масами та керівництвом партії. Вказуючи на першооснову партійного керівництва, а саме, на союз теорії та практики, Мао також визначає масову лінію як епістемологію. Аналіз китайського суспільства, на якому базується напрям партії, має бути отриманий від членів партії, які збирають розрізнені та несистематичні ідеї мас. Це пов'язано з матеріалістичною епістемологією, яка відображена в таких формулах, як розслідування і дослідження та пошук істини на основі фактів. У цьому сенсі партія повинна вчитися у мас. Наголос Мао на об'єднанні теорії і практики особливо протиставляється догматизму, що є спробою нав'язування напряму, заснованого на марксистсько-ленінських формулах, висловах або стереотипах без детального знання практичної ситуації [6, с. 22; 40–43].

Слід зауважити, що основою таких міркувань Мао слугували рефлексії К. Маркса, який вказував на докорінне поліпшення свободи людей і соціальних умов, "які залежні не від розвитку продуктивних сил, але визначальне, чи належать продуктивні сили народу", і розвивати основні інтереси людей, зробити все більш і більш справедливими результати розвитку корисними для всіх людей, ґрунтуючись на розвитку соціальної економіки, неухильному прогресі в напрямі загального процвітання, свідомо дотримуватися високих стандартів продуктивності та інтересів людей, не тільки неминучої вимоги соціалістичної природи, але й основні вимоги до виконання партійної лінії мас. У цьому сенсі необхідно не тільки розуміти теоретичне забарвлення партійної лінії мас з точки зору епістемології, але і з точки зору цінності розуміння лінії мас партії. Тобто ідея масової лінії партії включає конотацію теорії істини і включає конотацію теорії цінності, є єдність теорії істини і теорії цінності [11, с. 40].

Відповідно, епістемологічні візії цього концепту у до-робку Мао можна побачити в таких рефлексіях та працях:

1) "У всій практичній діяльності нашої партії правильне керівництво завжди має будуватися на принципі – черпати у мас і нести у маси. Це означає: підсумовувати думки мас (розрізнені та безсистемні) і знову нести їх (узагальнені та систематизовані в результаті вивчення) у маси, пропагувати та роз'яснювати їх, робити їх ідеями самих мас, щоб маси проводили ці ідеї в життя, втілювали їх у дії; водночас на діях мас перевірятимуть правильність цих ідей. Потім потрібно знову підсумовувати думки мас і знову нести їх у маси для проведення, – і так без кінця. Щоразу ці ідеї ставатимуть все більш правильними, більш життєвими, найбільш повноцінними. Така марксистська теорія пізнання" [6, с. 89];

2) "Ми повинні йти в маси, вчитися у мас, узагальнювати їх досвід, висувати на його основі ще кращі, систематизовані принципи та методи і потім знову нести їх у маси (пропагувати), закликати маси слідувати їм, вирішувати проблеми народних мас, щоб маси домоглися звільнення та щастя" [8, с. 56];

3) "Справжні герої – це маси, самі ж часто бувають до смішного безпорадні. Не зрозумівши цього, не можна набутися навіть мінімальних знань" [7, с. 189].

Як бачимо, "лінія мас" стала інноваційною концепцією та потужним інструментом Комуністичної партії Китаю (КПК), коли вона боролася за захоплення та консолідацію влади. Як типово для політичних ідеалів, це ідеологічне зобов'язання, а також метод роботи. За задумом це передбачає динамічно інтерактивний процес "знизу вгору та зверху вниз" "від мас до мас", у якому керівництво збирає розрізнені погляди знизу та перетворює їх на систематичні позиції та експериментальну політику, наслідки якої потім досліджуються, обговорюються та знову повертаються в систему. Цей процес "об'єднання мудрості мас" через прохання, агрегацію, артикуляцію та коригування повторюється в нескінченному циклі. Замість конкуруючих "груп інтересів" ліберальних демократій, ця форма політики та управління прагне об'єднати суспільні переваги щодо правильного формування політики, мінімізує розкол і помилки.

Слушно зауважує Е. Хеймонд щодо лінії мас, – це не лише стосується епістемології, але й соціології та методології. Зокрема науковець окреслює ці дві позиції таким чином:

"а) Лінія маси – це соціологія. Ленін починає з існуючої революційної практики. Це вихідна точка марксизму, який отримав свою найвідомішу форму в "Маніфесті Комуністичної партії": "Історія всього існуючого суспільства – це історія класової боротьби". І він відкриває розділ "Цитати Мао" головною темою: "Люди, і тільки вони, є рушійною силою у створенні світової історії". У цьому сенсі масова лінія заперечує будь-яку соціологію, засновану на елітах, технологічному детермінізмі чи позаземних силах. До всіх цих соціологічних підходів він представляє аргумент, що лідери, машини та боги є продуктами людей; люди не є їхніми продуктами.

б) Лінія мас є методологією, зокрема методологією лідерства. Визнання того, що все походить від мас, вимагає повернення до мас. Справжнє розуміння не приходить із вивчення священних текстів, розгадки хитрощів розуму чи здійснення наукових відкриттів, щоб залишити їх у ящику столу. Істину соціальної практики можна знайти лише шляхом "злиття" соціальної практики з масами" [2, с. 20].

Особливо це стосується політичного лідерства. Якби нашим епістемологічним об'єктом був спогляда-

льний матеріалізм, тобто абстрактна людська природа, тоді лідери могли б фіксувати тривалі континуенти – "вічні принципи" – людської ситуації. Цей неісторичний підхід заперечує лідера масової лінії. Вона або він повинен не просто зливатися з масами абстрактно, але з конкретними робітниками і селянами в їхньому конкретному становищі.

Як зауважив Ленін: "Історія взагалі, і історія революцій зокрема, завжди багатша за змістом, різноманітніша, багаточисельніша. Зміст односторонній, більш живий, витончений, ніж уявляють навіть найкращі партії та найбільш класово свідомі авангарди найпередовіших класів" [4, с. 76]. Такий багатий зміст вимагає методології дослідження, конкретного аналізу конкретних ситуацій, тобто методології масової лінії [10, с. 323].

Тому стає логічним, що маси є основною робочою лінією Комуністичної партії Китаю (КПК) та ключовою зброєю партії для перемоги в революції, будівництві та реформах. У різні історичні періоди, через різні історичні завдання, конотація масової лінії також представляє величезну різницю. В епоху революційної війни перше покоління Центрального Комітету партії в особі Мао Цзедун створило лінію мас і визначило її значення так: "Лінія мас є матеріальною основою і джерелом сили китайської революції". Після заснування Нового Китаю, зі змінами в історичних завданнях і основних соціальних суперечностях, лінія мас була визначена як "загальна норма і загальний механізм служіння людям, а також базова відправна точка для побудови державної влади і побудови системи". Після XIX-го Національного з'їзду КПК Китай вступив у стадію вирішальної перемоги у всебічній розбудові заможного суспільства. Будівництво соціалізму з китайською специфікою також вступило в критичний період нової ери. Дотримання принципів "орієнтації на людей" та "щоб люди відчували, щастя, безпеку, більш істотно, більш безпечно, більш стійко" стало духовним ядром масової лінії партії в нову еру.

Точний епістемологічний об'єкт і метод марксизму вимагають не лише зміни світу, але й того, щоб люди в цілому (починаючи зі скасування класів) змінили його. Процес пізнання в його практично-чуттєвій формі призводить до руху людей від рушійної сили (об'єкта) до суб'єкта історії. Будь-який інший епістемологічний об'єкт чи метод, або роз'єднання об'єкта та методу дасть інший результат і не буде масовою лінією. Історія сповнена масових рухів, заснованих на теологічних і антропологічних абстракціях. Вони успішні або невдалі настільки, наскільки абстракції узгоджуються з практичним рухом. У будь-якому випадку вони за своєю суттю обмежені хибною свідомістю абстракції, що зазвичай призводить до стагнації інституалізації. Відповіддю в обох випадках часто є просте заперечення: відхід у теорію або прийняття реальності в її безприкрасній плутанині. Масова лінія як епістемологія розчиняє таку містику в революційній практиці, оскільки правильна революційна теорія не є догмою, а набуває остаточної форми лише в тісному зв'язку з практичною діяльністю справді масового і справді революційного руху [4, с. 11].

Теоретично лінія мас – це китайське вирішення проблеми впровадження демократії в такому великому та різноманітному населенні, як Китай, що дозволяє громадськості брати участь у процесі ухвалення політичних рішень та дозволяє КПК проводити політику, засновану на згоді людей. У цьому процесі зворотний зв'язок з масами відіграє центральну роль у покращенні та узаконенні стабільного управління. Без належного зворотного зв'язку фундаментальна перед-

умова лінія мас була б неефективною, оскільки теорія передбачає, що кадри перебувають у кращому становищі для розуміння потреб суспільства, заснованого на їхній місцевій приналежності, і, таким чином, вони повинні пропагувати та навчати маси "доти, доки вони не приймуть їх ... як свої власні" [12, 13].

Підсумовуючи, можна сказати, що лінія мас відіграє роль "освіти" і залучення мас та згуртування населення на підтримку державної політики. Китайські комуністичні теоретики гостро усвідомлюють потенційну небезпеку, коли є від'єднанням режиму від свого народу, оскільки "диктатура" виправдовується або узаконюється шляхом подання та підтримки пролетаріату – найширших мас китайського народу.

Поряд з епістемологічним, освітнім контекстом концепту "лінії мас" нерозривно присутній і соціально-філософський її аспект. Одним із ключових питань соціальної філософії "У чому основа світової історії?" ідеалізм вважав, що Бог створив світ. Інші групи людей кажуть, що та чи інша історична постать створює світ. Історичний же матеріалізм вважає, що соціальна практика людей створила історію світу, тому ми повинні наголосити на орієнтації на людей. Орієнтація на людей – це маса народу. Масова лінія партії є концентрованим вираженням світогляду, поглядів на життя і цінностей Комуністичної партії. Погляд Маркса на маси полягає в тому, що основа людей є творцями історії, ядро партії та партійних кадрів на всіх рівнях влади дає народ. Ключовою вимогою є тісний зв'язок з масами, основним завданням якого є досягнення доброго захисту та розвитку основних інтересів широких мас народу.

Як радянський, так і китаєзований марксизм, стверджували, що в межах одного конкретного історичного суспільства люди входять, незалежно від їхньої волі та бажання, у певну систему матеріальних відносин, які становлять їхнє суспільне буття. У результаті вони певним чином пов'язані для кожної формації між собою та із засобами виробництва. Виробничі відносини немовби організують людей, стимулюють їхню діяльність, породжують певні зв'язки і залежності між соціальними групами. Саме спільні інтереси, відображені у свідомості, більш-менш усвідомлені, об'єднують людей, стимулюють їх до боротьби за реалізацію певних суспільних цілей. Відповідно, народні маси є творцями історії, суб'єктом у суспільному розвитку; розвиток продуктивних сил соціалізму має відповідати інтересам народних мас, тобто підвищувати рівень життя народу. Щоб задовольнити інтереси та вимоги народних мас, насамперед необхідно задовольнити їхні матеріальні інтереси. Такий підхід є виправленням моделі соціалізму з плановою економікою.

Спираючись на основний закон у суспільному розвитку, згідно з яким виробничі відносини мають обов'язково відповідати розвитку продуктивних сил, КПК зобов'язана завжди представляти вимоги розвитку передових продуктивних сил Китаю. Виходячи з принципу, що надбудова має надавати зворотний вплив на економічний базис, КПК має завжди представляти поступ прогресу передової китайської культури. Спираючись на принцип історичного матеріалізму "народні маси – творці історії", КПК має завжди виражати корінні інтереси найширших народних мас. Таке класичне розуміння "лінії мас" не відійшло із плином часу, а, зважаючи на сучасні глобалізаційні процеси, отримали нові аспекти та грані функціонування на сучасному розвитку

Як дотримуватись лінії мас у нову епоху, щоб вона могла бути реалізована по-справжньому і могла мати

хороші політичні та соціальні наслідки, є ключовим змістом, який КПК має розглядати як правляча партія в нову епоху. Поєднуючи нові характеристики політики, економіки та культури держави в нову епоху та ситуацію часу на сучасному етапі Китаю, Комуністична партія цієї країни дотримується ідеї лінії мас у нову епоху і діє відповідно до таких положень:

1. *Дотримуватися лінії мас у побудові механізму політичного реагування.* Дотримуватись лінії мас партії в нову епоху необхідно для забезпечення передового характеру та чистоти партії, а також для усунення проблем корупції та бездіяльності окремих членів КПК. Зважаючи на це, у процесі відстоювання лінії мас партія має глибше занурюватись у форму, оперативно давати чіткі та ефективні відповіді на нездорові тенденції у партії, а також вибудовувати механізм політичного реагування для забезпечення того, щоб державні ресурси та політики задовольняли основні потреби людей.

2. *Брати до уваги лінію мас у побудові мережевої культури.* З цілковитим настанням епохи Web2.0 онлайн-навчання робота та життя поступово стали нормальним способом існування людей. За всесвітньої мережі можна краще висвітлювати маси та мобілізувати маси, а також тісно контактувати з масами та реалізувати ідеї для людей. У процесі відстоювання лінії мас КПК має йти в ногу з часом, здійснювати органічну інтеграцію лінії мас та сучасних мережевих технологій, повною мірою використовувати переваги "традиційної науки і техніки" та впроваджувати інновації.

3. *Просувати лінію мас у побудові демократичної політики.* Лінія мас є важливим доповненням до соціалістичної демократичної політики з китайською специфікою та відіграє важливу роль у просуванні демократичного політичного будівництва Китаю. Однак щодо природи та функції лінії мас вона також є доповненням до рівня практичної діяльності, а не правильною сублімацією теоретично. На практиці, якщо не зважати на норми та орієнтири демократичної політичної системи, легко зробити відхилення або навіть зворотний ефект. Тому, дотримуючись лінії мас, можна зосередитися на побудові і вдосконаленні демократичної політичної системи й використанні надійної демократичної системи для спрямування та стандартизації лінії мас. Це не лише внутрішня вимога проведення лінії мас, а й основа легітимності КПК у нову епоху [3, с. 36].

Тому лінія мас, наразі добре відома як спосіб внесення комуністичної ідеології до мас, знову відроджується в сучасному Китаї, але вже як метод зворотного зв'язку між владою і суспільством під час реалізації публічної політики. Запускаються кампанії "з'єднання сердець", "контактів з селами та сільськими жителями", коли кадри КПК зобов'язані вивчати потреби бідних сімей і господарств та допомагати відповідним чином. Існуючі теоретичні праці та промови лідерів від Мао до Сі про лінію мас уважно вивчаються і систематизуються. Це говорить про те, що влада КНР серйозно ставиться до цієї традиції КПК і намагається пристосувати її до сучасних реалій.

Отже, громадська участь у політичних процесах як механізм передачі суспільних уподобань та надання впливу на владу, має такі характеристики:

- участь – це спроба громадян чи будь-яких груп інтересів вплинути на ухвалення політичних рішень;
- бере участь не все суспільство, а лише його сегменти, здатні подолати проблему ресурсів та колективної дії; інтереси різних сегментів, що беруть участь, можуть не представляти інтереси більшості;

• участь безпосередньо залежить від здатності та можливості брати участь; привілейовані групи беруть участь активніше та ефективніше, ніж інші, що неминує робить участь нерівною;

• нерівна участь означає нерівний вплив на процес прийняття рішень та, як наслідок, нерівну чуйність з боку влади [2, с. 17].

Таким чином, проаналізувавши та розкривши основні аспекти розвитку та розуміння концепту "лінії мас" у китаєзованому марксизмі, можемо зробити такі висновки:

1) хоча концепт "лінія мас" був запропонований Мао Цзедунгом у текстах ряду його праць, однак теоретичною основою його слугували міркування як К. Маркса, так В. Леніна, які вказували на важливість не керівництва масами, народами, але постійного свого роду "моніторингу" пізнання їхніх інтересів, уподобань та переконань;

2) цей концепт є не лише політико/соціально-філософським, але й епістемологічним та методологічним, оскільки функціонування його передбачає збір розрізнених поглядів знизу і перетворення їх на систематичні позиції та експериментальну політику, наслідки якої потім досліджуються, обговорюються та знову повертаються в систему;

3) функціонування "лінії мас" є не сталим, а динамічним, відповідно до ситуації часу загалом у світі та внутрішніх трансформацій у самому Китаю. Цей концепт в добу глобалізації набуває нових інноваційних, технологічних рис, що вимагає подальшого та ґрунтовного переосмислення сучасними мислителями цієї країни.

Список використаних джерел

1. Emerton R. H. The Mass-Line, 1917 to 1989: Chinese Experience // J. of Global Faultlines, 2018. Vol. 4, N 2. P. 110–122.
2. Hammond E. Marxism and the Mass Line // Modern China, 1978. 4(1). P. 3–25.
3. Hou W. The Mass Line and the Reconstruction of the Legitimacy of the Communist Party of China in the New Era Authors: Proc. of the 2019 Internat. Conf. on Advanced Education and Soc. Sci. Res. (ICAESSR 2019) // Series Advances in Social Science, Education and Humanities Research, 2019. URL: <https://doi.org/10.2991/icaessr-19.2019.8>.
4. Lenin V. I. "Left-Wing" Communism, an Infantile Disorder. New York: International, 1940.
5. Lin C. Mass Line, Afterlives of Chinese Communism: Political Concepts from Mao to Xi / Ed. Christian Sorace, Ivan Franceschini and Nicholas Loubere, ANU Press, The Australian National University, Canberra, Australia, 2019. P. 121–126.
6. Mao Ze-Dong. Selected Works of Mao Tse-tung. Vol. III. Beijing: Foreign Languages Press, 1967.
7. Mao Ze-Dong. Mao Ze-dong Ji (Collected Works of Mao Ze-dong). HongKong: Zhongguo gongchanzhuyi yanjiu xiaozu, 1976.

Sergii Rudenko, Dr. Sci (Philos.), Prof.
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine,
Vitalii Turenko, Dr. Sci. (Philos.), Researcher
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE CONCEPT OF THE "MASS LINE " IN CHINESE MARXISM: FROM MAO ZE-DONG TO THE PRESENT

The article is devoted to understanding the idea of the concept of the "mass line" in Chineseized Marxism. It was revealed that although the concept of the "mass line" was proposed by Mao Ze-Dong in the texts of a number of his works, one of its theoretical bases was the reasoning of both K. Marx and V. Lenin, who emphasized the importance of not just leadership of the masses, peoples, but a permanent one of its kind "monitoring" to learn about their interests, preferences and beliefs. It is substantiated that this concept is not only political/social-philosophical, but also epistemological and methodological. Since its operation involves gathering diverse views from below and transforming them into systematic positions and experimental policies, the consequences of which are then investigated, discussed and returned to the system. It is proved that the functioning of the "mass line" is not stable, but dynamic, in accordance with the situation of the time in general in the world and internal transformations in China itself. This concept in the era of globalization acquires new innovative, technological features, which requires further and thorough rethinking by modern thinkers of this country.

Keywords: Chineseized Marxism, Mao Ze-Dong, "mass line", epistemology, social philosophy.

8. Mao Ze-Dong. Selected Readings from the Works of Mao Tsetung. Beijing: Foreign Languages Press 1971.

9. Mao Ze-Dong. Quotations from Chairman Mao Tse-tung. Beijing: Foreign Languages Press, 1966.

10. Mao Ze-Dong. Selected Works of Mao Tse-tung. Beijing: Foreign Languages Press, 1965.

11. Quan J. & An L. The Mass Line Is the Core Ideas and Values of the Communist Party of China // J. of Politics and Law, 2018. Vol. 11, N 1. P. 37–41.

12. Wang W. It is reasonable to stick to people's democratic dictatorship [持人民民主政, 并不理]. 2014. URL: http://www.qstheory.cn/dukan/hqwg/2014-09/23/c_1112586776.htm (accessed 20.01.23).

13. Yan S. Resolutely overcome the greatest danger of disconnection from the masses [决克 服脱离群众—最大危] // People's Daily, 2018. URL: <http://opinion.people.com.cn/n1/2018/0513/c1003-29984699.html> (accessed 10.12.22).

References

1. Emerton, R. H. (2018). The Mass-Line, 1917 to 1989: Chinese Experience, Journal of Global Faultlines, Vol. 4, N 2, pp.110–122.
2. Hammond, E. (1978). Marxism and the Mass Line. Modern China, 4(1), pp.3–25.
3. Hou, W. (2019). The Mass Line and the Reconstruction of the Legitimacy of the Communist Party of China in the New Era Authors, Proceedings of the 2019 International Conference on Advanced Education and Social Science Research (ICAESSR 2019) Series Advances in Social Science, Education and Humanities Research, <https://doi.org/10.2991/icaessr-19.2019.8>.
4. Lenin, V. I. (1940). "Left-Wing" Communism, an Infantile Disorder. New York: International.
5. Lin, C. (2019). Mass Line, Afterlives of Chinese Communism: Political Concepts from Mao to Xi, ed. Christian Sorace, Ivan Franceschini and Nicholas Loubere, ANU Press, The Australian National University, Canberra, Australia, pp.121–126.
6. Mao, Ze-Dong (1967). Selected Works of Mao Tse-tung, Vol. III. Beijing: Foreign Languages Press.
7. Mao, Ze-Dong (1976). Mao Ze-dong ji (Collected Works of Mao Ze-dong). HongKong: Zhongguo gongchanzhuyi yanjiu xiaozu.
8. Mao, Ze-Dong (1971). Selected Readings from the Works of Mao Tsetung. Beijing: Foreign Languages Press.
9. Mao, Ze-Dong (1966). Quotations from Chairman Mao Tse-tung. Beijing: Foreign Languages Press.
10. Mao, Ze-Dong (1965). Selected Works of Mao Tse-tung. Beijing: Foreign Languages Press.
11. Quan, J. & An, L. (2018). The Mass Line Is the Core Ideas and Values of the Communist Party of China, Journal of Politics and Law; Vol. 11, No. 1; pp.37–41.
12. Wang, W. (2014). It is reasonable to stick to people's democratic dictatorship [持人民民主政, 并不理], http://www.qstheory.cn/dukan/hqwg/2014-09/23/c_1112586776.htm (accessed 20.01.23).
13. Yan, S. (2018) Resolutely overcome the greatest danger of disconnection from the masses [决克 服脱离群众—最大危], People's Daily. <http://opinion.people.com.cn/n1/2018/0513/c1003-29984699.html> (accessed 10.12.22).

Надійшла до редколегії 10.11.22

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
VIII Танчерівські читання
"Релігія та війна: сучасні виклики"
31 жовтня 2023 року, м. Київ, Україна

ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ

Leta Bardjieva Miovska, Dr. of Philosophy
University Ss. Cyril and Methodius, Skopje, North Macedonia

SECURITY MANAGEMENT AND THE ROLE OF THE CHURCH AS A NON-GOVERNMENTAL ACTOR IN CONFLICT (DE)ESCALATION

Institutions of war and institutions of religion as metaphors for the armed forces and the worship services are elements of organized society which are interconnected since the earliest evidence [Mathews, 1918]. As religion is perceived dually, both in a causal factor in reference for war or a weapon of war, and as a force of peace and justice and a mean for truce, it has a controversial role in historical and current wars [Elhudairi, Işıksal, 2022]. Based on a methodology for qualitative content analysis, the findings correlate the role and position both institutions have in political, economic and social matters shaping the structure, administration and ambience of each. What is the dogma for the church is the doctrine for the armed forces [Dowd, 2015]. The comparison method applied for the identification of similarities in the fundamental categorization of the two specific institutions depicts the intensity of their discipline, devotion and overall *esprit de corps* [Stallard, 2018].

The method of chronological review, starting from the Graeco-Roman classical era, the medieval Crusades, to the Global war on terror and countering religious extremism related to Al Qaeda and ISIS, implies the hypothesis which states that religious motives were one of the most significant factors for waging wars in every stadium of human evolution [Jolyon, Rey, 2021].

The theological and philosophical Thomism concepts of religion and war distinct the three attitudes of war:

- the pacifist attitude,
- the just war and
- the crusades (Bainton, 1960).

Old Testament Hebrew writings dating back from three millennia have analyzed religious development for the nations and races [Frost, 2015].

Concepts of religion and war in the 21st century. In contemporary setting, the church is perceived as an actor in civil society, in accordance with the standard western model of civil-military relations and the definitions for the democratization processes which highlight the role of the civil society in the efforts to oppose capricious authoritarianism and amortize absolutistic rule. This is unlike in, for example in the countries with official modern Islam confessions, where religious leaders are far more included in policy shaping efforts [Bakreski, 2012].

Furthermore, the church as an institution with a hierarchical dogmatic authority in the context of the broader definition for civil society has an autonomy in its functioning, as prescribed in the constitutional provisions for

guaranteeing the freedom of confession and religious beliefs, thus contributing toward inclusion in social issues which have an increasingly pluralistic and complex features.

In terms of conflict dynamics and the position of the church in particular (among many other religious institutions from various confessions) as a referent object of study in this paper, it ranges as a stakeholder:

- with direct involvement in a conflict (cultural and structural violence, low-intensity conflicts and religious wars);
- a bystander;
- a peace making and peace building actor (Reychler, 1997).

The beginning of the 21st century brought to attention the factor of religious identity issues in organized violence and the church as an old/new actor emerging in international relations and in the domain of national security policy (McDonagh, 2021). The legitimacy of the religious institutions and leaders positions them among the stakeholders which have an active role in suggesting and promoting concepts as gender mainstreaming in security institutions, facilitating religious dynamics in dialogue as a formal or informal mediator in humanitarian assistance, organizer of charitable activities fostering partnership relationships with local and international involved parties such as the armed forces, municipal and central administration bodies, educational institutions, cultural institutions, etc. [Hodgson, *et al.*, 2014].

As a result of state building undertakes, reforms in institutions and transition to democracies in the last decade of the 20th century, sub sequencing the disintegration of the eastern bloc and the removal of the iron curtain in national and international installments, the religious institutions in society have transformed and gained more civic features, respectively, in accordance with the principles of desecularisation of politics and depoliticization of religion [Palmer-Fernandez, 2004].

Since security matters are social and political matters affecting the society as a whole, the position of the church as a religious institution in a social context is along the non-profit, non-state, non-governmental organizations, media and academia which are part of the political influence agents [Reychler, 1997].

In the third decade of the 21st century qualitative analysis of empirical and theoretical data in the realm of scientific research regarding the role of the church in current and potential armed conflicts has illustrated the duality of the perception. Religion is still perceived both as

a catalyst for conflict escalation and an accelerator in hostilities and as gravitating towards development and mediation in governmental and nongovernmental undertakes in prevention of further escalation of conflict in security management [McDonagh *et al.*, 2021].

In security management, religious leaders along with law enforcement and military personnel, as well as private security and disasters first responders, have been recognized as significant contributors toward the creation of security:

- plans,
- programs and
- protocol

as a response to the potential terrorist threats and other forms of crime in the houses of worship and protection of cultural heritage. Religious personnel are active participators in conducting training and drills for natural disasters resilience and civil defense, technical emergencies and cyber security issues such as financial assets security and information security [McDonagh, 2018].

Religious leaders and the church are essential in prevention of radicalization and fundamentalism, with an accent on correctional and penal facilities and countering indoctrination and recruitment cells, and especially the preventive dimension in the schools and universities. The practical involvement of the religious leaders and representatives is both in the segment of creation of policies and their actual implementation, thus designating its position as an oversight entity in the segment of promoting rule of law and accountability of security institutions in their performance and execution phases [McGuffey *et al.*, 2017].

Additionally, the church has shown proactive participation in negotiations and field diplomacy, as a subfield of religious diplomacy in the classical division of types of diplomacies, respectively faith-based diplomacy [Leustean, Samokhvalov, 2019].

CONCLUSIONS. As analyzed and reviewed in:

- The case of post-Arab spring and ISIS (the Islamic State of Iraq and Syria) as a source for political and religious violence targeting religious minorities (RAND, 2022);
- The cases of homegrown terrorism in the EU inspired by far-right and radicalized religious beliefs and lone wolf perpetrators (Shaffer, 2020; Ganor 2021);
- Northern Ireland and the peace process since 1970-es and the ongoing peacebuilding process based on the principles of practical coexistence, ('Anatomy of reconciliation' in Pope Francis's *Evangelii Gaudium*, 2014);

- The religious conflicts in sub-Saharan Africa taking 4/5 of the active conflicts in the region, Boko Haram in Nigeria derive a starting hypothesis which alludes to a possibility for utilization of the influence of religion (e.g. Islamic teachings of warfare perceive military jihad is acceptable only in a form of self defense, prohibiting the use of force for revenge or material gain). As well as an additional hypothesis stemming from the case study analysis for the need of a comprehensive model of just war and coexisting conflict parties principles in accordance of Saint Thomas Aquinas' *modus vivendi* applied in a contemporary setting thus strengthening capacities of national and international institutions in conflict prevention and management.

References

1. Aron R. *The Century of Total War*. Boston : Beacon, 1955.
2. Bainton R. H. *Christian Attitudes Toward war and Peace*. New York : Abingdon Press, 1960.
3. Bakreski O. *Control of the sector*. Faculty of Philosophy, Institute of Security, Defense and Peace, 2012. Skopje.
4. Dowd Robert A. *The Role of Religious Leaders' Christianity, Islam, and Liberal Democracy: Lessons from Sub-Saharan Africa*. New York : Oxford Academic, 2015.
5. Elhudaïri A.M., İşıksal H. *The Role of ISIS as a Religious Terrorist Group in the Instability of Libya in the Post-Gaddafi Era: The Case of Sirte* // *Religions* 2022, 13, 516. URL: <https://doi.org/10.3390/rel13060516>.
6. Estrada R.D., Costa R. *Religion and the New Wars Debate*. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2019. URL: <https://doi.org/10.1590/S0102-8529.2019410100009>.
7. Frost BP. *Forward to the Past: History and Theory in Raymond Aron's Peace and War*. In: Colen J., Dutartre-Michaut E. (eds). *The Companion to Raymond Aron. Recovering Political Philosophy*. Palgrave Macmillan, 2015. New York. URL: https://doi.org/10.1007/978-1-137-52243-6_6.
8. *Security Risk Management and Religion* / L. Hodgson et al. // *European Interagency Security Forum (EISF)*, 2014.
9. McDonagh P. *Religion and Security-Building in the OSCE Context. Involving Religious Leaders and Congregations in Joint Efforts* // *OSCE Network of Think Tanks and Academic Institutions*, 2018.
10. *On the Significance of Religion for Global Diplomacy* / P. McDonagh et al. // *Routledge Taylor & Francis Group*, 2021.
11. *Recommended Best Practices for Securing Houses of Worship Around the World for People of All Faiths* / J. McGuffey et al. // *ASIS International*, 2017.
12. Mitchell J., Joshua R. *'Questioning religion and war'* // *War and Religion: A Very Short Introduction, Very Short Introductions (Oxford, 2021; Oxford Academic., 25 Mar. (2021). URL: https://doi.org/10.1093/actrade/9780198803218.003.0006, (accessed 1 Oct. 2022).*
13. Palmer Fernandez G. *Encyclopedia of Religion and War* // *Routledge*, 2004.
14. Shaffer R. *Homegrown Terrorism and Responses in Europe, Terrorism and Political Violence*, 2020. 32:5, P, 1128–1132. DOI: 10.1080/09546553.2020.1776994.
15. Ganor B. *Understanding the Motivations of "Lone Wolf" Terrorists: The "Bathtub" Model* // *Perspectives on Terrorism*, 2021. 15(2). P. 23–32. URL: <https://www.jstor.org/stable/27007294>.
16. Stallard D. capt. 2018 *Esprit de Corps. Morale and Force Preservation*. USN. *Marine Corps Gazette*, April 2018.

Ю. Г. Борейко, д-р філос. наук, доц.

Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна,

Т. В. Федотова, канд. психол. наук, доц.

Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна

СЛУЖБА ВІЙСЬКОВОГО КАПЕЛАНСТВА У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ

Історія військового капеланства в Україні веде початок з другої половини ХХ ст., коли капелани служили в Легіоні січових стрільців, Армії УНР, Українській повстанській армії. Від початку військових дій у 2014 р. капелани в зоні АТО розпочали новий етап історії військового капеланства. Проте на восьмому році війни вони не мали належного соціального захисту, оскільки перебували в зоні бойових дій як цивільні особи або волонтери.

Першим офіційним документом щодо служіння військового духовенства у Збройних силах України, Національній гвардії та Державній прикордонній службі України було розпорядження Кабінету Міністрів України від 2 липня 2014 р. Документ передбачав, що Міноборони і Держприкордонслужба мали б затверджувати положення про капеланську службу, відібрати запропонованих релігійними організаціями священників та укласти з ними трудові договори, а також забезпечити капеланам

військово-гуманітарну і військово-психологічну підготовку. Насправді, посади військових капеланів з'явилися, спочатку у Національній гвардії, а потім у Збройних силах України, однак лише в 2016 р. [1]. Хоча рішення про запровадження капеланства, введене Наказом Міноборони № 685 від 14 грудня 2016 р. не було досконалим, проте надавало інституту капеланства певний юридичний статус. Капелани були цивільними працівниками ЗСУ, які укладали трудовий договір з конкретною військовою частиною.

Перший законопроект щодо військового капеланства № 10244-1 у першому читанні був ухвалений Верховною Радою України у червні 2019 р. Проте після позачергових виборів розпочався новий законотворчий процес, пов'язаний із цією темою. У вересні 2020 р. зареєстровано, проте відкладено, законопроект № 4148 "Про військове капеланство у Збройних силах України". Ще один проект "Закону про Службу військового капеланства" № 4625 подано до парламенту в січні 2021 р. [1].

У Збройних силах України представлені капелани Православної церкви України, Української греко-католицької церкви, церков християн віри євангельської. Станом на жовтень 2020 р. чисельність військових священників від ПЦУ становила 59 осіб. На той момент у Збройних силах України було укомплектовано понад 90 посад капеланів з близько 130, які вводилися за штатом. Від Української євангельської церкви працівниками Збройних сил України на означений час було 12 військових священників [1].

Законопроект про військове капеланство в ЗСУ, до колективу авторів якого увійшли священники і капелани з різних конфесій, був зареєстрований у Верховній Раді України у вересні 2021 р. Прийнятий парламентом 30 листопада 2021 р. і підписаний Президентом України В. Зеленським 17 грудня 2021 р., Закон покликає створити Службу військового капеланства і забезпечити законодавче закріплення статусу військових капеланів як військовослужбовців, визначити організаційно-правові засади взаємодії військових формувань і релігійних організацій у процесі забезпечення функціонування інституту військового капеланства [2]. Голова Верховної ради України Р. Стефанчук 4 жовтня 2022 р. вручив грамоти українським капеланам у Національному заповіднику "Софія Київська", що символізує запуск капеланської служби Збройних сил України [3]. Закон передбачає, що капелани не отримуватимуть зброю та боєприпасів, не можуть залучатися до чергувань, нарядів та проведення службових розслідувань. Натомість капелани повинні відповідати лише за задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців, праців-

ників та членів їхніх сімей. Закон передбачає створення Міжконфесійних рад з питань військового капеланства – дорадчих органів при Міністерстві оборони України і Міністерстві внутрішніх справ України [4].

Згідно із Законом гранична чисельність Служби військового капеланства не може становити менше 0,15 % чисельності ЗСУ, Нацгвардії, ДПСУ та інших військових формувань. Військовим капеланом може бути громадянин України, який є священнослужителем зареєстрованої в Україні релігійної організації й отримав від керівного центру мандат на капеланську діяльність. Обов'язковою вимогою є наявність вищої богословської освіти. Капелани проходять навчання за спеціальною програмою підготовки військових капеланів у навчальному центрі ЗСУ, Нацгвардії та Держприкордонслужби [2]. Служба військового капеланства підпорядковується безпосередньо головнокомандувачу ЗСУ, командувачу Нацгвардії, керівникам інших утворених відповідно до законів України військових формувань, голові ДПСУ.

Вид Служби військового капеланства, яка утворюється як окрема структура у складі ЗСУ та інших військових формуваннях, залежить від обсягу, характеру та складності заходів щодо задоволення духовно-релігійних потреб в їхньому органі військового управління, з'єднанні, військовій частині, військовому навчальному закладі. У військовій частині на рівні окремого батальйону функції Служби військового капеланства може виконувати один військовий капелан.

Таким чином, в Україні запроваджена Служба військового капеланства у ЗСУ згідно із Законом, прийнятим Верховною Радою України 30 листопада 2021 р. Відповідно військовим капеланом є церковний служитель, який допомагає військовослужбовцям, що перебувають у стресових ситуаціях і мають загрозу втрати життя. В умовах війни задоволення духовних потреб військових та підтримка їхнього морального духу є надзвичайно важливим завданням, адже широкомасштабна війна поставила наших захисників перед новими складними викликами.

Список використаних джерел

1. У Міноборони обіцяють найближчим часом запуск капеланської служби ЗСУ. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-kapelany-služhba-zsu/31966873.html>.
2. Про службу військового капеланства: Закон України від 30.11.2021 р. № 1915-IX. Ред. від 19.03.2022. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>.
3. Барсукова О. У ЗСУ запустили Службу військового капеланства. URL: <https://life.pravda.com.ua/society/2022/10/5/250716/>.
4. Військових капеланів у ЗСУ порівняли до військовослужбовців. URL: <https://nzi.theukrainians.org/vijskovykh-kapelaniv-u-zsu-priyivnyaly-do-vijskovoslužhbovcziv.html>.

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

КИЇВСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА ТА РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКА ВІЙНА 2014–2022 РОКІВ: ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ ДОСВІДУ

Головним свідченням відродження в Україні перерваної репресивною політикою сталінського режиму в 30-х рр. ХХ ст. інституціоналізації модерної вітчизняної національної філософії став здійснений у 50-х – 80-х рр. ХХ ст. і відомий як Київська філософська школа другої половини ХХ ст. інноваційний академічний проєкт П. Копніна і В. Шинкарука. Постає на базі відновле-

них у середині 40-х рр. ХХ ст. філософського факультету Київського державного університету та Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди АН УРСР, цей проєкт став одним із наукових та громадських суб'єктів української культури-, націо- і державотворення від епохи "холодної війни" до її закінчення і проголошення незалежної України. Здійснене нами у підручнику [1], виступах і статтях,

© Вдовиченко Г. В., 2023

як-от [2], вивчення цієї школи та проблеми духовного самовизначення її творців на світоглядному перетині атеїзму і віри засноване на розгляді присвячених її історії матеріалів перших вітчизняних проєктів з усної історії філософії. Показово, що пілотні й уже відомі в Україні і світі проєкти, як: "Усні історії філософів" Т. Чайки, співробітниця Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди АН УРСР, і "Справа філософії в Радянській Україні" А. Кхелуфі, К. Зборовської та їхніх колег зі Студентського товариства усної історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, засновані ними – ідейними спадкоємцями згаданої школи, у незалежній Україні та в пов'язаних з її народженням у кінці 50-х – на початку 60-х рр. XX ст. чільних українських філософських установах. Як здійснені Т. Чайкою в інтерв'ю з творцями цієї школи, передусім академіками НАН України М. Поповичем, С. Кримським, як і В. Горським та П. Йолоном, їхні підсумкові автобіографічні відтворення, так і інші – численні, інтерв'ю трьох перших із них та їхня мемуаристика, дозволили нам вдатися до реконструювання образу цієї школи як центра розвитку філософської думки УРСР від хрущовської "відлиги" до незалежної України. До вивчення цього цікавого явища дієво долучилось з минулого десятиріччя і згадане Студентське товариство.

Проведені Студентським товариством за останні шість років багатогодинні інтерв'ю з творцями Київської філософської школи другої половини XX ст. різних генерацій – від Є. Головахи, Я. Стратій, В. Малахова і А. Лоя до А. Єрмоленка, С. Пролєєва, Є. Бистрицького і Н. Вяткіної, – після початку гібридної війни РФ проти України і до сьогодні дозволяють виокремити такий важливий аспект осмислення ними триваючих нині вітчизняних національно-визвольних змагань 2014–2022 рр., як церковно-релігійний вимір цього військово-політичного, економічного і водночас культурного та ідейно-світоглядного, багатогубого цивілізаційного, протистояння. Прикметно, що М. Попович як чільний представник найстаршої генерації творців згаданої школи встиг узяти до лютого 2018 р. доволі активну участь у публічному обговоренні вказаного аспекту. У центрі його уваги в цих виступах був моральнісний вимір цієї війни, як для України, розпочатої на Євромайдані боротьби за утвердження її незалежності: "Ми воюємо за свободу, наша війна – це продовження нашого Майдану" [3, 5]. С. Кримський та В. Лісовий ще до початку війни РФ проти України осмислили у своїх інтерв'ю і мемуарах її можливі історичні та церковно-релігійні витоки і підстави.

С. Кримський, відомий дослідник культури Русі-України, протиставив їй, як невід'ємну частину Європи, Росії, з її візантійським принципом верховенства загального над індивідуальним, держави і політики – над особистістю [4]. Цих самих висновків дійшов і М. Попович у серії своїх студій з історії України-Русі від Середньовіччя, зібраних у виданні [5]. У багатьох виступах, як-от інтерв'ю для "Gordonua.com" від 08.01.2014 р., він визнав виступи патріарха РПЦ Кирила частиною сценарію Кремля з розколу України "не лише за територіальним, але й церковним принципом", і зазначив, що притаманні Україні багатоцерковність і розмаїття релігій допомагали випрацювати принципи віротерпимості. Їхній колега по Інституту та відділу В. Лісовий – визначний філософ-правознавець, виходячи з оцінки вчення В. Осипова про Росію – "теократичну православну монархію", засудив "націоналізацію християнства в російському православ'ї і російській православній свідо-

мості" [6]. Він зазначив їхню нетерпимість до української культурної самобутності назагал: "За тим стоїть не утвердження християнських цінностей, а орієнтація на народобожжя (на поглинання слабшого народу дужчим). А в ширшій перспективі маємо справу не з християнством, а з діяльністю, націленою на побудову Нового Вавилону" [6, с. 151].

На присвяченому обговоренню війни РФ проти України "круглому столі" "Філософської думки" 2015 р. [3], за участі як М. Поповича, А. Єрмоленка і Є. Головахи, так і їхніх колег з Інституту і вітчизняних вищих навчальних закладів, у доповідях та під час дискусії не раз постала тема ролі РПЦ у формуванні "російського месіанізму" як глибинної риси російської ментальності. Осмислюючи її з приводу доповіді О. Білого "Російська агресія і російська "нова людина", викладач НаУКМА Р. Кобець розкрив на прикладі тези про властиву ідеології "русского мира" ідею "православного протистояння моральній деградації Західного світу" сутність цього месіанізму. Його поступ тривав від "ідеї Третього Риму, боротьби за те, хто стане спадкоємцем культури Візантії та істинного християнства" аж до "антиукраїнського дискурсу" Кремля як "борця із фашизмом" – нащадка Росії, яка начебто одна "врятувала світ від фашистської чуми" у II Світовій війні. У 2017–2022 рр. учасники "столу" і їхні колеги – директор Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України А. Єрмоленко, як і Є. Головаха, М. Булатов та Я. Стратій, розкрили їхні візії церковно-релігійного аспекту агресії РФ.

Наголошуючи, що перша війна в Україні, свідками якої ми всі стали, – це "Російсько-українська війна на Донбасі", Є. Головаха зауважив, що "режим Сталіна", як і путінський, щоб "боротися зі смутами сепаратизму" у СРСР і сьогодні в РФ, фальсифікував ідеї богословів середньовічної Русі-України з метою довести, що саме в XII–XV ст. закладалися підґрунтя централізованої – "єдиної україно-російсько-білоруської держави" [7, с. 187]. Про спрямування російської філософії на централізацію східнослов'янського простору в імперію писав і М. Булатов, згадуючи роль слов'янофільства в обґрунтуванні "уявлень і прагнень всесвітньо-історичної місії" Росії, як, починаючи з татаро-монгольського ярма, азійської за формою її державності країни [8, с. 240]. Вказуючи, що розмови про східноєвропейську/слов'янську духовність мають утвердити панівне становище російської культури і нав'язати це бачення щонайменше українцям і білорусам, Я. Стратій зауважила, що для РПЦ, як дієвого провідника цієї позиції, властиві "закритість, надмірна увага до обрядовості, несприйняття ідей екуменізму, загалом схильність до формування політичного православ'я" [9, с. 187].

Вдаючись у ряді інтерв'ю та статей, як-от [10], до глибшого вивчення згаданого аспекту і наголошуючи, що незалежність України, окрім державного, політичного та економічного вимірів, містить і духовний складник, пов'язаний з релігійною, культурною, мовною, ідеологічною незалежністю, А. Єрмоленко зазначив, що "ключовим аспектом тут стала незалежність від Московської церкви та створення автокефальної Православної церкви України" [10, с. 47]. Він наголосив, що важливим завданням духовного визволення було створення помісної незалежної Православної церкви України в 2018 р., до чого доклав чимало зусиль очолюваний ним Інститут, головню відділення релігієзнавства [10, с. 48-49]. А. Єрмоленко згадав різні етапи гібридної війни РФ

проти України з 90-х рр. ХХ ст. і "спробу реваншу" у філософській площині, засвідчуючи, що відповідно до політики "собиранія земель русских" В. Путіна філософи РФ, передусім Інститут філософії РАН, "спрямовують свої зусилля на "собираніє *філософських* земель русских" [10, с. 53]. На його погляд, споконвічні пихатість і зверхність "русского мира", перманентне приниження всіх інших народів та культур, – це *hubris*, як вияв ресентименту незавершеної модернізації Росії.

Осмилення церковно-релігійного аспекту досвіду війни РФ проти України творцями Київської філософської школи другої половини ХХ ст. і їхніми ідейними нащадками свідчить про критичне оцінювання ними загроз збройного втілення путінським режимом за сприяння РПЦ і філософських інституцій РФ ідеології "русского мира". Як системний фаховий аналіз її історичних та світоглядних витоків, так і активна практична протидія їй, – від участі в наукових публічних заходах та виступів у масмедіа до сприяння створенню ПЦУ, виявляють сенс цієї війни як вирішальний прояв багатомовного цивілізаційного протистояння України і Московії, як виразників європейського і азійського культурних світів. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, як і ціла філософська спільнота України, зокрема вищої школи і насамперед Київського національного університету імені Тараса Шевченка, спільно докладаються до

фахового аналізу цих релігійно-геополітичних загроз-викликів у національній безпеці України і спільного – доволі плідного, теоретичного та практичного спротиву їм.

Список використаних джерел

1. Вдовиченко Г. В. Сучасна культурологія перед викликом глобальних проблем / Культурологія : підруч. для студ. вищ. навч. закладів / кол. авторів ; за ред. А.Є. Конверського. Харків : Фоліо, 2013. – С. 777–863.
2. Вдовиченко Г. В. Історія Київської філософської школи в усних спогадах її творців: студії з історії філософії та культури Київської Русі // Гуманітарно-релігієзнавчий вісн. "Софія", 2021. №1(17). С. 25–32.
3. Війна і суспільство. Круглий стіл "Філософської думки" // Філософська думка, 2015. № 1. С. 5–60.
4. Кримський С. Б. Про софійність, правду, смисли людського буття : зб. наук.-публіцист. і філософ. ст. Київ : Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2010. 464 с.
5. Попович М. В. Філософія свободи=Філософія свободи / уряд. Л.Ф. Артюх, Н.Б. Вяткіна. Харків : Фоліо, 2018. 524 с.
6. Лісовий В. Спогади. Поезії / Упоряд. Н. Вельбовець, В. Лісова, Л. Туровець-Лісова. Київ : Смолоскип, 2014. 664 с.
7. Суб'єктивний погляд на українську філософію. (Розмова із Ксенією Боровською, Аміною Кхелуфі та Всеволодом Хомотою) / Є. Головаха та ін. // *Sententiae*, 2017. № 1 (XXXVI). С. 173–214.
8. Булатов М. О. Філософський щоденник (20.04.2010–27.12.2014). Київ : Стилюс, 2018. 387 с.
9. Українська філософія на зламі епох (Розмова зі Ксенією Зборовською, Геннадієм Зінченком і Софією Дмитренко) / Я. Стратій та ін. // *Sententiae*. 2018. № 1 (XXXVII). С. 183–217.
10. Єрмоленко А. Філософія як чинник духовної незалежності України // Філософська думка, 2021. № 3. С. 47–63.

Т. В. Гаврилюк, д-р філос. наук, проф.

Національна академія статистики, обліку та аудиту, Київ, Україна

ЛЮДИНА МІЖ ЛЮБОВ'Ю ДО ВОРОГА ТА ЛЮБОВ'Ю ДО БЛИЖНЬОГО В УМОВАХ ВІЙНИ

Проблема війни та миру в антропологічному контексті має два поля вияву – зовнішній та внутрішній. У межах суспільного буття (зовнішній вияв) людина залучається до цих протилежних громадянських станів через її належність до держави або ж окремих соціальних груп чи об'єднань. Попри існування чисельних протилежних оцінок феномена війни, він супроводжує людство протягом тривалої історії, а нерідко є рушійною силою соціальних, політичних, економічних змін, і згідно з Т. Гоббса зумовлює й антропологічні трансформації (внутрішній вияв), у яких людина природно перетворюється на людину цивільну [1, с. 52].

Як у соціальній, так і в індивідуальній дійсності, буття розгортається в межах еволюції, відповідно до якої будь-які псевдоформи існування суперечать законам збереження та росту. Війна в таких станах, незважаючи на її беззаперечно антигуманістичний характер, є способом вирішення екзистенційних проблем. Заколикхане викривленими цінностями та сенсами суспільство, як і людина, перетворюється на суспільство чи людину, позбавлену творчого пошуку вищих сенсів, та з необхідністю стикається із зовнішніми чинниками у вигляді Іншого-ворога, який відповідно до природного стану речей покликаний розвінчати усталену ілюзію благополуччя трагічною реальністю війни [2, с. 36–38].

Для християнського, як і багатьох інших релігій, світогляду війна постає складним внутрішнім вибором між громадянською позицією, згідно з якою кожна особистість повинна боронити свою державу, і Божою заповіддю – "Не вбивай!" (Вих. 20, 13). Зокрема, капелан

Владислав Потирайло, говорить про те, що це одне з найчастіших запитань на фронті – чи можна вбивати, зважаючи на заповіді. На це питання капелан дає чітку відповідь: "Якби ти задав мені це питання в Калужській області, то я б сказав однозначно: вбивати не можна. Але оскільки ти стоїш тут, захищаєш свій дім, свою родину, своїх дітей, то я тебе благословляю. Не на вбивство, а на захист своєї землі" [3]. Заповідь "Не вбивай!" (Вих. 20, 13) походить від бачення життя як найвищої цінності на землі, а отже, "потреба захисту себе чи іншої людини від нападу та насильства впливає з цінності людського життя та людської гідності" [4]. І коли людина стає на захист своєї Батьківщини, родини та дітей вона протистоїть гріхові насильства та вбивства.

Означене питання гостре і в антропологічному, і в еклезіологічному контекстах, а тому воно, безумовно, знаходить своє осмилення в історії християнства. Уже Августин Блаженний вказував на те, що війна є елементом "божественного Провидіння, яке пронизує всі речі" [5] і слушно зауважував на тому, що "війна не є принципово несправедливою, а мир – принципово справедливим. Мир може бути порочним. За таких умов війна стає шляхом для відновлення справедливості" [5].

В умовах руйнації, смерті, насильства та страждання особливо чується та сприймається заклик Краси та Істини, на ґрунті антигуманності та антилюдяності утверджується людяність та гуманність. Саме так мислить внутрішній досвід християнина в умовах війни Г. У. фон Бальтазар [6], пропонуючи подолати практики "розлюднення через занурення в глибину серця, що

відгукується на Славу Божу" [7, с. 310]. На його думку, перевідкриття людяності і солідарності можливе лише в глибині серця, коли "людина спочатку стає співаком і свідком Епіфанії для того, щоб, відкривши спільноту святих і свідків та їхню цивілізацію дружби, подивитися на Реальність в її цілісності з викликами насильства і закличками піднесеного, що занурює в мовчання, і прекрасного, що народжує хвалу" [7, с. 310]. У кризовому стані розлому буття, який є наслідком будь-якої війни, богослов шукає шляхи на яких людина здатна буде піднятися над ненавистю та жорстокістю, станами, які є протилежними Любові, і пропонує антропологію примирення. Він закликає пізнати істину, полюбити реальність та жити надією, оскільки саме цього, на його думку, прагне серце людини [7, с. 321]. Отже, навіть в найжорстокішій реальності зустріч з Істиною можлива у світлі надії, у світлі милосердя, яке уможливлює бачення Краси та Любові за будь-яким викликом насильства.

Діалектика війни та миру загострює діалектику Любові та ненависті і постає одним із шляхів, на якому християнин практично здійснює вільний вибір між пошуком Істини та втечею від неї. На цьому шляху однією з важливих антропологічних християнських чеснот постає небайдужість, а найстрашнішим гріхом – байдужість. Ми-

хайло Черенков спонукає і Церкву до переосмислення її ставлення до питань війни та миру в період, коли ллється кров, і зауважує, що "1) євангельське богослов'я не виправдовує бездіяльність; 2) позиція Церкви співчутлива та діяльна; і 3) поле війни – поле для прощення" [3].

Список використаних джерел

1. Гоббс Т. Избранные произведения. М., 1964. Т. 1. С. 583.
2. Колотило М. О. Антропологія війни і миру в дзеркалі сучасності // Світові конфлікти у XXI столітті: філософська рефлексія соціальних, економічних, екологічних, політичних та релігійних аспектів: мат-ли Міжнар. наук.-практ. конф., м.Київ 25 жовт. 2018 р. Київ: ТОВ НВП "Інтерсервіс", 2018. С. 36–38.
3. Мухоморова Т. Церква в умовах війни: християнські відповіді на актуальні питання. Ч. 1. Релігійно-інформаційна служба України. URL: https://risu.ua/cerkva-v-umovah-vijni-hristiyanski-vidpovidi-na-aktualni-pitannya-chastina-1_n70851.
4. Гусак П. Християнський погляд на війну, мир та самозахист. Християнський світ. URL: <http://xic.com.ua/z-zhyttja/21-problema/156-hrystyjanskij-pogljad-na-vijnu-myr-ta-samozahyst>.
5. Загребельний І. Християнське ставлення до війни. Політична теологія. URL: <https://politico.online/materialy/hrystyianske-stavlennya-do-vijny/>.
6. Бальтазар Х. У. фон. Теологіка. І. Істина мира: пер. с нем. Москва: ББИ, 2013. 301 с.
7. Філоненко О.С. Євхаристична антропологія: критичний аналіз: дис. ... д-ра філософ. наук. URL: https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Filonenko1.pdf.

Kateryna Dobrovol'ska, Phd Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS PEACEBUILDING: THE ROLE OF WOMEN

In the past, women's contributions to religious peacemaking have been neglected, underappreciated, and underrepresented. Women have mainly been overlooked, rejected, or dismissed for their contributions to the progress of peace and conflict resolution, particularly within religious contexts. Women are frequently the ones who experience violence the most in times of war, but they also actively work to bring about peace, reconciliation, and healing. Nonetheless, the role that women play in efforts to bring about peace is frequently one of support, with little to no visibility or participation in decision-making [1]. The absence of gender diversity and underrepresentation of women in religious peacemaking promotes structural injustices and exclusion, undermining the efficacy and sustainability of peacebuilding initiatives. In order to fill this knowledge gap, promote inclusive and gender-responsive peacebuilding techniques, and advance the role of women in religious peacemaking, research and advocacy are required.

Women have been able to overcome the gender conventions and preconceptions that have kept them from participating in religious peacemaking decision-making processes, despite encountering substantial difficulties and obstacles. They have made use of their networks and social capital to forge linkages between communities and to promote gender-sensitive peacebuilding strategies [3].

Some of the most famous figures of women's contributions to religious peacemaking:

1) Leymah Gbowee. Gbowee is a Liberian peace activist who led a women's movement that helped end Liberia's civil war in 2003. Gbowee organized protests and sit-ins, and even organized a sex strike to pressure the warring factions to come to the negotiating table;

2) Sister Jean Lait. Sister Jean Lait is a Catholic nun who has worked for peace in Northern Ireland for over 40 years. She founded the Inter-Church Committee on Human Rights in Ireland, which promotes interfaith dialogue and reconciliation;

3) Hind Kabawat. Kabawat is a Syrian peace activist who has been involved in peace talks between the Syrian government and opposition groups. She founded the Syrian Centre for Dialogue and Reconciliation, which brings together religious leaders, activists, and other stakeholders to promote peace and reconciliation;

4) Sakena Yacoobi. Yacoobi is an Afghan educator and peace activist who founded the Afghan Institute of Learning, which provides education and training to women and girls in Afghanistan. Yacoobi's work promotes peace and empowerment through education;

5) Dr. Amina Wadud. Dr. Amina Wadud is a prominent Muslim scholar who has advocated for women's rights within Islam. She has been involved in interfaith dialogue and has worked to promote understanding and peace between different religious communities.

The promotion of women's participation in religious peacebuilding must be underpinned by a gender-sensitive strategy that acknowledges and resolves the particular difficulties experienced by women. This strategy must incorporate steps to boost women's participation in decision-making, offer chances for training and capacity-building, and advance gender equality and women's rights [6].

Women still confront major barriers to their full and meaningful engagement in religious peacemaking, despite these and other noteworthy accomplishments. These challenges include prejudice, restrictions on access to resources and decision-making platforms, and impediments

based on culture and religion. In order to establish a lasting and inclusive peace, it is necessary to acknowledge and strengthen the role of women in religious peacemaking, encourage their participation in the decision-making process, and support their leadership and advocacy efforts.

References

1. Women in religious peacebuilding / Katherine Marshall and Susan Hayward with Claudia Zambra, Esther Breger, and Sarah Jackson. // *Peaceworks*. United States Institute of Peace : Berkley Center. URL: https://www.files.ethz.ch/isn/141384/PW71-Women_Religious_Peacebuilding.pdf.

2. Hayward S. and Marshall K. *Women, Religion and Peacebuilding: Illuminating the Unseen*. Washington DC : United States Institute of Peace Press, 2015.

3. Ruether Rosemary. *Feminism and Peace / Christian Century*, Aug. 31 – Sep. 7, 1983. P. 771–776. URL: <https://www.religion-online.org/article/feminism-and-peace/>.

4. Peace Women. *National Action Plans for the Implementation of UNSCR 1325 on Women, Peace and Security*. URL: <http://www.peacewomen.org/member-states> (accessed 29 September 2017).

5. Women of Faith. URL: <https://www.rfp.org/where-we-work/women-of-faith/>.

6. Women and Religion: Partners in Peacebuilding? URL: https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/270322/Steffansson_Mikaela_pro_gradu_2018.pdf?sequence=2&isAllowed=y.

Д. В. Засць, асп.

Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ У ВОЄННИЙ ЧАС

Війна як випробування всіх економічних та організаційних сил кожної нації є комплексним суспільним процесом, який трансформує всі його складові: культурні, соціальні і, зокрема, релігійні. Війну за своєю психоемоційною напруженістю нерідко порівнюють зі стихійними лихами, які так само мають масовий характер, але при цьому дуже тимчасовий. Війна – процес набагато масштабніший у часовому та просторовому розумінні, але, базуючись на новітніх дослідженнях у сфері антропології релігії (а саме – культурно-еволюційній теорії), вона схожим чином впливає на масову релігійність: "групова кооперація потребує від індивіда більш чіткого дотримання загальних пануючих норм суспільства, при цьому, підвищуючи вірогідність до цього нейтральних індивідів приєднатись до певної групи" [1]. Якщо ж певна подія мала колосальну часову протяжність, то відчутні тенденції приєднання до соціальних груп (так і релігійність) зберігалась ще протягом наступних декількох років. Далі слід тезисно розглянути основні функції релігійної інституції для більш наочного розуміння причин для збільшення кількості членів приєднання до соціальних груп. **При цьому**, не слід забувати, що в сьогоденній ситуації релігійна свідомість найкраще репрезентована як секулярна складова державних ідеологій.

Для ефективного аналізу трансформації релігійної свідомості слід вдатись до функцій будь-якої інституції, що має релігійний характер. Перше і найважливіше – дихотомічність, інтегративні та дезінтегративні функції. Чіткий поділ на "своїх" і "чужих" підкріплюється підвищеною емпатією до своїх й ненавистю до чужих; особливо простежується високий рівень згуртованості, альтруїзму, у цілому підвищена емоційність. Альтруїстичні та насильницькі схильності набувають характеру безбар'єрності у вигляді розмитих граней щодо жорстокості до протилежної сторони і дзеркально власної. Наступна за важливістю функція – терапевтична. Загострюється потреба в діях ритуального характеру (особливо масових) та емоційній близькості, що виражається в пошуках підтримки задля заспокоєння: "ритуали чи ритуальні практики можуть привертати увагу людей через зменшення занепокоєння або стресу, а безпосередня участь у них може зменшити шкоду травматичної події" [1]. На

цьому ступені слід повернутись до тези природних лих – мотиви для їх виконання мають другорядний характер порівняно з отриманим терапевтичним ефектом. Наступна функція – світоглядна. Потреба у стійкому світосприйнятті вочевидь є надважливою для підтримки вже наявної дихотомії; світосприйняття ґрунтується на фундаментальних віруваннях та переконаннях, що здатні адекватно реагувати на аргументи і заклики протилежної сторони, вдаючись до емоційного аргументу вкрай рідко або лише в крайньому разі. Ця функція тісно пов'язана з наявністю ритуалів: як вважає американський нейропсихолог Ендрю Ньюберг, "репетитивність – головна ознака релігійності" [2], і саме за її допомогою світоглядні елементи надійно закріплюються в смислової картині як групи, так й індивіда, повільно й поступово формуючи окремі її елементи (напр., етичні). Вінцем світоглядного елементу постають есхатологічні уявлення (у контексті воєнного часу – існування держави/групи після перемоги або поразки), які також додатково впливають на формування аксіології окремого індивіда в контексті колективного (елемент жертвовності певними благами або навіть життям). Додатково, у складі світоглядної можна виділити прогностично-інтерпретативну функцію, яка, на відміну від есхатологічної, оперує на короткий, "тактичний" термін (важливість, значення тої або іншої події та її наслідки).

Підведемо підсумки. Релігійна свідомість у воєнний час суттєво відрізняється через тотальний характер війни, який активізує всі суспільні процеси, що пов'язані насамперед з виживанням. Окреслена чітка дихотомія, упереджене ставлення до протилежної сторони, явна акцентуація на терапевтичності та більш масовий характер є основними константами релігійної свідомості під час військових конфліктів.

Список використаних джерел

1. War increases religiosity / Joseph Henrich et al. URL: https://henrich.fas.harvard.edu/files/henrich/files/henrich_et_al-2019-nature-human_behaviour.pdf (дата звернення 17.10.22).

2. Jason Jay Smart. INTERVIEW: How Religion, Nationalism Dominate Minds in Ukraine War. URL: <https://www.kyivpost.com/russias-war/interview-how-religion-nationalism-dominate-minds-in-ukraine-war.html> (дата звернення 17.10.22).

С. А. Іванець, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

УТВОРЕННЯ РОСІЯНАМИ НОВИХ МУСУЛЬМАНСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ НА ТИМЧАСОВО ОКУПОВАНИХ ТЕРИТОРІЯХ УКРАЇНИ (2022)

Актуальність. Етап широкомасштабної агресії Росії проти України, який розпочався 24 лютого 2022 р., негативно вплинув на суспільно-політичну, соціально-економічну і гуманітарні сфери життя українців. Особливо негативно це відобразилось на окупованих у 2014 р. та новоокупованих територіях України. Держава-агресор ставить на меті знищення не тільки української державності, а й української ідентичності як такої. Для цього Росія вживає різноманітні методи, починаючи з "промивки мізків" через пропаганду та ЗМІ до використання релігійних інституцій для впливу на свідомість і почуття людей. Захоплення зазнають як православні конфесії, так і мусульманські релігійні об'єднання (напр., цього літа (2022 р.) три православних кримських єпархій УПЦ МП були перепорядковані напряму РПЦ [7]). Росія з 2014 р. проводить політику, спрямовану на встановлення контролю над мусульманами Криму, її складовими є заборона органів самоврядування кримських татар (Меджлісу), підпорядкування Духовного управління мусульман Криму на окупованій території. Це, зокрема, призвело до розділення спільноти мусульман, кримських татар, які тепер мають два муфтіати з центрами в Києві та Криму [2].

Метою цього дослідження є з'ясування стану релігійного життя українських мусульман в умовах російсько-української війни, а **предметом** – ситуація з правами мусульман на тимчасово окупованих територіях Луганської, Донецької, Херсонської та Запорізьких областей у 2022 р.

Феномен українського мусульманства полягає в тому, що приблизно з 1 млн віруючих 700 тисяч живуть на непідконтрольних Україні територіях (за оцінками екс-муфтія ДУМУ "Умма" і науковця Саїда Ісмаїлова) [4]. Загалом в Україні діють такі організації, як: Духовне управління мусульман Криму (ДУМК), Духовне управління мусульман "Умма", Духовне управління мусульман України (ДУМУ) та інші; вони також займають проукраїнську позицію, що не може влаштовувати Росію, особливо на тимчасово окупованих територіях. Для цього держава-терорист вдається до захоплення або створення нових релігійних структур, для впливу на українців та встановлення за ними контролю.

Варто зазначити, що, починаючи з моменту повномасштабного вторгнення, більшість лідерів мусульманських релігійних об'єднань Росії одностайно висловлювалась на підтримку її агресивної політики, приєднався до цього процесу й підконтрольний окупаційній адміністрації муфтії Криму Е. Аблаєв. Також весною 2022 р. організації мусульман РФ почали незаконно встановлювати контроль над мусульманськими релігійними структурами на тимчасово окупованих територіях Луганської і Донецької областей. На з'їзді Духовних зборів мусульман Росії (ДЗМР) 29 березня 2022 р. було підписано угоду про співпрацю з ДУМ так званої ЛНР [1]; а вже 22 квітня 2022 р. у мечеті міста Шахтарськ відбувся З'їзд представників мусульманських громад так званих ДНР – устано-

вча конференція Духовного управління мусульман так званих ДНР (Мухтасібата Донбасу), яке стало працювати, як повідомляють російські ЗМІ, у канонічній єдності з Духовним управлінням мусульман Росії (ДУМ РФ) [5].

За інформацією російського інформагентства "Інтерфакс" 17 жовтня 2022 р. на тимчасово окупованих територіях півдня України було створено нове релігійне об'єднання – "Духовне управління мусульман Малоросії". Було засновано в Херсонській області на спільному з'їзді делегатів місцевих релігійних громад "Баракят" (м. Генічеськ), "Сари Булат" (м. Новотроїцьке) та "Салям" (м. Мелітополь, Запорізька обл.). Як повідомили "Інтерфаксу" у прес-службі нового об'єднання, головою "Малоросійського муфтіату" обрано Мемета Дурсунова, голову мусульман Генічеська. Наразі нова централізована організація поширює свою юрисдикцію на територію частково окупованих Херсонської та Запорізької областей, об'єднуючи понад 60 громад [6]. При цьому за інформацією Романа Силантьєва, ініціатора створення нового муфтіату походила від духовних лідерів кримських татар, що входять до Таврійського муфтіату (ця колабораціоністська структура контролює в Криму близько десяти громад) під керівництвом муфтія Руслана Сайтвалієва. При цьому, поки відсутні відомості про релігійну організацію "Духовне управління мусульман Малоросії" в Єдиному державному реєстрі юридичних осіб РФ.

Висновки. Російський політичний режим активно залучає мусульманські релігійні об'єднання до участі в агресії проти України, насамперед у встановленні незаконного контролю за громадами та іншими структурами мусульман України, у інформаційно-пропагандистській обробці українського населення на тимчасово окупованих територіях та підтримці ведення Росією війни проти нашої держави загалом. Захоплення українських релігійних організацій мусульманськими об'єднаннями держави-окупанта є порушенням як українського законодавства, так і міжнародного права, тому всі такі дії треба аналізувати та фіксувати для надання у подальшому їм правової оцінки та інформування української і світової громадськості.

Список використаних джерел

1. В РФ говорят о создании ДУМ Малороссии на занятых землях. URL: <https://irp.news/v-rf-govorjat-o-sozdanii-dum-malorossii-na-zanjatyh-zemljah/>.
2. Два муфтия на один Крым: раскол или благо для мусульман? URL: <https://ru.krymr.com/a/28139360.html>.
3. Емірالی Аблаєва переобрали муфтієм Криму. Мусульмани-переселенці назвали це фарсом. URL: https://risu.ua/emirali-ablayeva-pereobrali-muftiyem-krimu-musulmani-pereselenci-nazvali-ce-farsom_n94093.
4. Мусульмани України. URL: <https://umma.in.ua/ua/musulmany-ukrayiny>.
5. На Донбассе создано ДУМ ДНР под кураторством Равиля Гайнутдина. URL: <https://eadaaily.com/ru/news/2022/04/25/na-donbasse-sozdano-dum-dnr-pod-kuratorstvom-ravilya-gaynutdina>.
6. На освобожденных территориях России создан первый муфтият. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=79873>.
7. РПЦ анексує єпархії УПЦ у Криму і погрожує "новим розколом". URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/rpts-mp-pryuednannya-krmyskykh-yeparkhiy/31887541.html>.

А. Р. Кобетяк, канд. філос. наук, доц.
Державний університет "Житомирська політехніка", Житомир, Україна

КОНЦЕПЦІЯ "РУССКИЙ МИР" ЯК ОДИН ІЗ КЛЮЧОВИХ ФАКТОРІВ РОСІЙСЬКОЇ АГРЕСІЇ

Геополітичні фактори зовнішньорелігійної діяльності Російської православної церкви, на думку політичних експертів, призвели до становлення "двох православних юрисдикцій – світове православ'я і "русский мир", Вселенський патріарх і Московський антипатріарх". Інтеграція України в європейський простір відбувається в умовах боротьби, з одного боку, з російською владою і церквою, з другого, – з проросійськими політичними і церковними силами, які нав'язують їй свій цивілізаційний проект "русского мира". На думку вітчизняних дослідників, "русский мир" слід трактувати як ідеологему релігії і політики сучасної Росії в умовах глобалізованого світу. Концепт "русского мира" вивисується над етноконфесійним, національним, геополітичним та іншими вимірами сучасного російського суспільства [1, с. 124].

Становлення і трансформація ідеології "русского мира" пройшла ряд етапів. На першому етапі (1993–2011) формувалося змістовне наповнення терміна "русский мир" і окреслювалася його структура. Ідеї "русского мира" стають предметом наукових дискусій з метою розробки проекту розбудови Росії у XXI ст. Другий етап (2001–2009) характеризується активним упровадженням органами російської влади основних постулатів "русского мира" у геокультурний, геополітичний та гео економічний простір. Механізмом поширення цієї концепції на внутрішньому і міжнародному рівнях стають урядові та громадські організації. На третьому етапі (2009–2014) формується православний варіант концепту "русского мира" з активним залученням Російської православної церкви. Четвертий етап (2014–2022) – ідеологія "русского мира" стала ідейною основою російської агресії проти України. Реалізація цієї концепції полягає не лише у використанні агресором і місцевими проросійськими терористами російської зброї, а й у задіянні ним геополітичних, політичних, релігійних, дипломатичних, економічних та ідеологічних важелів впливу на Україну.

Головним джерелом концепта "русского мира" вважається праця М. Гефтера "Світ світів: російський зачин", у якій аналізувалося співіснування великих культурних світів. Завданням національного чи цивілізаційного світу, який виникає на основі відповідних спільнот людей і культур, є знаходження власного унікального місця у великому "світі світів". Натомість право на існування має лише той світ, який збагачує та розвиває всі інші. Звідси виникає потреба у збереженні гармонійного розвитку "світу світів" шляхом дотримання чітких правил співіснування. Розробка усіх правил та умов їх дотримання визначається лідером, якою є Росія з її цивілізацією [5, с. 7]. Вона повинна визнати себе лише одним із світів, відмовитись від месіанізму та спроб охопити весь світ собою. Твердження про унікальність російської цивілізації, яка розвивається за власними історичними законами, формувало наратив відмови від месіансько-експансивних дій, а зосередження на вирішенні власних проблем, зокрема освоєвати Сибір та Далекий Схід, а не орієнтуватись на Захід. Згодом ці ідеї були замінені проектом неоевразійської імперії О. Дугіна, який отримав всебічне схвалення з боку російського державного керівництва.

У публічній риторикі російського керівництва та багатьох інших представників влади під "русским миром" розуміється "переважно спільнота людей ("цивілізація"), тим чи іншим чином пов'язаних із Росією, що формується на основі спільності: а) мови й культури; б) історичної пам'яті та пов'язаних із цією спільною історичною пам'яттю цінностей; в) православ'я; г) лояльності до сьогоденної Російської держави, що прагне виступати всередині країни і на міжнародній арені як природна правонаступниця російської державницької традиції, організаційними складниками якої є Російська імперія та СРСР" [5, с. 17-18].

Сьогодні "русский мир" є геополітичною ідеологічною доктриною, яка обґрунтовує війну Росії проти України й реалізується у формі "спеціальної військової операції" з метою "захисту людей, які протягом восьми років зазнають знущань, геноциду з боку київського режиму" [4]. У російській суспільно-політичній думці утвердилося переконання, що "русский мир" об'єднує людей, які незалежно від національної належності й місця проживання поділяють російські духовні цінності, є носіями російської мови та православ'я, які об'єднуються довкола Росії.

Провідником ідеології "русского мира" є Президент Росії В. Путін, який для її розробки і пропаганди долучив значну кількість діячів російської науки, культури, церкви [3]. Зауважимо, що на офіційному рівні вперше термін "русский мир" В. Путін ужив у 2001 р. на світовому Конгресі під час свого виступу перед російською діаспорою. Він зауважив, що "питання духовного самовизначення для емігрантів є складним, але "русский мир" виходить за географічні межі Росії і російського етносу". Зважаючи на складність ідентифікації поняття "російськість", Путін зауважив, що "русский мир" виступає багатонаціональним феноменом, здатним на системну трансформацію світового устрою. Головне завдання, яке покладалося на реалізацію кремлівського проекту, була інтеграція міграційних потоків до Росії й активне залучення переміщених осіб до вивчення російської мови та культури. Залежність країн Середньої Азії від трудової міграції до Росії відкривала перспективу розширення меж "русского мира". Натомість країни Європейського Союзу значно обмежили стихійний приплив нелегальних мігрантів, оскільки це створює соціальні, політичні, економічні й релігійні проблеми для європейського населення.

Зауважимо, що на початку XXI ст. РПЦ розпочала розробку власного цивілізаційного проекту, який був відображений в "Основах соціальної концепції Російської православної церкви". Створював цю концепцію, яка містила ідеї "русского мира", керівник відділу зовнішніх відносин РПЦ, митрополит Кирил. Попередній очільник РПЦ Алексій II був прихильником незалежності церкви від впливу державної і політичної влади. Саме тому він чітко прописав в "Основах соціальної концепції Російської православної церкви", що церква не повинна брати на себе державницькі функції, а держава не повинна втручатися в життя церкви. Однак митрополит Кирил вніс корективи в документ, унаслідок чого там з'явилася згадка взаємозв'язок світської й церковної влади, які співвідносяться між собою як тіло

і душа та необхідні для державного устрою, як тіло і душа в живій людини. Це дало змогу переглянути відносини між РПЦ та керівництвом РФ після приходу до влади в 2009 р. патріарха Кирила.

За участі Кирила Російська православна церква організувала роботу щорічних форумів Всесвітнього російського народного собору. Головною метою діяльності Собору було проголошено об'єднання російського народу після розпаду СРСР. На цих форумах світський характер російської держави піддавався гострій критиці, натомість постулювалася ідея про домінуюче становище православ'я в суспільному житті країни. Поступово ці закляки почали поєднуватися з ідеєю відновлення й розбудови "Святої Русі" на своїй канонічній території. При цьому формувалося переконання, що лише РПЦ здатна реалізувати цей проєкт. Під канонічну територію Росії підпадали також Україна, Молдова, Білорусь, Казахстан та закордонна діаспора: "Доки руські люди, які мешкають у різних куточках світу, дивляться на світ так само, як і ми з вами, за допомогою тих самих критеріїв оцінюють те, що відбувається, доти вони є нашими союзниками в тих країнах, де вони мешкають" [2, с. 114]. Союзниками російської цивілізації вважалися представники інших народів, які поділяли цінності російського народу.

Підсумовуючи зазначимо, що значних зусиль до блокування процесу об'єднання українських церков доклав Глава РПЦ патріарх Кирил, проваджуючи ідеологію "русского мира" в український простір. Світський варіант "русского мира" вибудовується на основі російської мови, культури, спільної історії та на історичній пам'яті. Натомість, релігійно-церковна версія позначає особливу роль православної релігії та російської церкви в ідеології "русского мира". Основною місією сучасного "русского мира" є спроба відродити простір, заснований на православній релігії, імперських ідеологічних доктринах та здобутках минулих часів, які містять ідеї самобутності розвитку російського народу та його перевагу над іншими народами.

Список використаних джерел

1. Козловець М. "Русский мир" як ідеологема сучасної російської ідентичності: український контекст. "Русский мир" Кирила не для України : зб. наук. ст., 2014. С. 124–133.
2. Красиков А. "Три Рима" в третьем тысячелетии // Современная Европа, 2007. № 1. С. 102–116.
3. Протоієрей Московського патріархату прокляв Майдан й усіх українців, що "окупували" Київ. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/politics/3301178-sviaschenyk-u-den-tetiany-prokliav-studentiv-yevromaidanivstiv>.
4. Путін заявив про проведення спеціальної військової операції у зв'язку із ситуацією на Донбасі. URL: <https://ua.interfax.com.ua/news/general/801079.html>.
5. Україна та проєкт "русского мира" : аналіт. доп. / С. І. Здіюрук, В. М. Яблонський, В. В. Токман та ін.; за ред. В.М. Яблонського та С.І. Здіюрука. К. : НІСД, 2014. 80 с.

О. В. Костюк, канд. філос. наук, доц.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

БІЛИЙ ХРЕСТ ЗБРОЙНИХ СИЛ УКРАЇНИ: РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНИЙ КОНТЕКСТ

Актуальність релігійного символізму в контексті політичного життя зумовлена використанням політичними акторами релігії для забезпечення лояльності громадян і стабільності політичних інститутів та організацій. Релігійний символізм інтегрований у полотно відносин держава–громадянин. Така інтеграція може мати як буденний, так і особливий експресивний характер. У буденному розумінні релігійний символізм існує у сферах державних (релігійних) свят, геральдики, повсякденного життя політиків, законодавства (напр., апелювання до Бога в конституціях країн), ініціації нових керівників держави (присяга президента у певних країнах традиційно відбувається на Євангелії) та інше. Однак для того, щоб релігійний символізм перетворився на частину політичної буденності необхідний процес включення елементів релігійної сфери життя суспільства в політичну. Таке включення відбувається в ситуаціях, що є визначальними для становлення та функціонування держави. Можна сказати, що це етапи екзистенційної кризи або пасіонарного стану певного народу. Пасіонарність у контексті цілого народу зазвичай пов'язана з революціями, реформами та війнами, що виступають інструментами трансформації народу загалом та його політичного аспекту зокрема.

У цьому контексті актуальною в сучасних українських реаліях є дослідження символіки, яку використовують українські збройні сили під час боротьби з російськими окупаційними військами. Мова піде не про офіційну геральдику (напр., символ ЗСУ – козацький або різновид мальтійського хреста). Нас цікавить хрест, який ЗСУ почали використовувати під час осіннього наступу 2022 р. у Харківській області. Цей хрест фактично є

тактичним знаком, що використовується як спосіб розрізнення в системі свій–чужий. Його легко нанести на техніку підручними засобами для однозначної ідентифікації. Окрім цієї суто утилітарної функції, існує й ідеологічна, тому розглянемо це питання у двох аспектах: 1) історичне підґрунтя та визначення типу хреста; 2) ідеологічна складова цього символу.

Ідентифікація типу "білого" хреста ЗСУ не є такою однозначною, як це подається в засобах масової інформації [1, 2]. Справа в тому, що його називають або катакомбний хрест, "знамення перемоги", або косянтинівський хрест (монограма Костянтина), або грецький хрест. Ці назви фігурують окремо та разом, однак міфологічна основа їхньої появи схожа. Це при тому, що графічне зображення залежно від назви різниться. Зокрема грецький та катакомбні хрести – це рівносторонній хрест з прямими сторонами; косянтинівський хрест – це поєднання грецьких літер "X" та "P", або латинський хрест з верхньою частиною у формі літери "P". Власне з тактичним знаком ЗСУ збігається саме катакомбний та грецький хрест, хоча треба зазначити, що деякі джерела називають і хрест Костянтина рівностороннім.

Розглянемо міфологічне підґрунтя, спільне для цих хрестів. Напередодні битви 27 жовтня 312 року імператор Костянтин мав видіння, яке надихнуло його на бій під захистом християнського Бога. Деталі цієї візії різняться залежно від джерел. Сучасник цих подій, радник Костянтина, Лактанцій, зазначає, що в ніч проти битви Костянтину уві сні було наказано "окреслити небесний знак на щитах своїх воїнів". Він виконав цю заповідь, нанісши на щити знак, "що позначає Христа" [4]. Лактанцій описує цей знак як "ставрограму" або латинський

хрест із закругленим верхнім кінцем у формі букви "P". Євсевій Кесарійський у своїй праці "Життя Костянтина" детально описує візію, наголошуючи, що інформацію про неї він почув від самого імператора [5]. Згідно з цим повідомленням, коли Костянтин ішов маршем зі своїм військом, він підвів погляд до сонця і побачив над ним світловий хрест, а разом із ним – грецькі слова "Εν Τούτω Νίκα", що зазвичай перекладаються на латину як "in hoc signo vinces". В українській мові найуживанішим варіантом перекладу цього вислову є "сим побідіш", який походить з церковнослов'янської. Результатом нанесення хреста на щити воїнів стала перемога Костянтина над чисельно переважаючими військами Максенція.

Переїдемо до політичної інтерпретації хреста Костянтина та історії його появи. За рік після описаної події 313 року Костянтин видає Міланський Едикт, який урівнює християнство з іншими релігіями у правах [3]. Згодом за правління Костянтина християнство стає фактично державною релігією. Слід зазначити, що війна з Максенцієм – це була внутрішня війна за владу та одноосібне панування в імперії. Ця війна не мала релігійного забарвлення, фактично обидва суперники сперечалися за підтримку християн та виявляли до них лояльність. Принциповим тут є те, що Костянтин руйнує сучасну йому форму правління в імперії – тетрархію (два імператори та два цезарі тоді правили імперією) та стає абсолютним правителем всієї імперії.

Епізод з видінням та хрестами на щитах воїнів Костянтина виконує важливу ідеологічну функцію – показує прихильність нової домінуючої релігії до нового правителя. Для Костянтина це було важливо, оскільки він зруйнував політичну систему Діоклетіана – тетрархію (владу чотирьох). Діоклетіан, окрім авторитету та суспільної поваги, залишив по собі працюючу модель державного правління, що мала полегшити керування величезною країною та унеможливити одноосібну тиранію. Руйнація старої політичної системи та створення нової мала пройти легітимізацію, що було складно ще й тому, що сам Костянтин був частиною тієї політичної системи, яку намагався знищити. Відповідно нова, чисельна та динамічна релігія могла забезпечити таку легітимність нового одноосібного імператора. І відповідно символ на щитах, видіння імператора мало показати, що його новонароджена абсолютна влада має християнську божественну основу, а отже, і соціальну підтримку. Фактично таким чином досягалася сакралізація нового політичного ладу. І хоча сам Костянтин, як вважається, прийняв християнство лише на смертному одрі, символіка християнства та самі християни стали реальною владою в державі, оскільки вони цю владу освятили і продовжували освячувати. Зокрема на основі костянтинівського хреста невдовзі після згаданої битви було затверджено новий лабарум (лат. *labarum*) – військовий штандарт (вексилум) особливого виду та державний прапор імператорського Риму, що фактично є варіацією згаданого хреста [6].

Отже, поява хреста Костянтина пов'язана з переломними подіями в римській історії: перемогою нової політичної системи над старою, легалізацією нової домінуючої релігії, кризою існуючої політичної системи та сакралізацією нової владної моделі та нового правителя.

В українських реаліях, відносно переломних, екзистенційних і пасіонарних моментів життя українського народу, маємо таке: прагнення народу до перемоги, закінчення націотворення через спільну історію (війну), боротьбу за виживання (уникнення фізичного знищення української держави та народу), визрівання спільної ідеологічної основи державотворення, що доступна для розуміння та підтримується громадянами.

Фактично можемо говорити про війну не лише проти російських окупантів, а війну за незалежність України. Таким чином, війна набуває позитивних конотацій і загальної мети не просто проти "когось", а насамперед за "щось". І саме в контексті війни за незалежність реалізується ідея остаточного націотворення, спільної історії всіх регіонів країни, ідея священної війни за український спосіб життя, відмінний від минулого, а саме, справедливий, чесний, сильний демократичний та сміливий. У цьому контексті Білий хрест ЗСУ на тлі військових успіхів може стати схожим за ефектом з костянтинівським хрестом, тобто сакралізувати новий український спосіб життя, політичні інститути, організації та загалом державу як нову реальність. Але й найбільше білий хрест ЗСУ символізує та сакралізує перемогу та успішність українців та України. Фактично простий для відтворення та ідентифікації символ позначає не лише належність техніки, а насамперед належність людини, громадянина, народу до українського способу життя. Способу життя, що є християнським, правим та богоугодним шляхом і для свого позначення не потребує вигадання латинських літер та навіть будь-яких літер, достатньо лише універсального символу, який позначає, ким є українці і куди вони рухаються.

Навряд така символіка вкладалася в тактичний знак першопочатково. Радше за все це спрощене зображення козацького хреста емблеми ЗСУ та посилення на зимовий похід армії УНР, де рівносторонні хрести були відзнаками для учасників походу. Однак справжній символ набуває більшого значення, ніж вкладали в нього творці, якщо лягає на сприятливий ґрунт. Фактично воїни імператора Костянтина принесли на своїй щитах новий політичний устрій, нову релігію, долаючи неефективну застарілу систему. Сьогодні те ж робить Україна: перемагає анахронічного сусіда, який живе в полоні "советських" та імперських флешбеків, переформатовує геополітичну реальність, будує новий лад на своїй землі. І самодостатнім символом цієї перемоги може стати Білий хрест ЗСУ, який не слід ототожнювати з минулим. Оскільки насправді і хрест Костянтина став новим знаком нової епохи, то навіть у його назві є лише ім'я переможця без звернення до минулої генеалогії.

Список використаних джерел

1. Герасименко О. "Білий хрест" українського контрнаступу: "із цим знаком переможеш" // CREDO. URL: <https://credo.pro/2022/09/329315>.
2. Євген Б. Білий хрест на військовій техніці: український символ контрнаступу // АрміяINFORM. URL: <https://armyinform.com.ua/2022/09/12/bilyj-hrest-na-vijskovij-tehniczi-ukrayinskyj-symvol-kontrnastupu/>.
3. Міланський едикт // Українська Релігієзнавча Енциклопедія. URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/milanskyj-edykt/>.
4. Battle of Milvian Bridge. URL: http://www.fact-index.com/b/ba/battle_of_milvian_bridge.html.
5. Peter Weiss. The vision of Constantine // J. of Roman Archeology, 2003. N 16. P. 237–259.
6. Rudolf Egger. Das Labarum. Die Kaiserstandarte der Spätantike. Wien : Verlag Rohrer, 1960.

А.-В. Р. Лавинюкова, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОЗИЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ ЛІДЕРІВ ПІД ЧАС ВІЙСЬКОВИХ КОНФЛІКТІВ (НА ПРИКЛАДІ ЕНЦИКЛІКИ ІОАННА ХХІІІ)

Енцикліка Папи Римського Іоанна ХХІІІ "Pacem in Terris" про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі – є першою енциклікою, що поставила соціальне вчення католицької церкви в глобальний контекст, написана в 1963 р., коли світ опинився на межі катастрофи всесвітнього масштабу, відомої сьогодні як Карибська криза, де Папа Іоанн виступив третьою стороною та посередником у конфлікті між лідерами США та СРСР і виконав, за оцінками деяких істориків, визначальну роль у мирному його врегулюванні.

У попередній енцикліці "Mater et Magistra" у 1961 р. було визнано глобальний контекст і Папа зазначив, що, мабуть, найактуальніше питання нашого часу стосується відносин між розвинутими країнами та слаборозвинутими країнами. У Pacem in Terris простежується звернення до всесвітнього виміру, автор зосереджується на баченні та шляху до миру. Гостра необхідність термінового пошуку шляхів врегулювання ситуації, що склалася напередодні написання Папою Pacem in Terris очевидно вплинула і на стилістику та мову, якою послуговується автор у документі – мова дипломатична, загальна і тактовна, але зміст кришталево чистий.

Взаємозалежність національних економік очевидна, як і той факт, що безпека та мир у всіх країнах обов'язково пов'язані. Таким чином, сьогодні ми усвідомлюємо всю людську родину та потребу загального загального добра. Теперішнє становище національних держав є неадекватним для сприяння загальному загальному благу. Варто звернути увагу, що тут Pacem in Terris наполягає на необхідності відповідних структур, які б служили універсальному загальному благу. Моральний порядок вимагає державної влади, здатної ефективно діяти в усьому світі. Влада має виникнути завдяки спільній згоді, а не через силу. Ця влада має визнавати гідність і права всіх людей. Принцип субсидіарності має керуватися універсальною владою так само, як це робить національні держави. Всесвітній орган влади не замінить окремі держави, але зможе краще вирішувати багато світових проблем, які окремі держави не можуть належним чином вирішити.

Папа також розмірковує про можливості і потребу пошуку миру на рівні людей як особистостей. У цьому контексті зазначено, що ми повинні "ніколи не плутати помилку та людину, яка помиляється" [1, с. 44]. Людина завжди зберігає особисту гідність. Бог завжди працює, щоб привести таких людей до правди. Людина наділена особистістю, тобто розумом та вільною волею, з яких природно постають права та обов'язки кожної людини "оскільки ж вони є загальні та непорушні, то й відібрати їх у жодний спосіб неможливо" [1, с. 23]. Гідність людської особи дана нам у Божих правдах, що має спонукати нас набагато вище її цінувати: людей відкупив своєю кров'ю Ісус Христос і через вишню благодать робить спадкоємцями вічної слави. Іоанн ХХІІІ наголошує на

наявності у людей великої кількості обов'язків, проте виводить з цих свідчень лише додаткові і надзвичайно потужні аргументи на користь необхідності берегти людське життя та мир як необхідну умову для нього.

Автор детально зупиняється на найбільш гострому питанні його сучасності та зазначає, що гонка озброєнь має руйнівний вплив на економіку найрозвинутіших країн, а також на економіку слаборозвинутих країн, уперше вказуючи та визнаючи зростаючу взаємозалежність нашого світу. За словами Папи, прихильники виправдовують гонку озброєнь тим, що лише рівний баланс сил може зберегти мир у нашому світі. Але ми всі живемо у страху перед загрозою ядерної зброї, яка навіть може бути активована якимись несподіваними та не навмисними діями. Однак справжній і міцний мир "полягає не в рівності сторін, а лише у взаємній довірі" [2, с. 29]. Спільна людська природа, людський розум, бажання всіх і благодієльні наслідки для всіх вимагають такого миру. Папа вірить, що цього миру можна досягти, і закликає державних діячів не шкодувати сил та зусиль у досягненні такого миру. Pacem in Terris закликає до припинення гонки озброєнь, скорочення запасів і домовленості про заборону ядерної зброї. Але Папа не закликає до одностороннього роззброєння, запаси мають бути "зменшені однаково й одночасно зацікавленими сторонами ..." [1, с. 37]. Відповідна програма роззброєння вимагає "взаємного та ефективного контролю" [1, с. 38].

Pacem in Terris Папи Іоана ХХІІІ є одним із найяскравіших прикладів чіткої та адекватної ситуації позиції лідера церкви на серйозний виклик сучасності. Папа продемонстрував можливість та необхідність включення церкви у глобальний контекст. Він майстерно використовує традиційні поняття католицького вчення у новітньому ключі, тим самим підтверджуючи їхню невичерпність та універсальність. Сучасні наукові терміни поєднуються з цитатами з Письма, передаючи атмосферу всепроникної надії та оптимізму.

Своїм прикладом Іоанн ХХІІІ засвідчив, що авторитет Церкви як інституту лишається на надзвичайно високому рівні, а її лідер здатен успішно закликати до діалогу та подальшого мирного врегулювання конфлікту, навіть лідерів наддержав.

Список використаних джерел

1. Pope John XXIII. Pacem in Terris. Vatican. 11 Apr. 1963.
2. Charles E. Curran. The Teaching and Methodology of Pacem in Terris. // J. of Catholic Social Thought, 2004. URL: <https://www1.villanova.edu/content/dam/villanova/mission/catholic-social-thought/2019-CST-Materials/BW-Teaching%20and%20Method%20PT.pdf>.
3. Giancarlo Zizola. The Utopia of Pope John XXIII (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978) 12 ff.; Peter Hebblethwaite, John XXIII: Pope of the Century. Rev. Ed. New York: Continuum, 2000.
4. Bryan Hehir J. Catholicism and Democracy: Conflict, Change, Collaboration // Change in Official Catholic Moral Teachings: Readings in Moral Theology. N 13 / Ed. by Charles E. Curran. New York: Paulist, 2003.
5. Helmut Thielicke. Theological Ethics. Vol. 1. Foundations / Ed. by William H. Lazareth. Philadelphia: Fortress, 1966.

М. В. Лушаков, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВИСВІТЛЕННЯ В ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ ЯВИЩ, ЯКІ В КОНТЕКСТІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦІ, СВЯЩЕНОСЛУЖИТЕЛІ ТА ГРОМАДЯНИ АТРИБУТУЮТЬ ЯК ІЕРОФАНІЇ

У доповіді розглянуто шість відображених у засобах масової інформації свідчень людей, котрі вважають, що під час війни Росії проти України мали справу з тими чи іншими ієрофаніями. Описи цих ієрофаній подано в дусі дескриптивної феноменології релігії, причому в кореляції з релігійно-психологічними конотаціями. Усі 10 свідчень належать до представників християнських конфесій, переважно протестантського напрямку, зокрема наведено шість свідчень про ієрофанії у світлі феноменології та психології релігії.

I. Інтернет-видання "Всеукраїнський собор" опублікувало посилання на відеоінтерв'ю з Харківським пастором неназваної протестантської релігійної організації Олександром Олійником [1]. Пастор розповідає, що він разом з іншими членами церкви протягом кількох годин облаштував церковний підвал як бомбосховище, де знайшли свій прихисток багато людей, зокрема і представників інших конфесій, а також невіруючі. Далі він зазначає, що в церкву не влучила жодна ракета чи бомба, і навіть не тріснуло жодне вікно, попри те, що за 300 м від церкви розташована військова частина, яка зазнала атак. Пастор додав, що церква розташована за будинками, проте вибухова хвиля її не досягла. Священнослужитель приписує спасіння всіх, хто був у підвалі, Божій відповіді на їхні молитви. Пастор каже, що "ми під Божим куполом" [1, 04'48"], роблячи алюзію до ізраїльської системи ППО "Залізний купол".

Щодо психології релігії варто проаналізувати розповідь пастора О. Олійника про кардинальні якісні зміни в його особистій релігійності. Він зазначає, що тільки під час війни він справді відчув, що означають слова з молитви Господньої "да буде воля твоя", адже саме "в цей час Бог навчив абсолютній довірі" [1, 11'19"]. Адже раніше його віра була радше такою, про яку писав Д. Юм, тобто впевненість у речах цисцендентного світу була набагато сильнішою, ніж те, "що переконує про речі, недоступні для споглядання" (Євр. 11:1). Але в екстремальних умовах, в умовах війни, коли більше немає, на що сподіватися, саме релігійна віра виходить на перший план.

Ще більш значущою щодо психології релігії є динаміка бажання харків'ян отримувати Євангелія, що їх пастор роздавав усім охочим. Пастор повідомляє, що в ті дні, коли були вибухи, прильоти ракет і артилерійські обстріли, Євангелія брали значно більше людей, аніж тоді, коли вже три тижні була відносна тиша.

II. Офіційний сайт Тернопільської єпархії Православної церкви України повідомляє про ієрофанію, яка відбулась на похороні загиблого героя, військовослужбовця Андрія Скуржанського: безпосередньо у хвилини поховання "десь далеко на сході на все небо розкинулася веселка, провіщаючи ... наближення довгожданого Перемоги над ворогом" [2].

III. На TikTok-сторінці "posluchay: Наші люди" опубліковано інтерв'ю з волонтером Костянтином Гудаускасом, де порушується тема ієрофаній. Пан Гудаускас розповідає про те, як під час його дороги додому на одному з перехресть у його автомобіль влучила міна, однак не розірвалась; утім, волонтер не загинув, а лише був кон-

тужений. За його словами, "я тоді зрозумів, що Бог мені дав життя для того, щоб я міг рятувати життя інших людей" [3, 01'41"], хоча, як висловився пан Гудаускас, "за всіма законами жанру я мав би померти в цій машині тоді" [3, 01'49"]. Окрім того, він свідчить, що жоден із тих, кого він перевозив своїм автомобілем, не загинув.

IV. На YouTube-каналі "TBN UA" опубліковано відео розповіді пастора неназваної протестантської релігійної організації Олександра Усатюка [4]. У розповіді йдеться про ієрофанії, свідком яких був пастор на початку війни Росії проти України. 24 лютого вранці священнослужитель разом із сім'єю поїхав з продуктами до його колеги, священнослужительки його церкви. Утім, коли вони прибули, то через бомбардування були вимушені йти до підвалу, який став їм за бомбосховище. Усі присутні постійно молилися. І, за словами пастора, Бог відповів, нагадавши йому біблійні слова: "не загине душа жодного з вас, а тільки корабель" (Дії, 27:22). Сім днів ці люди сиділи в підвалі, а на восьмий вони прийняли рішення йти з підвалу. Тож вони вирушили. А на одному з перехресть їхній автомобіль був обстріляний із ворожого бронетранспортера. Одна з куль влучила за кілька сантиметрів від бензобаку, розташованого під заднім сидінням; причому, на самому сидінні сиділа дитина. Пастор атрибутує їхній успішний виїзд із зони безпосередніх бойових дій до Божого чуда. Потім вони знайшли інший підвал, де їх прийняли добрі люди, і там перебували ще сім днів.

Перед своєю втечею окупанти зачищали територію, вбиваючи цивільне населення. Коли карателі підійшли до підвалу, один із тих, хто там був, вийшов до них і сказав, що, окрім нього, у підвалі самі тільки жінки та діти. Як не дивно, окупанти не розстріляли ні того чоловіка, ані тих, хто був у підвалі; і ще більш дивним ввижається те, що, за словами священнослужителя, "Бог так подіяв на цього командира, що вони нам їжу привезли, і воду" [3, 07'00"]. Коментуючи цю останню обставину, пастор зазначає, посилаючись на Новий Завіт, що Бог дає нам навіть більше, ніж ми просимо (див.: Еф. 3:20). На 14-й день пастор О. Усатюк, за його словами, відчув "спонукання зібрати речі" [3, 07'15"], а за дві години прийшли двоє членів його церкви та повідомили, що треба їхати.

V. Інтернет-видання "Всеукраїнського союзу церков евангельських християн-баптистів" опублікувало історію сім'ї запорізького пастора Володимира Юрченка, що відбулася під час бомбардування міста шостого жовтня 2022 року. Як розповідає сам пастор, "коли почули вибухи, ми з дружиною і п'ятьма дітьми вийшли в коридор – найбільш безпечне місце в домі. ... Сім'єю ми стали на коліна і почали молитися, просити Бога, щоб зберіг нас. У той час пролунав потужний вибух. Хвиля від удару була така сильна, що всі двері і вікна відчинилися" [5]. А вже ввечері подружжя дізналося, що ракета влучила в сусідній будинок усього за триста метрів від їхньої оселі. Пастор і його сім'я впевнені, що Бог почув їхні молитви й урятував від неминучої загибелі.

VI. Уже згадуване інтернет-видання "Всеукраїнський собор" 30 серпня 2022 року опублікувало повідомлення про те, як кишенькове Євангеліє врятувало життя сол-

дату, коли в ньому застрягла ворожа куля. Причому, до статті додається відео, де показано книжечку "Новий Заповіт і Книга псалмів", з якої стирчить куля, і цей випадок атрибується як чудо Боже [див.: 6].

Підсумовуючи всі ці випадки ієрофаній, слід зазначити, що всі вони можуть бути потлумачені і як звичайні флуктуації матерії, себто випадкові збіги обставин. Ми не можемо ні підтвердити, ані спростувати причинно-наслідковий зв'язок між молитвою та порятунком. Вважаємо, що тут доречно згадати давньогрецького поета і софіста Діагора Мелоського, якому традиція приписує одне з перших формулювань упередження (систематичної помилки) вцілілого. Так, один із друзів Діагора, вказуючи на іменні таблички із зображеннями ктиторів, які врятувалися після корабельної аварії, запитав філософа: "Хіба ти не помічаєш із такої кількості табличок із зображеннями, скільки людей було врятовано від шторму, і вони благополучно дістався гавані?", на що Діагор резонно відповів: "тих, хто зазнав корабельної аварії та загинув у морі, ніколи не малювали" [7].

Список використаних джерел

1. Олійник Олександр. Чудеса під час війни. Що переживають харків'яни // Голос що кличе. URL: https://www.youtube.com/watch?v=prMfZIKvUQY&t=3s&ab_channel=Голосщокличе.
2. "Символ наближення Перемоги": на Тернопільщині під час похорону Героя з'явився "небесний знак" / Пресслужба Тернопільської Єпархії ПЦУ // Тернопільська Єпархія ПЦУ, 2022. URL: <https://uapc.te.ua/symvol-nablyzhennya-peremogy-na-ternopilshhyni-pid-chas-pohoronu-geroya-zyavyvsya-nebesnyj-znak/>.
3. Костянтин Гудаускас волонтер, що врятував не одну сотню людей // posluchay: Наші люди. URL: https://www.tiktok.com/@posluchay/video/7155035343136312577?_r=1&_t=8Wb32W6Mh2j&is_from_webapp=v1&item_id=7155035343136312577.
4. Господи, Ти обіцяв, що збережеш "Сила молитви. Війна" на TBNUA // TBN UA. URL: https://www.youtube.com/watch?v=yuT6LTS5KMw&ab_channel=TBNUA.
5. Бог врятував сім'ю пастора під час обстрілу // Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів, 2022. URL: <https://sobor.com.ua/news/bog-vryatuvav>.
6. Кишеньковий Новий Заповіт врятував життя солдату // Всеукраїнський Собор, 2022. URL: <https://sobor.com.ua/news/yevangeliyey-zupinilo-rosiisku-kulyu>.
7. Cicero M. T. De natura deorum. Lib. III, cap. LXXXIX // Vicifons, 2020. URL: https://la.wikisource.org/wiki/De_natura_deorum.

Л. О. Майданевич, канд. філос. наук, адвокат
Рада адвокатів Вінницької області, Вінниця, Україна

ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ ПРИ ПРОВЕДЕННІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ЕКСПЕРТИЗИ: ОСНОВНІ АСПЕКТИ

У повсякденному житті людини її духовний розвиток обумовлюється координатами в різних вимірах, а насамперед настановами конфесійної приналежності, нормами права, традиціями та звичаями. Розуміючи, що релігієзнавча експертиза державно-конфесійних відносин є дослідженням релігійних подій, предметів, явищ, постає необхідність у кожному конкретному випадку визначити її правову мету, підстави для її проведення, а також з'ясувати, у чому полягає справедливості відносин. Тобто результати релігієзнавчої експертизи створюють передумови для порівняння структури права з догматами конкретного віровчення, сприяють і обумовлюють взаємопроникнення цих сфер суспільного життя.

Особливістю релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин є дотримання принципу толерантності та конфесійної неупередженості. У пізнанні досліджуваних державно-конфесійних відносин експерту важливо уникнути двох крайностей: богословського "занурення" у систему релігійного феномена (тобто уникнути бажання говорити з погляду віруючого) і світського критицизму та нігілізму. Відомий дослідник П. Яроцький слушно зауважує: "... Етнорелігійні, міжконфесійні, державно-церковні, внутрішньосупільні, міжлюдські відносини були б прозорі й стабільні, толерантні й гуманні, коли б насамперед церкви, релігійні спільноти і за їхнім прикладом держава і суспільства визнали релігійний плюралізм як наріжний камінь у фундаменті свободи совісті" [1, с. 67].

Отже, проблема соціальної справедливості при проведенні релігієзнавчої експертизи нагальна. І саме тому згідно з певною моделлю справедливості, якою послуговується експерт, будуть сформульовані відповідні міркування в мотивуючій частині висновків релігієзнавчої експертизи. У сучасних філософських розвідках М. Сендел (Michael J. Sandel) пропонує розглядати поняття справедливості в трьох аспектах: справедливості як добробут; справедливості як повага до свободи; справедливості як добросовісність. Ось як М. Сендел визначає загальну характеристику запропонованих підходів: "... можна сказати, що теорії справедливості в

минулому розпочиналися з добросовісності, тоді як сучасні – із свободи... Якщо ми звернемо увагу на доводи справедливості, які оживляють сучасне політичне життя (серед людей, які не мають стосунку до філософії), ми виявимо більш складну картину. Більшість наших доводів дійсно і, по меншій мірі, зовнішньо мають стосунок щодо сприяння добробуту та поваги до індивідуальної свободи. Але в основі цих доводів часто можна знайти відбиток іншого комплексу переконань про те, які чесноти гідні честі і нагороди та який спосіб життя варто заохочувати в доброму суспільстві. Цей комплекс переконань іноді суперечить сучасним доводам. Хоча ми віддані процвітанню і свободі, ми не в змозі просто отряхнутися від суб'єктивної версії справедливості. Переконання в тому, що справедливість пов'язана із добросовістю так само, як і з вибором, мають глибокі корні. Певно, міркування про справедливість неминуче занурюють нас у роздуми про найкращий спосіб життя" [2, с. 20-21].

Отже, такі підходи в пізнанні справедливості постають цікавими й при проведенні релігієзнавчої експертизи. Одночас, осмислення цих аспектів необхідно обумовити й певним каркасом ідей, які будуть, по суті, впливати на ментальну діяльність експерта при проведенні релігієзнавчої експертизи. Можемо припустити, що цей "каркас ідей" у свідомості експерта формують такі п'ять базових ідей: ідея особистості (індивідуальності); ідея свободи (свободи вибору, рішення); ідея справедливості; ідея розвитку (прогресу); ідея істини (правди). Такий "ідеологічний інструментарій" буде сприяти експерту в оцінці конкретних обставин релігійного комплексу. Безумовно, ця оцінка буде відбуватися за внутрішнім переконанням експерта (з урахуванням підходів, які запропонував М. Сендел) у пізнанні та обґрунтуванні соціальної справедливості (у практичному вимірі). Насамперед відмінність внутрішнього переконання експерта щодо пізнання та підходу до справедливої оцінки обставин релігійного комплексу залежатиме від процедури проведення релігієзнавчої експертизи (у площині судочинства, яке здійснює Конституційний Суд України чи суди загальної юрисдикції тощо).

© Майданевич Л. О., 2023

Наведені міркування дають можливість дійти таких висновків: 1) залежно від сфери державно-конфесійних відносин експерт буде керуватися різними аспектами розуміння справедливості; 2) запропонований "каркас ідей" не знімає з експерта тягар сумління, але сприяє обґрунтуванню наданих висновків у релігієзнавчій експертизі; 3) суб'єктивна версія справедливості буде домінуючою у висновку експерта в релігієзнавчій експертизі.

Список використаних джерел

1. Яроцький П. Визнання релігійного плюралізму – фундамент свободи совісті // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: наук. збірник / за заг. ред. А. Колодного, 1999. № 4. К.: [б.в.], 1999. С. 67–72.
2. Сэндел М. Справедливість. Как поступать правильно? / пер. с англ. А. Калинина. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 352 с.

Є. І. Мотичак, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФЕНОМЕН СВЯТОСТІ ТА ЗРУЙНОВАНІ ХРАМИ УКРАЇНИ ПІД ЧАС ПОВНОМАСШТАБНОГО ВТОРГНЕННЯ 2022 РОКУ

Сьогодні, у цей особливо непростий час для українського народу, актуалізується питання морально-ціннісних орієнтацій особистості. "Духовні цінності формують психологічний фундамент етнопонаціональної спільноти, регулюють її життєвий простір, задають осмисленість діям та орієнтують у результатах життєдіяльності суспільства" [5, с. 53]. Із початку повномасштабного вторгнення Росії в Україну люди все частіше звертаються до вищих сил з надією на захист, підтримку та допомогу. "Островом надії" серед буревію подій виступають святі місця, намолені храми та монастирі.

Спершу, варто почати з позначення категорії "святості". У давньогрецькій мові ця категорія слугувала грекам важливим аспектом, оскільки треба було надати та передати той надприродний характер або сили того чи іншого божества. Щодо текстів давньогрецьких філософів, то вони сприяли для розуміння того, що поняття святості ставало все більш невіддільною частиною в релігійності і грецької культури, як такої [1, с. 23].

Святість – це піднесений душевний і духовний стан людини, заснований на відчутті її причетності до універсуму, досягнутий розумно-вольовим способом життя, заснований на вірі органічної єдності з Ним. Цей феномен виступає чимось таємничим, чужим світу, відокремленим, що вимагає шанобливої дистанції між людиною та надземним. Окрім того, розташування святого місця є результатом випробування цієї сили, або полягає в приписуванні місця надзвичайного характеру. Х. Хоффман вважає, що сакральний характер святих місць підтверджує підхід до них, як до місця притулку (грец. *ásylo*) [8, с. 101]. "Віра в чудесний характер святих місць є причиною того, що в них особливо сильно віруючі бажають віддавати шану надприродним силам, вважаючи, що їх близькість полегшить набуття релігійних благ, таких як милість чи відпущення гріхів, або важливих для життя (напр., безпека або здоров'я)" [7, с. 100]. Станом на 28 вересня 2022 р. в ЮНЕСКО задокументували пошкодження 82 релігійних об'єктів внаслідок російського вторгнення в Україну. Одним із них є Свято-Успенська Святогірська лавра, поблизу нещодавно звільненого міста Святогірськ на Донеччині [2].

Авіаудари пошкодили кілька будівель на території Свято-Успенської лаври. На момент обстрілу там перебувало близько 500 осіб, серед них понад 200 дітей. Це переважно біженці з Харкова та Ізюма. Унаслідок обстрілу постраждали 32 людини, одного з поранених госпіталізовано. Варто додати, що самі мешканці лаври, як і значна кількість мирних жителів, які перехувалися на території монастиря, як і раніше, "відмовляються евакуюватися із зони бойових дій. Вони вважають, що перебувають під певним захисним куполом. Це

особливо важливо для вірянина, адже так людина відчуває причетність до трансцендентного. Вони впевнені, що вони під захистом Божим, і тому залишаються" [4].

Таким чином, релігійна віра забезпечує людину підтримкою її цільової установки, а також зняття внутрішнього напруження тощо. І саме "пріоритетною є її роль в екстремальних ситуаціях, коли потрібне максимальне концентрування її духовних і фізичних сил" [7, с. 30]. Через це, ми можемо простежити саме таку реакцію вірян на прохання покинути енергетично сакральне місце.

Зазначено, що, окрім православних храмів, збитків також завдано мечетям, синагогам, католицьким та протестантським церквам, релігійним навчальним закладам та важливим адміністративним будинкам релігійних організацій. Зокрема, 24 лютого 2022 р. українці ховалися від ворожих обстрілів у храмах Української греко-католицької церкви. Священники одного із храмів поділилися фотографіями, як церква допомагала українцям. "З самого початку війни, як почалися обстріли, у приміщення під собором одразу почали приходити люди. Поступово почали збиратися з усього району", – розповідає керівник департаменту інформації УГКЦ Ігор Яців [4].

Отже, святість – це особливий стан душі, що зближується з духовністю і виступає як специфічні інтимні взаємини особи з Богом. Людина може досягти одухотвореного стану піднесеності, який породжує відчуття благоговіння та викликає трепет душі. І в такі випробувальні часи віряни звертаються до "корабля спасіння", ідуть у намолені храми, аби захистити себе та своїх рідних від обстрілів. Ми бачимо, як люди продовжують вірити та надіятись на краще.

Список використаних джерел

1. Забияко А. П. Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозных традиций, 1998. 207 с.
2. Зранена, але жива. Церква на Чернігівщині після окупації. 2022. URL: <https://risu.ua/zranena-ale-zhiva-cerkva-na-chemigivshchini-pislya-okupaciyi-p133128> (дата звернення: 10.09.2022).
3. Крюкова Н. М. Поклоніння "Святим Місцям" як елемент духовно-релігійної культури. 2007. URL: http://vlp.com.ua/files/15_49.pdf (дата звернення: 03.09.2022).
4. Бондарев Максим. Люди, що ховаються у Лаврі, думають, що вони перебувають під захисним куполом / автор фільму про Святогірськ, 2022. URL: <https://hromadske.radio/podcasts/viyna-informatsiynyy-marafon/liudy-shcho-khovaiut-sia-u-lavri-dumaiut-shcho-vonyu-perebuvaiut-pid-zakhysnym-kupolom-avtor-fil-mu-pro-sviatohris-k> (дата звернення: 03.10.2022).
5. Предко В. В. Значення духовних цінностей для розвитку етнопонаціональної спільноти. Харків, 2019. С. 53–54.
6. Предко О. І. Ідея внутрішньої людини: духовний потенціал. 2012. С. 3–8.
7. Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. 2012. С. 26–30 URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2012_109_9 (дата звернення: 20.09.2022).
8. Хоффман Х. Святе місце як предмет вивчення географії релігії. 2006. URL: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/23848/10_Hoffman.pdf?sequence=1 (дата звернення: 28.09.2022).

© Мотичак Є. І., 2023

Т. А. Подобайло, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВІЙНА З ТОЧКИ ЗОРУ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ: РЕАКЦІЯ НА ВТОРГНЕННЯ В УКРАЇНУ

Війна, яку розпочала Російська Федерація (РФ) на території України, не залишилась поза увагою всього світу і викликала бурхливу реакцію як суспільства, так і владних структур. Повідомлення про "глибоку стурбованість", які превалювали у 2014 р., змінились на дипломатичні заходи реальної підтримки – гуманітарної, грошової чи збройної. Релігійні інститути не могли залишитись осторонь війни, що загрожує не тільки Україні, але і всьому цивілізованому світові.

Коментарі Папи Франциска щодо війни в Україні мають доволі нейтральний характер. Його звернення зазвичай засуджують війну в Україні, але не того, хто її розпочав. Наприклад, фраза папи "в ім'я Бога прошу вас: зупиніть це масове вбивство!" викликає запитання: до кого він звертається [1]? Подібний характер звернень без вказівки імен притаманний для папських повідомлень на початку війни. Папа Франциск згадує президента РФ у контексті заклику його "зупинити цю спіраль насильства та смерті, також і заради власного народу" [2]. Те, хто цю "спіраль" створив, залишається непроголошеним.

Подібна стратегія понтифіка, який намагається зберегти нейтралітет, маневруючи між своїм статусом релігійного лідера і політичної фігури, викликає багато критики як за межами Католицької церкви, так і всередині неї. Зокрема, Д. Кертзер, історик Ватикану, порівнює Папу Франциска з Папою Пієм XII, котрий використовував загальні фрази про трагедію Другої світової війни, уникаючи згадок про Гітлера [3]. Реакцію Католицької церкви на таку критику можна охарактеризувати словами Андреа Торніеллі, впливової службової особи Ватикану: "Понтифіки ніколи не називали агресора по імені та прізвиську, не через боягузтво чи надлишок дипломатичної обережності, а щоб не зачинити двері, щоб завжди залишати відкритою щілину для можливості зупинити зло і врятувати людські життя" [4]. Автор приводить приклад Папи Іоанна Павла II і його "безіменних" звернень щодо війни в Косово 1999 р. та бомбардувань НАТО [4]. Однак вибрана схема не може похвалитись відсутністю ризиків. По-перше, не зрозуміло, чому називання речей своїми іменами може "закрити двері" до миру. По-друге, подібна загальність може викликати "історичний безлад", з точки зору Джованні М. Віана, колишнього редактора ватиканської газети [5].

Згаданий вище "історичний безлад" створюється не лише завдяки посланням Папи Франциска, але і свідчить про його брак обізнаності та заплутаність у ситуації загалом. Одним із найбільш яскравих прикладів цього є скандальна Хресна хода у Ватикані, у якій брали участь українка та росіянка, які разом тримали хрест [6]. Хоча текст, написаний ними до Страсної п'ятниці і не було прочитано, уся церемонія була сконцентрована на ідеї "братського" прощення, підкреслена словами понтифіка, який у своїй молитві закликав "супротивникам потиснути один одному руки, щоб вони могли відчувати взаємне прощення, щоб роззброїти руку, підняту братом на брата, щоб згода виникла там, де зараз є ненависть" [6]. Ця подія викликала шквал критики з боку української громадськості та церкви, адже вона підтримала концепцію "братніх народів" у той час, коли один

із них знищує іншого. Однак це не єдиний доказ браку знання з боку Святого престолу. Достатньо згадати намагання Папи Франциска зблизитись із патріархом Кирилом та їхню зустріч у Гавані в 2016 р., яка була присвячена відновленню екуменічного діалогу, який був розірваний після 1054 року. Ця зустріч, зокрема, була першою зустріччю голів Католицької та Російської православної церков після розколу. Про відому дружбу між президентом РФ та Кирилом було відомо давно, зокрема в 2012 р. останній назвав свого президента буквально "чудом від Бога" [7]. Спільна декларація голів церков говорить про жаль щодо "ворожнечі в Україні", не вказуючи, що це насправді "ворожнеча" Росії [8]. На цю критику Папа Франциск відповів, називаючи війну на Донбасі "історичною" та "екзистенційною проблемою", що ще більше довело його нерозуміння того, що саме відбувається між Україною та її сусідом [9]. Звідси і висловлювання Папи про те, що російське вторгнення було ймовірно спровокованим завдяки НАТО, а також його відповідь, що він не знає, чи це правильно поставити Україну зброєю [10].

Те, що найбільше привертає увагу у зв'язку зі ставленням Католицької церкви до війни, – це доктрина "справедливої війни", яку в 2022 р. Папа Франциск фактично відкинув двічі: під час віртуальних переговорів з патріархом Кирилом (очевидно з наміром спростувати твердження останнього про виправдання війни проти України) та у своєму інтерв'ю: "Був час, навіть у наших Церквах, коли люди говорили про священну війну чи справедливу війну. Сьогодні ми не можемо говорити таким чином. Війни завжди несправедливі, бо за них платить народ Божий" [11]. Важливо сказати, що Папа Франциск відкинув концепцію "справедливої війни" ще в 2020 р. у своїй енцикліці "Fratelli Tutti", вказавши, що цю концепцію "в наші дні ми більше не підтримуємо" [12, прим. 242]. Таким чином, папа заперечує положення соціальної доктрини церкви, адже визначення "справедливої війни" наявне в Катехизмі Католицької церкви (п. 2265, 2309) і в "Компендіумі соціальної доктрини Церкви" (п. 500, 501), де термін трактується в контексті права на необхідний захист країни від агресора [13, 14]. Папа Франциск у своїй енцикліці говорить, що будь-яка сучасна війна несе у собі ризик перерости в ядерну, хімічну та біологічну, і ризик допущення цього не може бути виправданий превентивними чи оборонними діями [12].

Однак відкидання "справедливої війни" несе за собою логічний наслідок: всі воєнні дії несправедливі, а отже, і оборона своєї території. Слідуючи цій логіці, обидві сторони – Росія і Україна – є однаково винними у несправедливій війні. Погляд Папи Франциска щодо війни якоюсь мірою перегукується із висловлюванням Папи Пія XII 1954 р.: "Якщо шкоду, заподіяну війною, не можна порівняти з тією, що спричинена "толерантним ставленням до несправедливості", людина може бути змушена "потерпіти несправедливість" [15]. Подібна точка зору про несправедливість будь-якої війни можливо й виправдана, тільки якщо її не накладати на реальність. Ризик ескалації війни до більших масштабів не має права заборонити українському народу (як і будь-якому іншому) вживати заходи для оборони своєї країни.

Доктрина "справедливої війни" чітко розрізняє воєнні дії: "Одна справа – воювати, захищаючи власний народ, і зовсім інша – бажати підкорити собі інші народи" [14, п. 306]. Агресор і суб'єкт агресії не можуть бути в одній категорії, їх не можна прирівнювати й ототожнювати. Катехізис справедливо наголошує, що "законний самозахист може бути не лише правом, а й вагомим обов'язком того, хто відповідальний за життя інших" (твердження, що повністю йде в розріз з вищевказаними висловлюваннями Папи Пія XII і Франциска) [13, п. 2265]. Замість того, щоб відкидати концепцію "справедливої війни", вона має бути актуальною основою для розуміння ситуації в Україні, подальшої підтримки України та ізоляції РФ від цивілізованого світу.

Список використаних джерел

1. Pope on Ukraine: 'In the name of God, stop this massacre!' // Vatican News, 2022. URL: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-03/pope-at-angelus-in-the-name-of-god-stop-this-massacre.html>.
2. Pope appeals to Putin to stop war and Zelensky to be open to serious peace offers // Vatican News, 2022. URL: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-10/pope-appeal-putin-zelensky-stop-war-dialogue-peace.html>.
3. Pope Deplores the War in Ukraine but Not the Aggressor // New York Times, 2022. URL: <https://www.nytimes.com/2022/03/18/world/europe/pope-francis-ukraine-russia-war.html>.
4. Tornielli A. The Pope's voice, crying out in the desert // Vatican News, 2022. URL: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-03/pope-francis-war-ukraine-editorial-tornielli.html>.
5. Harlan C., Pitrelli S. Pope Francis's refusal to condemn Putin spurs debate in Catholic Church // The Washington Post, 2022. URL: <https://www.washingtonpost.com/world/2022/05/20/pope-francis-putin-ukraine-war/>.

6. Good Friday Text Co-Written by Ukrainian, Russian Women Replaced after Ukrainian Archbishop Calls It 'Offensive' // Radio Free Europe/Radio Liberty, 2022. URL: <https://www.rferl.org/a/pope-friday-cross-ukrainian-russian/31805533.html>.

7. 'Finally!': pope and Russian patriarch meet for first time in 1,000 years // The Guardian, 2016. URL: <https://www.theguardian.com/world/2016/feb/12/pope-francis-russian-orthodox-patriarch-kirill-make-history-cuba-first-meeting-in-1000-years>.

8. Joint Declaration of Pope Francis and Patriarch Kirill of Moscow and All Russia // Vatican, 2016. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160212_dichiarazione-comune-kirill.html.

9. In-Flight Press Conference from Mexico City to Rome (Papal Flight) // Vatican, 2016. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160217_messico-conferenza-stampa.html.

10. Rocca F., Gershkovich E. Pope Says NATO Might Have Provoked Russian Invasion of Ukraine // The Wall Street J., 2022. URL: <https://www.wsj.com/livecoverage/russia-ukraine-latest-news-2022-05-03/card/pope-says-nato-may-have-provoked-russian-invasion-of-ukraine-E7VAcqXGK8xNoHxJPQFs>.

11. Wars are always unjust // L'Osservatore Romano, 2022. URL: <https://www.osservatoreromano.va/en/news/2022-03/ing-011/wars-are-always-unjust.html>.

12. Encyclical Letter Fratelli Tutti of the Holy Father Francis on Fraternity and Social Friendship // Vatican, 2020. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftn242.

13. Catechism of the Catholic Church // Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993. URL: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.

14. Комpendіум соціальної доктрини Церкви. Київ: Кайрос. 2008 // Libreria Editrice Vaticana, 2008. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf.

15. Address of His Holiness to Participants in the VIII Congress of the World Medical Association // Vatican, 1954. URL: https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_19540930_viii-assemblea-medica.html.

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

БЕЗПЕКОВІ МОЖЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ

Перебуваючи в стані воєнного часу, коли під тиск проблематизації потрапляє життя, людина відчайдушно шукає ті екзистенціали, які б змогли стати тим мотивуючим чинником, завдяки якому можна подолати стан безвиході, здолати його стискувальні лещата, здійснити прорив над ситуацією порубіжжя й усупереч усьому ствердитися в просторі "мужність бути". Такий смислотвірчий пошук дає можливість "виходити за межі будь-якої культури, будь-якої ідеології, будь-якого суспільства і знаходити підстави свого буття, які не залежать від того, що здійсниться в часі з суспільством, культурою, з ідеологією або з соціальним рухом. Це і є так звані особистісні підстави" [1, с. 114]. За допомогою їх людина долає можливості неможливого, знаходить "точку опори", яка є, на думку М. Мамардашвілі, запорукою та умовою "не-розпаду особистості" [1, с. 114]. Саме таким феноменом є релігійна віра.

В Україні драматизм сьогоденної ситуації підсилюється агресією росії, коли релігійна віра набуває певних смислових нюансів не лише на особистісному рівні, але й інституційному – руйнуються релігійні споруди, вщент знищуються релігійні цінності. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС) засвідчує, що з 24 лютого до 23 серпня 2022 р. щонайменше 205 релігійних споруд у щонайменше 14 областях України були вщент зруйновані або зазнали руйнувань різного ступеня внаслідок збройного нападу російської федерації: церкви, мечеті, синагоги, освітні та адміністративні будівлі релігійних спільнот України. П'ять із 205 ушкоджених внаслідок атаки рф споруд мусульма-

нські, п'ять іудейські, решта 195 християнські; 29 належать протестантським спільнотам, 20 – Православній церкві України (ПЦУ), чотири – Римсько-католицькій церкві (РКЦ), три – Українській греко-католицькій церкві (УГКЦ). Сім споруд належать спільнотам Свідків Єгови; 68 % (132 об'єктів) зі 195 ушкоджених християнських споруд, що були повністю або частково зруйновані внаслідок нападу росії, належать Українській православній церкві (УПЦ). Найбільша кількість зруйнованих релігійних споруд у Луганській (56) та Донецькій (48) областях, після них – Київська (34) та Харківська (25) області [2].

Протягом тривалого часу зміст релігійної віри "калькувався" з біблійного визначення. Однак у цьому аспекті фіксується лише один аспект релігійної віри. Безперечно, зміст релігійної віри значно універсальніший. У Святому Письмі є визначення віри: "А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого" (Посл. до Євр. 11:1). Як бачимо, віра для апостола Павла постає не просто як визнання того, що поки щось не існує, але існуватиме, вона не лише ґрунт для надії, а й упевненість у її здійсненні. Онтологічно віра постає як спосіб наділення існуванням того, що очікується. Власне, це впевненість в існуванні того, що поки що невидимо, приховано від чуттєвого сприйняття. Віра є засобом пізнання і розуміння: "Вірою ми розуміємо, що віки Словом Божим збудовані, так з невидимого сталося видиме" (Посл. Євр 11:3). Наводячи приклади біблійних історичних осіб – Авеля, Ноя, Авраама, Йосипа, Мойсея та інших, які здійснювали вчинки на основі віри всупереч життєвим обставинам, апостол Павло наголошує, що віра є під-

ґрунтам життєвого вибору. У текстах Старого і Нового Завітів вірі протиставляються невіра, сумнів, страх. Віру можна набутти, зміцнити, а можна втратити, послабити. Пройшовши через спокусу (випробування), віра зміцнюється, стає твердою, непохитною або біднішає, згасає, руйнується. Пройшовши через горнило віри, людина стає терпимою. У Біблії йдеться про те, що дієвість віри підкріплюється справами: "Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? Чи може спасти його віра? Коли ж брат чи сестра будуть нагі, і позбавлені денного покаяння, а хто-небудь із вас до них скаже: "Ідіть з миром, грійтесь та їжте", та не дасть їм потрібного тілу, – що ж то допоможе? Так само й віра, коли діл не має, – мертва в собі!" (Посл. Якова 2: 14-17). Тому віра і справи взаємозумовлені, пов'язані одне з одним, невіддільні. Точніше можна сказати, що віра сприяє справам, але не в тому сенсі, що супроводжує їх, а спонукає до дії і тим самим сприяє вдосконаленню людини. У християнстві віра розглядається у своєму екзистенційному значенні: як основа для життєвих вчинків, як спосіб наділення існуванням очікуваного. У цьому віра в невидиме протиставляється видимим обставинам, визначається її динамічний характер, конститується її діяльна природа. Феномен віри легітимізує існування трансцендентного рівня буття, засвідчує існування надприродного абсолюту.

У філософсько-релігієзнавчому дискурсі релігійна віра характеризується такими особливостями: по-перше, віра як форма абсолютного знання укорінена у структурі пізнавальних здатностей людини; по-друге, статус віри вищий за статус розуму (відкидається "автономія розуму", а не розум як такий), але факт їхньої єдності в процесі пізнання та морального вдосконалення виступає важливою умовою людського існування та гармонійного розвитку як окремої особистості, так і суспільства в цілому; по-третє, віра є життєво важливою етичною цінністю, проте це усвідомлення приходить у процесі навчання вірі з метою виховання стану Богопричетності; по-четверте, релігійна віра ґрунтується на догмах, реалізуючись у межах авторитету, тоді як філософська віра розгортається в безмежності свободи; по-п'яте, віра – комплексне явище, що містить як елементи екзистенції, так й ідею трансцендентного.

Український історик О. Кісь, ґрунтуючись на матеріалах архівних досліджень, особистих спогадів колишніх жінок-політв'язнів, дослідила, як релігійна віра забезпечила їх від смерті, допомогла вижити в нелюдських умовах і зберегти свою людську гідність та ідентичність. Саме релігійна віра слугувала чинником спротиву, забезпечувала їх, захищала від страждань, насильства й депресії. Аби зберегти себе і підтримати своє унікальне "Я", жінкам-політв'язням конче необхідно було провести демаркаційну лінію, де закінчується покаяння їх людської гідності і починається її "інша", сакральна екзистенція. "Вони молилися і ґуртом: на вервиці, за здоров'я одна одної, коли хворіли, коли вели на допити, коли були великі терпіння... Вони служили Літургії, відновлювали Службу Богу по пам'яті, самі виконували ролі священника, дяка, хору... Ці жінки в таборах, позбавлені всіх прав, всіх можливостей, всіх ресурсів, абсолютно безправні люди на межі життя і смерті, виснажені, хворі, голодні тим не менше отримали унікальний досвід емансипації, випробували себе в тій сфері, коли в нормальних умовах не могли б здійснити цю місію" [3]. Такі релігійні практики лише підсилювали віру, стимулювали до інтенсивної саморефлексії, е якій вона зміцнювалася, ставала стійкішою, мотивувала й спонукала до подальшого унікального досвіду виживання. Окрім того, у

нелюдських умовах релігійна віра інтегрувала, ґуртувала довкола своїх традицій, цінностей, завдяки яким жінки не лише не втрачали смисложиттєві орієнтири, а й зберігали свої людські якості. Однак таке інтегрування не могло бути повним і закінченим. Релігійна віра, яка "вживлялася" в табірне життя, набула парадоксальної біполярності у прагненні поєднати непоєднуване – сокровенні помисли жінок та нелюдське їх існування. Між цими полюсами билось мужнє серце та думки жінок-політв'язнів. На одному полюсі – всепоглинаюча віра, велике бажання прилучитися до релігійних практик, уявити суще як гармонійну ясність, у якій побачити відблиск Вищої Мудрості, на іншому – моральні страждання, травматичність політв'язнівського досвіду.

Про те, що релігійна віра пов'язана із "захисним" ефектом від депресії, заявили співробітники Колумбійського університету (Нью-Йорк, США), які знайшли незвичайний зв'язок між релігійними переконаннями та щільністю білої речовини в головному мозку. У своїх дослідженнях вчені використовували тип нейровізуалізації на основі МРТ, що називається дифузійно-тензорною візуалізацією для відображення білої речовини (компонент центральної нервової системи хребетних тварин та людини – містить схеми, необхідні клітинам мозку для взаємодії одна з одною). "Ми виявили, що релігійна віра чи духовність пов'язані з товстими кортикальними шарами у двосторонніх тим'яних і потиличних областях. А оскільки раніше ми вже повідомляли про стоншення кори в цих сферах як стабільний біомаркер ризику депресії, ми припустили, що товстіші кортикальні верстви в осіб, які повідомляють про свою релігійну або духовну переконання, можуть служити компенсаторним або захисним механізмом" [4], – зазначають вчені. Відомий філософ Б. Ліптон навіть стверджував, що віра зцілює та змінює генетичний код організму.

Релігійна віра вирізняється кумулятивним ефектом, який слугує основою для обрядово-культурних практик. Цей феномен, поєднуючи минуле, теперішнє та майбутнє людини, уможливує її цілепокладання та цілездійснення, виступаючи мотивуючим чинником її активності та вчинкової діяльності. Релігійна віра забезпечує людині підтримку цільової установки, зняття внутрішньої напруги. Пріоритетною є її роль в екстремальних ситуаціях, коли потрібне максимальне концентрування духовних та фізичних сил людини. Релігійна віра виступає генератором енергії, підтримує внутрішню міць людини, необхідну для подальшої роботи і подолання труднощів. Фактично релігійна віра стає генератором формування своєрідного суб'єктивного простору віруючого, який задає його спосіб життя та мислення, створює певний алгоритм, матрицю, яка, зміцнюючись у релігійних практиках, виступає його захисним бар'єром. Тому й вірувальний процес формує складну безпекову архітектуру людського способу буття, задає орієнтири життєздатності людини, завдяки чому вона самовизначається, включаючись у діалогічне спілкування з абсолютним.

Список використаних джерел

1. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки / под общей ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Лабиринт, 1996, 432 с.
2. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. URL: <https://www.facebook.com/dess.gov.ua/>.
3. Кісь Оксана. Українки в ГУЛАГу: вижити значить перемогти / Оксана Кісь, історик, автор дослідження про українок – політв'язнів ГУЛАГу // Укрінформ, 2018. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2467067-oksana-kis-istorik-avtor-doslidzenna-pro-ukrainok-politvazniv-gulagu.html>.
4. Naked Sciences. Еченые: вера связана с "защитным" эффектом от депрессии в мозге. 2019. URL: <https://naked-science.ru/article/medicine/uchenye-vera-svyazana-s>.

М. Є. Предко, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВПЛИВ ПОЛІТИКО-УПРАВЛІНСЬКИХ МЕХАНІЗМІВ ІНСТИТУТІВ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА НА КОРУПЦІЙНУ ДІЯЛЬНІСТЬ – СКЛАДНИК НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

Одним із пріоритетних напрямів національної безпеки (національна безпека України – це захищеність державного суверенітету, територіальної цілісності, демократичного конституційного ладу та інших національних інтересів України від реальних та потенційних загроз [1]) в умовах воєнного стану нашої держави є упередження та подолання корупції. Цю проблему регулює Закон України "Про запобігання корупції", а також ряд нормативно-правових актів, у яких конкретизуються деякі моменти настання відповідальності за корупційну діяльність під час дії воєнного стану (№ 2381-IX "Про внесення змін до Закону України "Про запобігання корупції" щодо особливостей застосування законодавства у сфері запобігання корупції в умовах воєнного стану" (08.06.2022 р.); Наказ Державної міграційної служби України (18.01.2022 р. № 6) «Про затвердження Методичних рекомендацій щодо механізмів заохочення та формування культури повідомлення про можливі факти корупційних або пов'язаних з корупцією правопорушень, інших порушень Закону України "Про запобігання корупції"»; "Наказ Державної міграційної служби України від "Про проведення оцінювання корупційних ризиків у діяльності ДМС" (26.09.2022 р. № 178). Також функціонують основні інституції, діяльність яких спрямована на протидію корупції, зокрема, Національне антикорупційне бюро України, Національне агентство з питань запобігання корупції, Вищий антикорупційний суд України. На сьогодні російська агресія проти України ще більше поглибила корупційні зловживання, активізувала їх поширення серед державних службовців. Відомий український соціолог Є. Головаха зазначає: "Формально здається – стільки зроблено, щоб побороти корупцію! Одних структур по боротьбі з нею зроблено більш, ніж у будь-якій країні..." [3].

Деякі дослідники вважають, що варто лише підвищити зарплату державним службовцям – зразу ж корупційна діяльність мінімізується. Однак це далеко не так. Бернардіно Бенітоз, Марія-Долорес Гійомонб, Ана-Марія Рюск, Франциско Бастідаб на основі емпіричного дослідження довели, що підвищення заробітної плати політиків не зменшує стимули корупції. Натомість чинник переобрання чиновника на наступний термін мінімізує стимули корупції. "Це узгоджується з моделями політичних агентств, які припускають, що політик, який стикається з можливістю переобрання, може утриматися від корупції через можливість виборців дізнатись про його корупційну поведінку та покарати його на виборчих дільницях" [4, с. 26].

Однією із форм участі громадянського суспільства в протидії корупції є громадський контроль (звернення громадян, петиції, громадська експертиза, громадські слухання тощо). Контроль, як відомо, виступає як одна з основних функцій державного управління; він дозволяє не тільки виявити недоліки, але і запобігти появі нових, знайти альтернативні шляхи розвитку. Функціональне призначення контролю визначає різноманіття його видів. У широкому сенсі контроль буває двох видів: внутрішній (державний), який здійснюється самими органами влади щодо виконавців, і зовнішній (суспіль-

ний), який є формою зворотного зв'язку в системі державного управління. Зазвичай контроль здійснюють, по-перше, органи виконавчої влади та органи місцевого самоврядування; по-друге, громадські організації, які діють у межах своїх повноважень. При чому формами громадського контролю є консультації з громадськістю: публічне громадське обговорення та вивчення громадської думки; громадські слухання; звернення фізичних та юридичних осіб; громадські ради тощо.

Сьогодні до України надсилається гуманітарна допомога з різних країн світу у вигляді коштів, благодійної допомоги та пожертв. Часто-густо автомобілі, закуплені для української армії, пальне, медикаменти, бронезнаряди, продукти харчування і т. д. не доходять до адресатів, оскільки використовуються не за призначенням, а з метою отримання прибутку. До речі, деякою мірою на процес активізації корупційної діяльності вплинув Закон України "Про захист інтересів суб'єктів подання звітності та інших документів у період дії воєнного стану або стану війни", оскільки в ньому було спрощено процедуру щодо неподання чи несвоєчасне подання звітності та/або облікових, фінансових, бухгалтерських, розрахункових, аудиторських звітів. "Аналізуючи ситуацію, що склалась, можна зробити такі висновки: *по-перше*, суб'єкти фінансового контролю та моніторингу уповноважених осіб з питань виявлення та запобігання корупції наразі не можуть повною мірою реалізовувати покладені на них завдання з перевірки декларацій та правильності їх заповнення і подання; *по-друге*, у період воєнного стану як особливого правового режиму держави виникають високі ризики прояву корупційних правопорушень через послаблену підзвітність фізичних і юридичних осіб; *по-третьє*, система документування адміністративних правопорушень, пов'язаних із корупцією, потребує значного удосконалення нормативно-правової бази як єдиного можливого важеля впливу на посадовців та інших уповноважених осіб з метою зменшення випадків зловживання своїм становищем" [2, с. 75]. У цьому контексті важливим чинником протидії корупції також є електронні петиції як певний інструмент взаємодії громадян із владою. Власне, петиції є своєрідним індикатором громадської думки, тих проблем, які є для неї нагальними. Вони слугують сигналом для влади, спонукають її до відгуку на наявну проблему, ініціативу чи пропозицію, зокрема і в антикорупційній царині.

У сучасній Україні вітчизняна бюрократія привласнила собі функції еліти суспільства, одночасно забезпечивши себе від будь-яких форм контролю і відповідальності перед громадянами. В основі бюрократичної корупції лежить рентоорієнтована поведінка представників бюрократії, тобто діяльність, спрямована або на використання свого монополюльно-владного становища, або на отримання доступу до ресурсів держави, на відміну від прагнення до отримання прибутку в процесі конкуренції. Така поведінка найбільш яскраво проявляється в ситуації конфлікту інтересів, коли відбувається зіткнення і підміна суспільних інтересів на угоду приватним, груповим або корпоративним.

Наразі система стримувань і протигаг працює неефективно, що виражається в домінуванні виконавчої влади. Це сприяє різним зловживанням з її боку; державні та громадські інтереси підміняються інтересами конкретних чиновників. Контролювати їхню діяльність за допомогою конституційних механізмів вже неможливо, а тому вже самі органи державної влади не можуть здійснювати контроль за своєю діяльністю – цієї прерогативою слід наділити інститути громадянського суспільства, які могли б здійснювати громадський контроль за виконанням рішень, моніторити законодавство та правозастосування, здійснювати незалежну антикорупційну експертизу законів і законопроектів. Повністю викоринити корупцію неможливо, але її можна значно знизити, створюючи умови, за яких ризик втратити все був би набагато вище вигоди від участі в корупційних схемах.

Громадський контроль у світі – це спосіб впливу на владу, спосіб конструктивного діалогу, спосіб взаємодії влади та громадськості. Саме завдяки громадському контролю уможлиблюється перетворення державної влади на ефективний державний сервіс, обов'язкове врахування владою пропозицій та зауважень громадськості, громадська оцінка ступеня виконання владою завдань. Як засвідчує міжнародна практика, функції цієї інституції виконують бюро уповноважених з прав людини (Європа); колективні звернення (Австрія, Бельгія, Румунія); громадські слухання (Канада); громадські ради (США, Техас; Болівія).

Подолання корупції вимагає участі всіх інститутів громадянського суспільства. Здійснюваний ними громадський контроль охоплює зони підвищеного ризику, сфери діяльності державних і муніципальних органів, поведінку посадових осіб. І важливі не тільки активні дії щодо припинення фактів корупції, але перш за все формування нетерпимості до них громадськості. Активності громадян можуть сприяти більш чіткі правові статуси "народних університетів" і процедури їхньої діяльності. Необхідно застосовувати заходи щодо відповідальності чиновників за ігнорування зауважень, пропозицій і публічних ініціатив.

Також значну роль у мінімізації корупції відіграють консультативно-дорадчі органи, які сприяють як виробленню реалізації державної політики у цій сфері, так і координації діяльності центральних, регіональних та місцевих органів публічної влади. Демократичний пос-

туп у більшості держав світу засвідчив, що консультативно-дорадчі органи за умови ефективного правового їх регулювання сприяють конструктивній взаємодії влади та громадськості в напрацюванні оптимальних шляхів подальшого державного і суспільного розвитку.

Аналізуючи будь-який процес або явище, особливо, оцінюючи його ефективність, необхідно враховувати фактори впливу. Можна спробувати виділити деякі змінні, що впливають на ефективність антикорупційного взаємодії інститутів громадянського суспільства і держави в процесі протидії корупції. На наш погляд, ними є: наявність / відсутність політичної волі: як показує досвід Сінгапуру, ефективно боротися з корупцією можна. Головний суб'єкт антикорупційної політики – політична еліта повинна володіти політичною волею для самообмеження в корупційному просторі; тип управління, від якого залежать характер і методи протидії корупції. Часто-густо саме імітація антикорупційної діяльності сприяє створенню корупціогенних норм і перешкоджає ефективному залученню громадянського суспільства до цього процесу.

Отже, національна безпека України є пріоритетним напрямом антикорупційної діяльності політико-управлінських органів в умовах воєнного стану. Безперечно, війна, з одного боку, спровокувала руйнівний вплив на всі інститути громадянського суспільства, а з іншого, пришвидшила процес формування власної моделі українського громадянського суспільства, активізувавши єдність органів влади та громадянського суспільства, що сприяє пошуку формування нових моделей протидії "корупційним факторам" як загрозам національної безпеки та суверенітету держави.

Список використаних джерел

1. Про національну безпеку України: Закон України URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#Text>.
2. Воропаєва А. В. Окремі аспекти щодо настання відповідальності за вчинення адміністративних правопорушень, пов'язаних із корупцією, в умовах воєнного стану // Механізм функціонування громадянського суспільства в умовах війни (осінні читання): зб. тез Всеукр. наук. конф. здобувачів вищої освіти (18 лист. 2022 р.) / упоряд. Ю.М. Шевців. Львів: Львів. держ. ун-т внутр. справ, 2022. С. 72–75.
3. Головаха Євген. Феномен Зеленського – своєрідний "електоральний Майдан". URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2019/04/18/7212520/>.
4. Can salaries and re-election prevent political corruption? An empirical evidence / B. Benito et al. // Revista de contabilidad, 2018. Vol. 21. №. 1. P. 19–27. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.rcsar.2017.04.003>.

Andrianna Roma, Phd Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE CONCEPTION OF WAR IN THE RELIGION OF ANCIENT ROMANS

Ancient Rome appears to us as one of the greatest powers in the entire history of civilizations, whose own destiny is filled with ups and downs, triumphs and tragedies, the greatest achievements, and bloody wars. War played a significant role in the religion of ancient Romans, as it was viewed as a means of gaining favor with the gods and protecting the state from external threats. The Roman concept of war was closely tied to the concept of duty, honor, and sacrifice, and was often seen as a necessary and even sacred endeavor.

The Roman god of war, Mars, was one of the most important deities in the Roman pantheon, and was worshipped through various rituals and sacrifices. Mars was seen as a powerful and fearsome deity, who embodied the virtues of bravery, discipline, and martial prowess. His

worship was closely tied to the military, and he was often invoked by soldiers before battle. In addition to Mars, other gods and goddesses were also associated with war and military affairs. For example, the goddess Bellona was the patroness of war, and was often depicted as a fierce warrior, while the goddess Victoria represented victory in battle.

The Roman religion also had a strong emphasis on sacrifice, with various types of sacrifices performed to appease the gods and gain their favor. Sacrifices were often performed before battle, with animals and even prisoners of war offered as sacrifices to the gods. This was believed to ensure success in battle and to protect the state from harm. The concept of war was not limited to military conflicts. The Romans also believed in a spiritual struggle between good and evil, and viewed this struggle

© Roma Andrianna, 2023

as a form of warfare. This spiritual warfare was believed to be fought not only on the physical battlefield, but also within the hearts and minds of individuals.

Additionally, the Roman religion had a complex system of divination that was used to seek guidance from the gods before going to war. One of the most important forms of divination was the interpretation of omens, which were signs or events believed to foretell the outcome of a particular action or event. For example, the flight of birds, the behavior of animals, and the movements of the stars and planets were all believed to hold important omens. The interpretation of omens was a specialized skill that was often performed by a priest or other religious specialist.

Another important aspect of the Roman concept of war was the idea of just war. The Romans believed that wars were only justified if they were fought for a just cause, such as the defense of the state or the protection of innocent people. Just war theory was developed by Roman philosophers and legal scholars, and was based on the idea of natural law and the principles of justice and fairness.

The concept of war in Roman religion also had implications for the afterlife. The Romans believed that those who died in battle were considered to be heroic and were honored with special rites and ceremonies. The concept of a glorious death in battle was closely tied to the idea of an afterlife in which one's deeds were judged by the gods. Those who died honorably in battle were believed to

be granted a place in the afterlife, where they could continue to serve and protect the state.

Overall, the concept of war in the religion of ancient Romans was a complex and multifaceted one. It encompassed ideas of duty, honor, sacrifice, divination, just war theory, and the afterlife. The worship of Mars and other war-related deities, as well as the use of sacrifices and divination before battle, reflect the central role that war played in the religious and cultural identity of the ancient Romans.

In conclusion, the concept of war played a significant role in the religion of ancient Romans. The Roman god of war, Mars, was one of the most important deities in the Roman pantheon, and his worship was closely tied to the military. The Romans viewed war as a means of gaining favor with the gods and protecting the state from external threats, and sacrifices were often performed to appease the gods and ensure success in battle. The concept of war was also tied to the concept of duty, honor, and sacrifice, and was seen as a necessary and even sacred endeavor.

References

1. Beard Mary. Roman Religion. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2016.
2. Rüpke Jörg. Religion of the Romans. Cambridge, UK : Polity Press, 2007.
3. Sheid John. Religion and War in Rome / In A Companion to the Roman Army ; Ed. by Paul Erdkamp. Chichester, UK : Wiley-Blackwell, 2011. P. 292–307.

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОРІВНЯННЯ СТАВЛЕННЯ ДО ВІЙНИ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ТА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ

1. У сучасному вітчизняному медіапросторі і в заявах деяких релігієзнавців нерідкими є закиди в бік кліриків УПЦ, які начебто грають на руку агресору, і навіть вдаються до прихованого виправдання війни. Для прикладу, журналіст Р. Шовкошитний вважає, що "більша частина відповідальності за початок війни між Україною і Росією лежить на Українській православній церкві (Московському патріархаті)" [4]. Інший приклад – релігієзнавець В. Єленський стверджував: "...у країні є понад 12 тисяч парафій, які перебувають у підпорядкуванні московського центру, очільники якого відкрито підтримують війну проти нашої держави" [8]. З іншого боку, багато публікацій у ЗМІ переповнені демонстрацією антивоєнної риторики предстоятеля ПЦУ та її архієреїв. Інакше кажучи, у дискурсах сучасної України помітні спроби негативного сприйняття УПЦ і позитивного сприйняття ПЦУ в їхньому ставленні до війни. Чи варто вдаватися до чорно-білого висвітлення цієї проблеми?

2. Передусім слід зважати на факти відвертої антивоєнної риторики, властивої архієреям УПЦ. Саме такою була мотивація їхнього демаршу в парламенті 8 травня 2015 р. з приводу відмови вставати під час оголошеної хвилини мовчання на честь загиблих українських воїнів на Донбасі. В оприлюдненому на сайті офіційному коментарі УПЦ подібний демарш пояснювався вимогою до влади припинити ескалацію на Сході, оскільки "... не може бути виправдання підживлюванню вогню війни, який майже щодня забирає життя не лише військових, але й беззахисних" [10]. Утім через рік предстоятель УПЦ заговорив вже про дієвість "справедливої війни", в основі якої полягає патріотизм. Точніше, 24 серпня 2016 р. митро-

полит Онуфрій у святковому привітанні народу України з Днем Незалежності справжніми патріотами назвав "воїнів, які захищають нашу Батьківщину" [6].

3. Своє ставлення до війни УПЦ та ПЦУ зазвичай узгоджують з положеннями відповідних соціальних доктрин. З одного боку, ідеться про документ "Основи соціальної концепції УПЦ", ухвалений Архієрейським собором УПЦ у вересні 2002 р. (надалі ОСК). З іншого боку, вартій уваги документ "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної церкви" (надалі ЗЖС), утверджений Синодом Константинопольського патріархату в січні 2020 р.

У першому з них декларується: "Війна є фізичним проявом прихованої духовної недуги людства – братовбивчої ненависті... Війна є злом. Причина його, як і зла в людині взагалі, – гріховне зловживання богодаюною свободою... [9, с. 34]. Отже, війна трактується у моральних категоріях як прояв братовбивчої ненависті і як прояв зла.

У § 42 концепції "За життя світу" сказано: "... насильство.. особливо, коли воно організоване в масовому масштабі й набуває вигляду війни між народами або країнами, є найжахливішим проявом панування гріха та смерті..." [5]. У такому разі війна сприймається у її переважно соціальному ракурсі як продукт насильства. Причому деталізація ідентифікації війни зазнає своєрідної онтологізації у вигляді жахливого прояву гріха та смерті.

4. Сприйняття війни у моральній площині змушує УПЦ дотримуватися "теорії справедливої війни", обґрунтуванням якої є євангельська сентенція: "Усі, хто візь-

ме меч, від меча і загинуть" (Мф. 26, 52). Відповідно, в ОСК стверджується про необхідність визначити моральні межі війни і про три основні засади "моральної правди" в міжнародних відносинах (любов до своїх ближніх, до свого народу і Вітчизни" [9, с. 35].

Натомість, ПЦУ згідно з концепцією ЗЖС повинна відкидати можливість "справедливої війни", оскільки у цьому тексті подібна теорія проголошується неприйнятною для православного світу. Зокрема, у § 46 сказано: "Православна церква ніколи не розробляла жодної "теорії справедливої війни", що прагнула б заздалегідь, на основі певних абстрактних принципів, виправдати й морально схвалити застосування державою насильства в разі дотримання низки загальних критеріїв" [5]. Інакше кажучи, тенденція, що полягає в онтологізації війни, не припускає усіяких спроб морального виправдання насильства.

5. Тепер, яким є статус війни в соціальних доктринах Церков? Для УПЦ війна є "хоча й небажаним, але вимушеним засобом" [9, с. 34]. Тому Церква не забороняє вірянам брати участь у бойових діях, за умови "якщо йдеться про захист ближніх і відновлення порушеної справедливості" [9, с. 34]. Натомість ПЦУ згідно з деклараціями ЗЖС повинна сприймати війну як "трагічну реальність того, що гріх іноді вимагає болючого вибору поміж потуранням насильству та застосуванням сили з метою покласти йому край" [5]. Однак у документі наголошується на несприйнятті послідовного пацифізму й обмовляється про можливу участь вірян у війні. Щоправда, православний християнин "... з морального погляду не повинен вважати своїм обов'язком участь у діях, які, на його переконання, суперечать правді та заповідям Євангелія" [5]. У будь-якому разі в питанні сприйняття війни концепція ЗЖЛ видається більш стриманою і поміркованою.

6. У ставленні до агресії РФ проти України обидві церкви однакові в її несприйнятті. Відмінність між ними проявляється в мотивації подібного несприйняття та ідентифікації війни сьогодні. У зверненні митрополита Онуфрія до громадян України та вірних від 24 лютого помітним є заклик до "посиленої покаянної молитви за Україну, за наше військо і наш народ". Також предстоитель УПЦ звернувся до президента Росії з проханням "негайно припинити братовбивчу війну" [6]. Власне війну між народами, котрі "вийшли із Дніпровської купели хрещення", він назвав "повторенням Каїнового гріха, який із заздрості вбив свого рідного брата" [6]. Для предстоителя УПЦ така війна "не має виправдання ні у Бога, ні у людей" [6]. Інакше кажучи, емоційно-схвильоване і, водночас, рішуче звернення митрополита Онуфрія УПЦ вмотивоване потребою церковного засудження агресивної війни. Помітними є моралізаторські інвективи з посиланнями на хрестоматійні біблійні сентенції. Відчувається навіть, що митрополит Онуфрій спантелечений таким перебігом подій. Варто при цьому зауважити, що його звернення не було чимось на кшталт змушеної необхідності, або відповіддю на патову ситуацію, у якій опинилася Церква. У будь-якому разі, офіційна позиція УПЦ з приводу війни цілком очевидна. Її підтвердженням стає рішення Собору УПЦ (27 травня 2022 р.) про засудження війни як порушення Божої заповіді "Не вбивай!" (Вих.20:13).

Натомість митрополит Епіфаній у своєму зверненні від 24 лютого засудив "неспровокований, підступний, цинічний напад Росії та Білорусі на Україну" і, відповід-

но, закликав "дати відсіч ворогу, захистити рідну землю, наше майбутнє і майбутнє нових поколінь від тиранії, яку агресор прагне принести на своїх штиках" [7]. Причому він звернувся не до президента Росії, а до міжнародної спільноти і до всіх релігійних лідерів світу, закликаючи їх "підтримати Україну, змусити Росію та Білорусь негайно припинити агресію" [7]. Між іншим, митрополит Епіфаній назвав агресорів "вбивцями і злочинцями", котрі такими є "за законом Божим і законами людськими". Варта уваги також його віра в те, що "...насилья і зброя, які беззаконно спрямовуються нині проти нас, обернуться гнівом Божим і мечем проти агресора" [7]. Тим самим митрополит Епіфаній виявляє схильність до культивування ідеї справедливої війни, можливість якої ставиться під сумнів у концепції ЗЖС. Звісно, що його інвективи в бік агресора видаються непримиреними, емоційно-збудженими і, певною мірою, оптимістичними. Також у своєму зверненні він сподівається на промисел Божий і перемогу правди. У будь-якому разі варто стверджувати про відданість митрополита Епіфанія ідеї своєрідного державного патріотизму. Точніше, у нього церковне засудження поєднується з демонстративним патріотизмом громадянина, котрий опікується відстоюванням інтересів України. Подібний синтез вмотивований неодноразовими деклараціями митрополита Епіфанія про ПЦУ як "державницьку Церкву". Йдеться про те, що вірні ПЦУ як "громадяни України та патріоти відстоюють свободу, незалежність, суверенітет і територіальну цілісність нашої країни" [3, с. 21].

7. Антивоєнна риторика очільників УПЦ та ПЦУ підкріплюється тими акціями їхніх священнослужителів, у яких йдеться про покарання патріарха Кирила, котрий благословив агресію РФ проти України. З одного боку, згадаю про звернення духовенства УПЦ до предстоителів Східних церков щодо притягнення патріарха Кирила до міжнародного церковного трибуналу, яке підписали близько 400 священників. Ініціатором цього звернення був священник з Дніпропетровщини Андрій Пінчук. З іншого боку, варте уваги схвалення Священним Синодом ПЦУ листа до Вселенського Патріарха із закликом засудити предстоителя РПЦ як "проповідника "руського мира" і позбавити його права на патріарший престол.

8. Антивоєнні акції священнослужителів обох Церков виявляються свідченнями позиції несприйняття радикального насильства у вигляді відвертої агресії з боку путінської Росії. Звісно, що на тимчасово окупованих територіях були прояви легкодухості, відвертого конформізму і колабораціонізму з боку деяких священнослужителів УПЦ. Однак подібні прояви не узгоджуються з офіційною позицією УПЦ, в основі якої полягає засудження "братовбивчої війни". Окрім того, більшість священників УПЦ, не кажучи про вірян, надавали посилена допомогу ЗСУ, і тому не заслуговують навішування ярликів "вороги" та "колабораціоністи" з причини їхньої церковної ідентичності.

9. Отже, у сприйнятті війни як зла і насильства позиції УПЦ та ПЦУ багато в чому збігаються. Однак все-таки преваляють її оцінки як морального і, навіть, онтологічного негативу. Принаймні дискурси богословів, котрі представляють обидві Церкви, звичайно обмежуються спробами вираження жальливих і злоякісних характеристик війни. Звісно, що лунають заклики про необхідність її припинення, утім сучасна війна, що відбувається на теренах України, зводиться не тільки до демонстрації стратегій і тактик ведення бойових дій та

їхніх наслідків. Вона зазнає семантичного зсуву в бік навмисних терористичних акцій агресора, направлених проти цивільного населення. Тим самим війна перетворюється на різновид абсурду. Все-таки варто погодитись зі слухними зауваженнями М. Бердяєва, який стверджував: "...війна не має смислу, не може бути явищем смислу, війна є безглуздою, є наругою над смислом, в ній діють ірраціональні та фатальні сили. Єдиною метою війни є перемога над ворогом" [1, с. 14].

Список використаних джерел

1. Бердяев Н. Война и эсхатология // Путь. № 61 (окт. 1939 – мар. 1940). С. 3–14.
2. Виступ митрополита Онуфрія довів Москву до істерики. URL: <https://glavcom.ua/news/vistup-mitropolita-onufriya-doviv-moskvu-do-isteriki--368913.html>.
3. Доповідь Митрополита Київського і всієї України Епіфанія // Помісна Церква. Український церковний вісник, 2020. № 12(16).
4. Журналіст: величезна кількість попів УПЦ МП на Донбасі брала участь у катуванні полонених. URL: <https://www.unian.ua/politics/10300482->

zhurnalist-velichezna-kilkist-popiv-upc-mp-na-donbasi-brala-uchast-u-katuvanni-poloneni.html.

5. За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви. URL: https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoj-cerkvi_n103522.

6. Звернення Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Онуфрія до вірних та до громадян України. URL: <https://news.church.ua/2022/02/24/zvernennya-blazhennishogo-mitropolita-kijivskogo-vsijeji-ukrajini-onufriya-virmix-ta-gromadyan-ukrajini/>.

7. Звернення Митрополита Епіфанія з приводу нападу на Україну. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-mytopolyta-epifaniya-z-pryvodu-napadu-na-ukrayinu/>.

8. Ліскович М. З УПЦ (МП) треба щось вирішувати, а не чекати "ініціативи з місць". URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/3477171-z-upc-mp-treba-sos-virusuvati-a-ne-cekati-inicijativi-z-misc.html>.

9. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. К.: Інформ.-вид. центр УПЦ, 2002.

10. Щодо відвідування Блаженнішим Митрополитом Онуфрієм урочистого засідання Верховної Ради України // Українська Православна Церква, 2015. URL: <http://news.church.ua/2015/05/08/shhodo-vidviduvannya-blazhennishimmitropolitom-onufrijem-urochistogo-zasidannya-verhovnoji-radi-ukrajini-8-travnja-2015-roku/>.

**Marija Todorovska, Dr. of Philosophy, Associate Prof.
University "Ss. Cyril and Methodius", Skopje, Macedonia**

ON THE (IN)COMPATIBILITY OF THE CONCEPTS OF RELIGION AND WAR

This text needs to start with an apology of its insufficiency: while it will try to examine the (in)compatibility of the notions of *war* and *religion*, it is a piece utterly unknowledgeable about war, and only vaguely applicable to the relationship between religion and war. It is a highly personal take – another academic fault – but how can one impersonally and dispassionately speak of matters concerning the very essence of humanness, when it is being systematically threatened? One cannot and should not resign to indifference in the face of moral, physical and metaphysical evil.

The evil that is hard to comprehend, absolutely unmediated and thoroughly relentless – as conceived, constructed, executed in the form of an unprovoked war, surely seems to have very little to do with religion, if religion is to be understood in its most common (etymology-based) sense: like the (re-)connection with something or someone holy, divine, supreme; or the careful dedicated care given to something or someone (or a mutual relationship of giving and receiving).

If religion is the phenomenon of believing in, relating to, and communicating with something (someone) sacred, in a clear sacred-profane division of reality and understanding of realms, again, war has very little to do with the concept. Of course, so-called holy wars are fought, and in such instances, some competing religious worldviews are at stake, some divine command is acknowledged, and some religious purposes (or objectives) are established. Just because something is said to be done in the name of religion, or to be sanctioned by some holy power, does not mean that it is essentially sacred itself. Wars that have been labeled as religious often had other motivations, such as political, social, economic, or ethnic reasons and triggers for the start and the prolongation of the conflict. It can be claimed that the arguments on religion and violence serve the Western ideas of the broader Enlightenment narrative in which the religious-secular dichotomy functions. In this sense, the religious is irrational, impulsive and dangerous, as opposed to the rational, secular forms of power, the violence in whose name is, thus, proper and laudable

[Cavanaugh, 2009, 4-5]; while a certain type of violence is deplored, another type of violence is legitimized [op. cit., 16].

However, it can be claimed that religion and violence are necessarily connected, especially in Girard's theory on violence and the sacred. For Girard violence is at the heart of the sacred. At the core of Girard's mimetic theory is the idea that people are led by a (mimetic) desire for something either possessed by someone else, or coveted by someone else. This triangularity (subject-object-mediator relation) is a prolific source of violence. The mimetic conflict is contagious – the desire to possess that which is desired by another develops not because of the thing (object, quality), but because of the threat by the other, which transforms the mimetic conflict into general antagonism. Furthermore, the antagonists do not mimic the desires of the other, but the antagonism: the desire for the possession of the same thing, turns into a desire to destroy a common enemy. A surge of violence is directed towards a mutually acceptable (random) victim, a designated "culprit" towards which the mimetically intensifying hatred (or at least antipathy) is felt. The removal of this victim temporarily appeases the desire for violence, and the conflict is resolved [Girard, 1978: 128, pass; on Girard's scapegoat mechanism, see Todorovska, 2017, 54-60]. Simply put, when problems and tensions build up, the scapegoat serves to reconcile the parties involved; its removal from the community temporarily solves the problems, before the cycle begins again.

The scapegoat mechanism relies on the status and the role of a chosen (surrogate) victim, onto which evil, guilt, problems and failings are transferred, so it can serve as a vehicle and remove them from the collective in which they had accumulated, thus becoming the "saviour" of the community. The phenomena that involve the perpetuation (through commemoration and repetition) of group coherence by ways of disposal (through murder or banishment) of a surrogate victim are essentially sacred, or religious. Religious conflict, following Girard's ideas of triangularity of desire, tension and release through the scapegoat mechanism, deflects intragroup violence onto a third party, an external (common) enemy. This intergroup

violence serves to deflate and appease the conflict among the former enemies by providing a new focus for the tension. The function of sacrifice, insists Girard, is to appease violence and prevent the escalation of conflicts [Girard, 1972: 30]. While these ideas on the socio-psychological aspects of the emergence and treatment of conflict shed light on some important religious, cultural and anthropological mechanisms, it would be unsuitable and unjustified to apply them to the waging of an unprovoked full-scale war. The desires for something which someone else possesses are only one part of the motivation (and goals), when the stakes are clearly and cruelly higher, and directed towards the obliteration of the essence of being, of identity, of self-determination.

It is staggering how often formulations pertaining to, or stemming from (the general framework of) religious language are used to depict war experiences, as are the religious notions and categories, like apophatic language (no words to describe the Absolute, or God, and no words to describe the singular experience of being at war, of fighting against an unjust assailant, of being targeted, assaulted, tortured, obliterated). The ubiquitous likening of war to hell, or hell on earth (as hell is a concept much too broad and theologically layered to simply be thus used) serves to demonstrate how horrible war is, despite the innocent victims of war being completely different from the sinners punished in hell. Speaking of war as hell on earth diminishes both the (religious and theological) reality of hell and the gravity of war as the utmost targeted threat to life, well-being, dignity, and freedom on earth; the intensity of war and of hell; and the point (or lack thereof) of war, and the purpose of hell. If hell is understood as a place, war is conceived as some sort of transposition of this hellish topos on earth, and if hell is a state, then war can be conceived as a manifestation of this state in some earthly circumstances, which downplays the severity of war and presupposes an (uninvited) overlapping of theological conceptions. War should not be explained away as some insane unleashed horror in an attempt to destroy as much as possible, either, for it is planned, meticulously ordered and executed in the suffering it inflicts, the losses it causes, the destruction it brings. War is never banal (loss of life and happiness should never be reduced to banality), although its inception might be an example of the banality, or of the fickleness, of evil.

The millennia old (*Poem of Erra*) tells the story of the slumbering Erra (most often considered a god of mayhem and pestilence, a warrior in this case), who is prompted to go on a campaign of terror and destruction by his hellish companions, the Seven demons (Sebetu/Sibitti, warriors without a rival), who are restless, having long neglected their weapons and the practicing of their wicked skills [I, 87-90], but are also, simply and banally, bored. They convince Erra, once horribly threatening, to abandon his cozy rest, and return to the wilderness, to the austere but invigorating conditions of weapon-wielding, creature-striking, environment-decimating, godly fear-inducing, and the prestige of battle [I, 43-59]. Erra has an agenda to take over Marduk's throne, by using deception and by pretending that he only wants it temporarily, and that he has the world's best interests at heart (people have stopped respecting the gods, so Erra will make Marduk leave his dwelling, and will execute the punishment which humanity deserves [I, 119-123]. While Marduk warns about the last time he had

abandoned the throne, when it brought upon an end of the world as it was known, Erra pushes with his plans: a whirlwind of violence and atrocities commences, and spirals into greater chaos, where no social or moral rules apply, and a rampage of indiscriminate killing ensues. After a myriad of self-aggrandizing statements, and cursing tantrums by Erra, and a careful intervention of convincing him to stop with the violence by Ishum (the only one capable of exerting control over the Seven) [V, 40-60], the story shows a placated Erra, who withdraws together with the Seven (demons). The world is saved, albeit decimated. Erra is frustratingly relevant now, as is the understanding that when non-violence has failed in preventing violence, violence will grow more atrocious, as unpunished evil stays (or returns) intensified.

The unspeakable terror and the ineffability of suffering in war are often framed in (apophatic) terms of privations, negations, and abstractions, typical for referring to the unspeakable nature of God in negative theology. Only, the suffering of people subject to the horrors of war and genocide, is not about ineffable greatness and super-excellence and hyper-being, like in philosophy of religion. It is the small impossible expressions, the failed speech, the (un)exclamations with(out) sound, for how can it be expressed how it feels to be systematically targeted for simply being who you are and living independently; how can it be explained how it truly feels to experience fear that it is going to be you to be brutally killed or mangled next, or your loved ones; and gratitude when it is not the case (this time); and remorse for feeling relieved, along with the horror that it is inevitably someone else; the righteous anger and motivation for dignified resistance; the longing for the ones away and the ones gone forever; the nostalgia for the normalcy that will never return as it once was. The ineffable language of war is raw, cruel, gut-wrenching, heart-sinking, tears-inducing. It is sheer pain and pure feistiness, blood and light.

Another religious category mentioned often in the context of war is forgiveness. However, to even begin to consider the conditions for forgiveness, the offending party should acknowledge its role, and try to repent.

References

1. Cavanaugh W. T. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford : Oxford University Press, 2009.
2. Axelrod A., *Encyclopedia of Wars*. Vol. 3. Facts on File / C. Phillips. (Eds). New York, 2004.
3. White M. *The Great Big Book of Horrible Things – The Definitive Chronicle of History's 100 Worst Atrocities*. / Ed. W.W. Norton. New York & London, 2012.
4. Girard R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset, 1978.
5. Todorovska M. *The Scapegoat: Ritual, Mechanism, Significance // Bible and Literature Conf., Context/Контекст – Rev. for Comparative Literature and Cultural Res.*, 2017. 16. P. 49–65.
6. Burkert W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Los Angeles ; London : University of California Press, 1979.
7. Girard R. *Violence et le sacré*. Paris : Grasset, 1972.
8. Selengut C. *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*. Walnut Creek, CA : AltaMira, 2003.
9. Foster B. R. *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature / Trans. & ed. Bethesda, MD : CDL Press, 1996.*
10. Wisnom S. *Blood on the Wind and the Tablet of Destinies: Intertextuality in Anzû, Enūma eliš, and Erra and Išum // J. of the American Oriental Society*, 2019. 139.2. P. 269–286.
11. George A. R. *The Poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet's View of War / H. Kennedy. (Ed.) // In Warfare and Poetry in the Middle East*. London I.B.Tauris, 2013. P. 39–72.
12. Cagni L. *The Poem of Erra*, Malibu : Undena Publications, 1977.

Є. В. Точиліна, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОРІВНЯННЯ СТАНОВИЩА ПРЕДСТАВНИКІВ МИРНИХ ЦЕРКОВ ПІД ЧАС ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ І В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ

Актуальність дослідження. З точки зору традиційних моральних принципів і звичаєвого права українського народу, згідно з Конституцією України обов'язок захищати свою країну є абсолютною і незаперечною нормою. Водночас релігійні переконання для багатьох є основою їхньої моралі. Співвідношення між цими категоріями виходить на перший план в умовах активної фази війни. Це зумовлює актуальність дослідження та порівняння становища представників Мирних церков в умовах сучасного етапу російсько-української війни і в період Другої світової.

Війна – одна з основних форм відносин між людьми протягом всієї історії цивілізації. За останні 5 тис. років відбулося близько 14 тис. воєн, а за останні 3400 років можна нарахувати лише 250 років загального миру [1]. Тому війна для нас скоріше більша норма, ніж мир. Людство живе у війні, але є люди, які не воюють через моральні чи релігійні переконання. Серед них і представники деяких протестантських течій. Їхня позиція ґрунтується на трактуванні Нового Заповіту як такого, що забороняє християнам брати участь у війнах і насильстві за будь-яких обставин, навіть у випадку самозахисту. Ідея неспротиву притаманна до прикладу Церкви адвентистів сьомого дня, баптизму, євангельським християнам і п'ятидесятникам. Так у ХХ ст. історичні церкви миру (тобто ті, що відстоюють християнський пацифізм) об'єдналися за тим спільним переконанням, що центральне християнське покликання – дотримуватися наказів Ісуса, любити ворогів і не вдаватися до зброї. Проте очевидно, що ці погляди мають значно давніші витoki.

Метою дослідження є порівняння становища представників Мирних церков у період Другої світової війни і сучасного етапу російсько-української війни, яка триває з 2014 р., на прикладі Церкви адвентистів сьомого дня. Отже, яким було становище адвентистів сьомого дня під час Другої світової війни і як це відбувається зараз?

Виклад основного матеріалу. Ми не маємо достовірних даних про те, скільки представників Церкви було на території України в період між Першою та Другою світовими війнами, однак відомо що на Другому з'їзді адвентистів сьомого дня в Києві в 1925 р. були присутні близько 400 вірян. Відомо також про відкриття Богословського інституту при Київській громаді в 1924 р. Тому йдеться про достатньо велику і впливову релігійну спільноту. Однак уже в 1938 р. починаються масові репресії і депортації на підґрунті протистояння релігії і політики, майже всі служителі церкви гинуть у таборах, проте підпільно церква продовжує існувати і розвиватися.

В умовах підтримки партійними і державними органами Радянського союзу атеїзму як державної ідеології будь-якої ідеї про впровадження альтернативної служби чи поступок і компромісів з огляду на моральні переконання окремих людей категорично не існувало. Яскравим прикладом є те, що мобілізований у 1944 р. пастор Київської громади Ляшенко Микола, який відмовився брати зброю в руки, був засуджений військовим трибуналом і розстріляний. Іншим варіантом за умови відмови від мобілізації було заслання в табори, де люди часто зазнавали катувань і гинули мученицькою сме-

рту, саме так засвідчували свою готовність жити і померти, не відхиляючись від своїх переконань. Відомі імена деяких закатованих у в'язницях і таборах українських адвентистів (Григоренко Антін, Димань Василь, Брова Степан, Верещак Іван, Гріц Олександр та багато інших чоловіків) [2], які керувались ідеєю неспротиву. Також збереглися відомості про мобілізованих у період Другої світової війни адвентистів, яким вдавалось зберегти собі життя, не йдучи на компроміс зі своїми переконаннями. Такою є історія німця Франца Хазела, художня біографія якого була видана в 2011 р. [3]. Відправлений на фронт він потай викинув свою зброю в озеро замінивши її дерев'яним муляжем. Проте таких історій менше.

В Україні як світській правовій державі громадянам гарантовано право на альтернативну службу. В умовах сучасної російсько-української війни таке право, будучи відносно абстрактним у мирний час, отримало гостру актуальність. Згідно зі ст. 35 Конституції України [4] "У разі, якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина, виконання цього обов'язку має бути замінене альтернативною (невійськовою) службою". Також з 2004 р. затверджений перелік видів діяльності, якими можуть займатися громадяни, які проходять альтернативну службу. Це охорона здоров'я, соціальна допомога, будівництво, сільське господарство, транспорт тощо. Термін альтернативної служби в півтора раза перевищує термін військової. Водночас постановою КМ України "Про затвердження нормативно-правових актів щодо застосування Закону України "Про альтернативну службу" визначає, що "В умовах воєнного або надзвичайного стану можуть бути встановлені окремі обмеження цього права із зазначенням строку їх дії". При цьому варто враховувати, що ці обмеження не можуть суперечити ст. 35 про свободу віросповідання, адже Конституція України має вищу юридичну силу. Оскільки ні Закон "Про мобілізаційну підготовку і мобілізацію", ні ст. 23 "Про відстрочку від призову на військову службу під час мобілізації" не регулюють питання про категорію осіб, яким релігійні переконання не дозволяють узяти в руки зброю, то це може ускладнювати забезпечення вірян умовами для альтернативної служби. Через цю невизначеність закону адвентисти, які бажають нести альтернативну службу (особливо в цей період активної фази війни), зазвичай отримують повну відмову в військоматах.

Проте, на жаль, наявність альтернативної служби не вирішує сповна проблему військової служби адвентистів. Юридична сторона проблеми висвітлює лише його частину. Цілий ряд питань світоглядного характеру залишаються не розглянутими. Наскільки буквальною є закликом не брати до рук зброї? А як бути з дотриманням суботи в умовах альтернативної військової служби? Чи можна говорити про те, що альтернативна служба є непрямою підтримкою війни і суперечить переконанням християн Мирних церков? Адже можливість альтернативної служби не скасовує того, що віряни змушені брати участь в актах військового насильства. Зазвичай це питання кожен вірянин вирішує для себе самостійно, керуючись своїми переконаннями і цінностями. Ця супе-

речність між юридичною і ціннісною складовою особливо гостро постає перед тими адвентистами, які, відчуваючи обов'язок перед державою і бажання захистити свою країну, прагнуть потрапити до лав ЗСУ. До прикладу Сергій Середнюк київський медик, прихожанин Церкви АСД, протягом служби не бере участі в навчальних стрільбах, а під час роботи на лінії розмежування він виходить за пораненими під обстрілом без зброї, гідно виконуючи свій обов'язок без компромісів з совістю [5].

Таким чином, можна стверджувати, що в Україні, як світській і правовій державі, інтереси вірян, які дотримуються правила ненасилля і були мобілізовані, є набагато більш захищеними, ніж інтереси таких вірян у період Другої світової війни.

Список використаних джерел

1. Вивчаючи міжнародне гуманітарне право : навч.-метод. посіб. для закл. сер. освіти / М. Єлігулашвілі, О. Козорог, Т. Короткий, Н. Хендель ; за ред. Т. Короткого. Київ : УГСПЛ ; Одеса : Фенікс, 2019.
2. Слободський О. Адвентисти Києва і дві Світові війни. URL: <https://youtu.be/TB1nzk-nCfE> (Дата звернення: 18.10.22).
3. Хазел С. И падут подле тебя тысячи ; пер. з англ. Москва, 2009. 288 с.
4. Конституція України : Закон України від 28.06.1996 р. № 254к/96-ВР // Верховна Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>. (Дата звернення: 18.10.22).
5. Серденюк С. "Ти віруючий, тобі не можна": інтерв'ю з лікарем, прихожанином церкви АСД / С. Серденюк ; провів Б. Синчак // інформ. веб-сайт Церкви Адвентистів Сьомого Дня в Україні. URL: <https://info.adventist.ua/ty-viryuyuchy/> (Дата звернення: 18.10.22).

І. М. Фенно, канд. філос. наук, доц.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОНЯТТЯ ВІЙНИ І МИРУ В РИТОРИЦІ ЛІДЕРІВ ХРИСТІАНСЬКИХ СПІЛЬНОТ УКРАЇНИ НА ПРИКЛАДІ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Військова агресія путінського режиму проти суверенної Української держави та героїчний спротив українського народу при підтримці міжнародної демократичної спільноти актуалізують необхідність осмислення основних концепцій соціальних учень християнських церков, пов'язаних з питаннями війни і миру, колективної безпеки, прав людини і справедливості, примирення і миробудування у світлі нових викликів XXI ст. Церковна ієрархія різних конфесій постала перед необхідністю визначити своє ставлення до цієї війни та окреслити своє місце і роль в суспільному житті в умовах збройного протистояння. Основоположні документи, які стають рамковими для аналізу позицій християнських спільнот, це соціальна доктрина Католицької церкви, сформульована в ухвалах II Ватиканського собору та подальших папських енцикліках і посланнях, програмний текст Константинопольського патріархату "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви" (2020). Усе це також по-новому ставить питання відповідності публічних заяв і висловлювань церковних ієрархів, поодиноких священнослужителів і активних мирян основоположним заповідям і цінностям християнства та засадничим віроповчальним доктринам своїх конфесій. Важливою дилемою, що постає перед лідерами церковних спільнот є безпека інструменталізації релігії для виправдання дій державної влади, військових злочинів чи неспівмірного застосування насилля, з одного боку, та необхідність захисту людського життя, прав і гідності людей, дотримання євангельських заповідей і християнських етичних норм, а також вірогідність самого християнського свідчення в умовах воєнного конфлікту, з іншого.

Релігійні організації в Україні, особливо після Революції гідності 2014 р., є активними і рівноправними суб'єктами громадянського суспільства, які впливали і продовжують впливати на формування суспільних настроїв та громадської позиції. Їхня значимість підтверджується високим рівнем суспільної довіри, яка в умовах війни співмірна з довірою до Збройних сил України та волонтерських організацій [1]. Також важливо взяти до уваги, що згідно з опитуванням Центру Разумкова "Особливості релігійного і церковно-релігійного самови-

значення громадян України: тенденції 2000-2021 рр." серед церковних ієрархів, що є предстоятелями в Україні, найбільше опитані довіряють Митрополиту Київському і всієї України Епіфанію – рівень довіри до нього становить 50 % респондентів. Далі за рейтингом довіри стоїть Верховний Архієпископ Києво-Галицький Святослав (Шевчук), якому довіряють відповідно 36 % опитаних [2, с. 16]. З огляду на це висловлювання і позиції лідерів українських Церков щодо війни, їх порівняння з доктринальними положеннями їхніх одноконфесійних центрів поза межами України, а також рецепції та реакції на їхнє позиціонування з боку загалу священнослужителів і віруючих відповідних релігійних спільнот та широкої громадськості, є цікавою та актуальною дослідницькою проблемою, яка має важливе практичне значення.

Важливо зазначити, що обидва предстоятелі в перший день повномасштабного вторгнення виступили з офіційними зверненнями, у якому категорично засудили дії росії та однозначно артикулювали свою позицію. У зверненні Митрополита Епіфанія йдеться про "неспровокований, підступний, цинічний напад Росії та Білорусії на Україну... Ті, хто розпочав і веде агресивну війну проти України, повинні знати, що за законом Божим та за законами людськими вони – вбивці та злочинці" [3]. Блаженніший Святослав Шевчук у своєму зверненні наголосив: "Віроломний ворог, незважаючи на власні зобов'язання та запевнення, ламаючи основні норми міжнародного права, як несправедливий агресор ступив на українську землю, несучи зі собою смерть і розруху" [4].

Обидва релігійні лідери вказали миролюбність як рису українського народу, однак у цій ситуації закликали до захисту України й активної участі в боротьбі за народ і країну, що постає як святий обов'язок. Також спільним є те, що вказується на неминучість покарання для того, хто розпочав війну, і висловлюється беззастережна віра в перемогу України: "Перемога України буде перемогою Божої сили над ницістю і зухвальством людини! Так було, є і буде!" [4]. "Нехай справдяться на підпалювачах війни та нападниках слова Спасителя: "Всі, хто візьме меч, від меча і загинуть" (Мф. 26:52)...боримося проти зла – і побачимо перемогу" [3].

Ще одним важливим аспектом, який єднає позиції щодо війни глав ПЦУ та УГКЦ, є визнання її геноцидно-го спрямування. Це явно відображається в пізніших промовах релігійних лідерів, особливо після деокупації Київщини, коли стало відомо про масові вбивства мирного населення. І це загалом зрозумілим стає, вдаючись до аналізу соціальних учень згаданих церков. Варто вказати на принципову різницю у підходах до війни, які постають у соціальному вченні Католицької церкви, до структури якої входить УГКЦ, та документі "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви", підготовленим спеціальною комісією православних вчених, призначених Вселенським патріархом Варфоломієм. Католицька церква має розроблену концепцію "справедливої війни", яка має досить давню традицію, про яку згадується в Компендіумі соціальної доктрини церкви, де вкотре вказуються необхідні умови для визнання війни такою [5, с. 305]. Однак у соціальному документі Православної церкви вказується, відсутність будь-якої "теорії справедливої війни" з визначенням певних принципів і критеріїв, завдяки яким би можна було виправдати й морально схвалити застосування державою насильства. "Натомість, Церква просто визнала неминучу трагічну реальність того, що гріх іноді вимагає болісного вибору поміж потуранням насильству та застосуванням сили з метою покласти йому край, – навіть, якщо Церква не перестає молитися за мир, і навіть, коли знає, що силовий примус завжди є моральною недосконалою відповіддю на будь-яку ситуацію" [6].

Щодо поняття миру і миробудування, то воно значною мірою існує як настанова молитись за мир в промовах релігійних лідерів. Загалом зрозумілою є пацифістська налаштована мова офіційних документів та соціальних учень Католицької церкви та Вселенського патріархату, однак на рівні застосування, коли йдеться

про конкретну війну в конкретному часі, у момент ескалації та жорстоких дій агресора, важливо наголошувати на неможливості пожертвувати миром заради істини. На цьому і наполягають обидва предстоятелі.

Таким чином, з огляду на виклики, перед якими постали як християнські церкви в Україні, так і релігійна спільнота світу, аналіз концептів війни і миру, їх практичних вимірів та етичних і теологічних пояснень увійшли в повсякденну риторичку релігійних лідерів України. Аналіз основоположних і засадничих позицій предстоятелів зазначених спільнот показав спільність у багатьох питаннях та аспектах, що також проявляється на діяльнісному рівні в солідарній праці заради перемоги України.

Список використаних джерел

1. Довіра до інститутів суспільства та політиків, електоральні орієнтації громадян України (липень-серпень 2021 р.) // Дослідження Центру Разумкова. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/dovira-do-institutiv-suspilstva-ta-politykiv-elektoralni-orientatsii-gromadian-ukrainy>.
2. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2021 рр. : інформ. мат-ли // Соціологічне дослідження Центру Разумкова. Київ, 2021. 172 с.
3. Звернення Митрополита Епіфанія з приводу нападу на Україну // ПЦУ, новини, 24 лют. 2022. URL: https://www.pomisna.info/uk/vsi-povnyuzverennya-mytropolita-epifaniya-z-pryvodu-napadu-na-ukrayinu/?fbclid=IwAR2UAuSOocsBrQ943PU4kYHxMWZpZRh4y_1ms4PNL7H5I4XgAAkHUbW-g
4. Звернення Блаженнішого Святослава з приводу початку війни в Україні // УГКЦ, новини, 24 лют. 2022 р. URL: <https://ugcc.church/blog/zvernennya-blazhennishoho-svyatoslava-z-pryvodu-pochatku-viyny-v-ukrayini/>
5. Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ, Кайрос, 2008. 549 с.
6. За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви : Social Ethos Document ; пер. Дяря Морозова та Лідія Лозова // Єпархія Вселенського патріархату Константинополя. URL: https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk_UA#.

Н. А. Чернодід, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРАВОСЛАВНИЙ ДЖИХАД РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: ІДЕЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Війна і боротьба між людьми та навколишнім світом у цілому є складовою людського буття. Причинами та мотивами цього можуть бути різні речі, а мотиваторами та керівниками дійств – люди у вищих ешелонах влади: генерали, президенти, релігійні лідери тощо. Але боротьба безпосередньо на полі бою ними не ведеться, її ведуть солдати. Мотивацією солдата на полі бою може бути будь-яка річ: захист сім'ї, батьківщини, свободи, звершення помсти, грошова вигода або релігійні уявлення та віра. Саме останні речі є такими, до яких звертаються в останній, скрутний момент, якщо вони з початку не були ствержені як основні етико-моральні мотиви для початку війни, особливо в агресивних окупаційних війнах. Релігія стає притулком для зневірених у перемозі, розчавлених тягарем війни або для тих, хто втратив будь-які орієнтири в житті. А також для шахраїв і загнаних у кут пацюків, які за її допомогою впровадять у життя останнє намагання перемогти. Саме оголошення "священної війни" або "джихаду" стане цим останнім, неядерним намаганням перемогти, перетворивши війну

політичну на війну релігійну, а з нею і звичайних солдат на "воїнів світла та добра".

Після початку повномасштабного вторгнення РФ та знищення міфу про силу, міць та вправність її армії, а також зі знищенням великої кількості професійних солдат, у російській армії постав кадровий голод [1]. З оголошенням "часткової" мобілізації можна чітко казати про те, що загальний рівень військової підготовки, а з ним і морально-психологічної впаде ще нижче, як і рівень мотивації. Це, у свою чергу, підіймає питання підняття рівня вмотивованості, чим може зайнятись релігія та РПЦ особисто. Допоки що невідомо, чи є у верхах росії ідеї "джихаду" (як синоніму "священної війни"), але у минулі роки багато представників ОРДЛО та тих, хто приїхав заради захисту "русских и русского мира" розглядали війну на сході України як "священну" [2, 3], тому не можна виключати те, що в керівництві РФ вже існують плани та ідеї того, як форматувати наявний конфлікт саме в релігійній. Але для цього необхідно корінним чином змінити лад у самій росії, перевести її на суто релігійні, православні рейки, що в країні, де є зна-

© Чернодід Н. А., 2023

чна частка мусульман, зокрема на фронті, може призвести до конфліктів.

У короткостроковій перспективі при вдалому веденні війни Збройними силами України росія не встигне реалізувати стратегію "священної війни" до власної поразки, перемістивши її реалізацію в майбутнє, на наступну війну. Але, якщо конфлікт буде затягуватись, то це дасть росії можливість (залежно від часу та умов на фронті) або форсовано, або помірковано реалізувати цю стратегію, офіційно додавши значний релігійний мотив у війну з Україною.

Головними причинами підняття теми православної "священної війни" в інфополі можна вважати дві речі:

1. Проповідь патріарха Кирила від 25 вересня [4], де він говорив про те, що людина, яка слідує почуттю обов'язку, необхідністю виконати присягу і яка вмирає на полі бою, автоматично отримує прощення гріхів, тобто звичайна смерть на полі бою перетворюється на смерть жертвенну, таку що змиває будь-які гріхи. На ці слова з'явилась критика з боку патріарха Варфоломія, який критикував патріарха Кирила за відступ від основ православ'я [5], а також релігієзнавця Кирила Говоруна, який вказав на те, що християнські мученики нікого не вбивали, а те, що пропагує патріарх Кирило, – фактичний релігійний тероризм [6].

2. Заяви одіозного протоієрея РПЦ Андрія Ткачова на своєму каналі в YouTube [7] про те, що війна, яку веде росія, має бути релігійною (цитуючи 20 гл. Второзаконня) [7, 2:37], а християнам варто вдатись до прикладу чеченців і дагестанців (мусульман у цілому) у їхньому ставленні до війни та їхній молитовній практиці, яка дозволяє себе мобілізувати [7, 2:42]. Ураховуючи аудиторію каналу в 1,33 млн підписників, 201 тис. переглядів самого відео і 16 тис. лайків, на противагу 546 дизлайків, можна сказати, що подібні ідеї подобаються людям, і доволі вдало можуть імплементуватись у їхні голови.

Головними ідеями "священної війни" росії та РПЦ можна назвати:

- захист православ'я та відновлення контролю над канонічною територією РПЦ, відновлення "Святої русі" під приводом росії;
- захист росіян від "утисків" на етнічному та релігійному полі;
- боротьба із Заходом як уособленням усього найгіршого у світі та такого, що посягає на саме існування росії й православ'я, а також з Україною як його "маріонеткою".

Далі варто виділити фактори, які можуть сприяти успіху закріплення ідеї православного джихаду в російському суспільстві:

- світова ізоляція рф унаслідок її дії укупі з політикою "самодостатності" та ізоляціонізму щодо заходу, особливо у соціально-культурному плані, у вигляді антагонізму "росія–захід" є складовою ідеї "русского мира";
- ідея "русского мира", в основі якої лежить православ'я і РПЦ як центр православ'я [8, с. 85–90];
- кооперація РПЦ із державою в освітньому і виховному плані [9] у вигляді основ православної культури у

школах, включення теологічних компонентів (?) у навчальні програми ВНЗ рф тощо;

- все глибша інтеграція РПЦ в армію і суспільство, прикладом чого є створення пересувних храмів на базі автомобілей [10], наміри інтегруватись в освітні заклади міністерства оборони [9], а також ідеї вже згаданого Ткачова про безпосередню присутність священників на полі бою [5, 1:33], що "відбудеться рано чи пізно, як відбулася і мобілізація";

Для будь-якого "джихаду" потрібні свої орієнтири, і в РПЦ є потенційна військова особа для канонізації як мученик за віру – Євгеній Родіонов [11]. Євгеній був солдатом армії рф, який загинув у 1996 р. у Чечні, перебуваючи в полоні, нібито за те, що відмовився приймати іслам і до кінця залишався християнином. Офіційно РПЦ не канонізує його вже багато років, що не заважає створювати з ним ікони та будувати на його честь каплиці [12]. Хоча питання канонізації може бути швидко вирішене політичним наказом, що типово для країн, де зростається держава та церква.

Висновки. Наведені ідеї є лише одним із теоретично можливих сценаріїв дій росії та РПЦ щодо ситуації на фронті. Ураховуючи непередбачуваний характер війни та прискорений її перебіг, непослідовну позицію та дії поточного керівництва росії, щось прогнозувати та думати, опираючись лише на відкриті джерела та не маючи доступу до розвідданих, доволі складно. Але проробляти можливі варіанти розвитку подій релігійної сфери життя в контексті національної безпеки України та виявляти зловживання і недобросовісне використання релігії задля власної вигоди у сучасних умовах є обов'язком будь-якого релігієзнавця.

Список використаних джерел

1. Російське військо відчуло кадровий голод одразу після вторгнення до України. URL: <https://gur.gov.ua/content/rosiiske-viisko-vidchulo-kadrovyyi-holod-odrazu-pislia-vtorhnennia-do-ukrainy.html>.
2. "Священная" война в Донбассе. URL: <https://nv.ua/ukr/opinion/10425.html>.
3. Россияне на "священной войне" на Украине. URL: https://www.bbc.com/russian/international/2014/12/141219_donetsk_russian_volunteers.
4. Патриаршая проповедь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html>.
5. Патриарх Варфоломій: проповіді Кирила не відповідають православному вченню. URL: <https://df.news/2022/10/04/patriarkh-varfolomij-propovidi-kirila-ne-vidpovidaiut-pravoslavnomu-vchenniu/>.
6. Говорун Кирило. "Фактично релігійний тероризм". Як РПЦ в особі патріарха Кирила змішує мучеництво та вбивства українців – пояснює релігієзнавець // Духовний фронт України, 22.09.2022. URL: <https://df.news/2022/09/29/faktychno-relihijnij-teroryzm-iaak-rpts-v-osobi-patriarkha-kirila-zmishuie-muchenitstvo-ta-vbyvstva-ukraintsiv-poiasnuierehliiieznavev/>.
7. Ткачов Андрей. В Вечной Книге сказано всё, что нужно на фронте / отец Андрей Ткачов, 01.10.2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=x6piqSA2cхk> (необхідний VPN для доступу з території України).
8. Алейникова С.М. "Русский мир": белорусский взгляд : монография. Минск : РИВШ, 2017. С. 79–93. URL: <https://bisr.gov.by/sites/default/files/publications/Russian%20World%20Belarusian%20view.pdf>
9. Актуальные аспекты церковно-государственного партнерства в сфере воспитания и образования детей и молодежи. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5951858.html>.
10. В рамках международного форума "Армия – 2022" прошел круглый стол, посвященный взаимодействию армии и Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5952290.html>.
11. Евгений Родионов – биография. URL: <https://biographe.ru/politiki/evgenij-rodionov>.
12. В Волгограде построят часовню в честь Евгения Родионова. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/116593.html>.

С. Л. Шевченко, д-р філос. наук, проф.
Національний Медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

КРИЗА ХРИСТИЯНСТВА НА ТЛІ ВІЙНИ В УКРАЇНІ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ

У масовому суспільстві, де відчуженість і холодність у відносинах були звичайним, пересічним станом у відчутті існування людей, гуманізм, як і свобода, багато в чому почав поступатися місцем суспільно прийнятним етичним каталізаторам егоцентризму. Людина масового суспільства почала "віддалятися" від прагнення до турботи про іншого, вона почала все частіше сподіватися на те, що все минеться "як-небудь, само собою". Тому обізнаність ряду західних країн про близьку війну росії проти України обмежилася лише експертними прогнозами відповідних відомств. Зневага до високого призначення людського існування в цій моделі екзистенції перетворилася на підставу нехтування змістом і сенсом життя інших людей, зневагу до його унікальності й неповторності, що, зрештою, і розв'язало руки існуючим авторитарним режимам. Агресія росії проти України таке ставлення зреалізувала у практичній площині через геноцид українців у XXI ст. У цій ситуації втрачається сама сутність "людського", гуманістичного, духовного змісту у феномені особистості людської істоти (закладеного у фундамент західної цивілізації християнством), з одного боку, а з іншого, – актуалізується і спадок всесвітньо відомих мислителів, ідеї яких торкалися сфер трансформації релігійного світогляду, аксіологічного осмислення автентичності людського буття, відстоювання існуючих та пошуку нових духовних цінностей і пріоритетів. У плеяді найвизначніших з них чільне місце належить С. К'єркеґору, зусилля якого ще в XIX ст. були спрямовані на те, щоб подолати негативне спрямування у формуванні та розвитку людської особистості, її віддалення у своїй екзистенції від цінностей "справжнього християнства", духовності та гуманізму.

С. К'єркеґор одним із перших показав воістину кризовий стан сучасного йому церковного данського протестантизму, який вже на той час не міг впоратися із ситуацією, у якій згідно з влучним зауваженням К. Юнга "душа західної людини вже не містила у собі ані найбільшої цінності – Христа, ані найбільшої антицінності – гріха у його повному втіленні". І тому вона залишалася "порожньою, у ній немає найнижчого і найвищого", а християнська культура, внаслідок цього й постала у повноті "порожнього блиску" [3, с. 225–228]. Події його часу, Золотого часу розквіту Данії, які С. К'єркеґор міг спостерігати у своєму середовищі, так само, як і в наш постмодерністський час (час, коли світ стоїть на порозі ядерного апокаліпсису), перестали відповідати канонам та ідеї "справжнього християнства". Тому він і намагався акцентувати увагу своїх сучасників на необхідності їхнього перетворення на "справжніх християн", і для цього зробити крок назад від узвичаєного способу життя (сьогодні це безпосередньо стосується винищення українців псевдоправославними московитами, освячене їхньою рпц) і перейти від сталої духовної відчуженості (неодноразових закликів понтифіка до українців примиритись і порозумітись із прямим винищенням!?) до християнської любові, надії та віри.

Якщо людина не бажає бути духовною, не знаходить у собі сили для того, щоби любити, куди вона при цьому прямує? – запитує С. К'єркеґор і відповідає: "До земної кмітливості, до дрібного розрахунку, до нікчемс-

тва та ницості, до усього, що перетворює на сумнівне божественне походження людини" [2, с. 161]. Ця теза данського мислителя зреалізувалась у своєму пророчому змісті сьогодні також, коли цивілізований християнський світ відсторонено спостерігав перші дні, і навіть тижні, за тотальним вторгненням московитів в Україну, очікуючи швидкої капітуляції останньої.

Людина ж віри, навпаки, подеколи навіть через самозречення, через невимовне зосередження волі повинна "завжди здійснювати рух безконечності свого самоздійснення в царині моралі та високих цінностей духовного світу" [2, с. 161]. Власне тут, за С. К'єркеґором, людині й потрібна неабияка мужність для того, щоби зуміти протистояти світу повсякденного, дрібного й нікчемного існування. Для того, щоби не проміняти свою духовність, свої моральні принципи та цінності на щасливе та безтурботне перебування у світі неправди й несправедливості. Україна сьогодні фактично сама стала на захист свободи й духовності цивілізованого світу, явивши світу і своє самозречення, і невимовне зосередження волі, і свої духовність та моральні принципи. "... Найгірша з небезпек, – за С. К'єркеґором, – це втрата людською істотою свого власного Я. Втрата, що – може відбутися й непоміченою, немов би нічого не сталося. Ніщо не викликає менше шуму – ніяка інша втрата – втрата ноги, матеріального багатства, коханої жінки та інше – не відбувається таким неістотним способом" [1, с. 270]. Нинішнє посягання на право бути собою розцінюється українцями як втрата власного Я, втрата і власної автентичності, і власної ідентичності одночасно.

Свобода для українців завжди була, є і залишатиметься екзистенціальною мірою справжнього, достоїнного існування. Тією свободою, яка за С. К'єркеґором, не є ані вибором, ані вірою, ані каяттям; вона не є жодним із тих специфічних типів дії, які означають конкретний життєвий рух людини в її ставленні до себе як певної можливості і необхідності; вона є владою, яка й уможливіє духовне піднесення та самореалізацію людської сутності індивіда на різних стадіях його існування. Тому її абстрактній об'єктивності етичного мислення (що було характерно для тодішнього й сучасного західного суспільства) протиставляв С. К'єркеґор пристрасну суб'єктивність індивіда (іраціональний стрижень спротиву українців у теперішній нерівній війні). Для розкриття цієї позиції С. К'єркеґор і використовує образ біблійного персонажа Іова. Сьогодні Україна й українці у своїй екзистенціальній боротьбі за виживання нагадують образ старозавітного праведника, який радше втратить все, а не зречеться ..., приставши на поради друзів (неодноразово такі "друзі", представники західного християнського світу, спонукали Україну до переговорів, компромісу, примирення, при цьому, з одного боку, аргументуючи новозавітними заповідями, а з іншого, залишаючи за собою виключне право на старозавітне "око за око, зуб за зуб").

Таким чином, війна росії та білорусії проти України засвідчує не лише глибокі протиріччя всередині православ'я (коли рпц освячує вбивство, а ПЦУ не спроможне проголосити анафему путіну), а й кризу християнства вцілому, крах його парадигмальних ціннісних підва-

лин. С. К'еркеґор про цю кризу писав понад сто років тому, застерігаючи від духовного спустошення (мирської "бездуховності") і ненависті до істини, які породжують мовчання перед обличчям брехні та перебування у стані усереднення та покірності. Тому маємо усвідомити, що від перемоги України в цій війні залежить екзистенціальне оновлення християнства та еволюція духовного поступу людства.

Список використаних джерел

1. К'еркеґор С. Страх и трепет. Болезнь к смерти ; пер. с датск. коммент. Н.В. Исаева, С.А. Исаев. М. : Республика, 1993. С. 249–350.
2. Райда К.Ю. Историко-философское дослідження постекзистенціалістського мислення. К. : Укр. центр духовної культури, 1998. 216 с.
3. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии. Москва : Директ-Медиа, 2007. 75 с. URL: <http://www.biblioclub.ru/index.php?page=book&id=36248>.

В. І. Якуша, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

АКТУАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ ЯК ДЖЕРЕЛА ЗНАННЯ

Виходячи з теми релігійного досвіду, насамперед необхідно відмежувати його від містичного досвіду, адже саме розмиття таких меж призводить до стереотипного сприйняття про те, що релігія і джерело знання живуть у різних світах та умах. Виходити в обґрунтуваннях для епістемології релігійного досвіду можемо з твердження про те, що істина екзистенційна. При цьому перевагою релігійного досвіду як виду знання може бути його широта у співвідношенні зі знанням науковим. Те, що виводимо у своїх наукових пошуках, ми висікаємо як скульптуру з величезного шматка мармуру. Що з наших припущень та інтуїтивних здогадок можна обґрунтувати з наукової точки зору? Лише невелику частину. При цьому наука сьогодні говорить мовою конкретики. Тобто точно, але про дуже окремі, в масштабах Всесвіту, практично маленькі частинки. Релігія ж і її досвід – це океан фундаментальності, і можливо саме тут наше передчуття ми можемо вже вважати знанням.

Чи можливо взагалі не вказати на практичне значення релігійного досвіду в науці і філософській спадщині зокрема? Особливо яскраві інтелектуальні продукти створювали ті постаті, які навіть за радянських часів намагались подолати дихотомію між "чистою" від догм наукою та "забрудненою" архаїчними нормами релігією. Утім, чи може релігійний досвід відповідати критеріям саме наукового знання? Ні. Але він може бути величезною горою, від якої для своїх нових скульптур кожен із нас буде брати по шматку мармуру.

І чому б, зрештою, не переосмислити критерії знання взагалі? Чи не стали ми вимагати від знання тільки інформативності? Ніяких знань для пошукових операцій в Інтернеті не потрібно. Кілька кліків, і дитина вже володіє "знанням" про дату початку однієї з воєн. Але що таке це знання порівняно зі співпереживанням читача героям та зануренням в атмосферу твору, що описує життя під час цих історичних подій? Те саме відбувається і з релігійним досвідом. Він є переживанням того, з чого ми і можемо витягти знання.

З погляду епістемології ми неодмінно повинні задатися питанням і про те, чи допускаємо ми, що знання може виявитися помилковим? Зв'язок між знанням та істиною як ідеальним поняттям (а не істинністю як логічним позначенням) стає можливим саме тоді, коли перебуває в межах, а точніше в безмежності, релігійного досвіду. Ми виходимо в набуття знання з тієї релігійної істини, яка відкрита щодо нас.

Мені абсолютно точно відомі досить популярні автори з переконаними атеїстичними позиціями, які у своїй риторичній промові віруючим, зокрема це і Бертран Рассел. Чому він може дозволити собі у своїх творах робити ставки на емоційність, використовуючи при цьому прийоми софістів? Доволі нестійким є й "аргумент від прихованості Бога" Джона Шелленберга.

Отже, зупинимось на деяких критеріях для релігійного досвіду, з яких можна вивести надійне знання.

1. Містика залишається за бортом. Сучасне християнство майже відійшло від спиритуалізму.

2. Релігійний досвід є джерелом знання, але не тождий йому. Усякий релігійний досвід має бути відрефлексованим.

3. Істина екзистенційна. Ніяка догматика не дасть аргументів на користь релігійних переконань більше, ніж власний досвід.

Актуальність релігійного досвіду як джерела знання і використання його в сучасному діалозі соціуму, науки і релігії сьогодні неможливо переоцінити. Мистецтво в цифрову епоху, досягнення медицини, неоднозначність науки і пересичення інформацією – безліч питань стоїть перед тими, кого вважають архаїчними догматиками. Саме за допомогою релігійного досвіду ми повинні відповідати на них. Адже релігійний досвід – це не речення, що починаються зі словом "Бог", і навіть не молитва, це те, як людина з релігійною свідомістю проживає життя в тому світі, який їй даний. Це індивідуальний досвід буття. Саме він, а не догматика, розкриває живий рух віри день у день.

Блоги, соціальні мережі, прямі ефіри – це все несвідоме транслювання бажання секуляризованого суспільства зіткнутися з особистою історією, з власним обличчям, переживанням. Саме тому в релігії є шанси відродитися з нечуваною силою аргументації саме сьогодні, відповідаючи на тенденції, які відбуваються у світі. Релігійний досвід – це про те, як велике проникає в мале. Це почуття, що виникають у нас при прочитанні книги, перегляді фільму, прогулянці з дитиною. Невже досвід цілого життя в придбанні знання ми ставимо під більший сумнів, ніж показники з лабораторії? Проблема сучасної людини саме в цьому, – у тому, що вона швидше засумнівається у своєму серці, ніж у техніці.

НАШІ АВТОРИ

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

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

Збанко Олександр Васильович – аспірант, 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).

Гольд Ольга Феліксівна – кандидат філософських наук, дослідник центру MESOPOLHIS (м. Екс-ан-Прованс, Франція).

Гоцька Євгенія Миколаївна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

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

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

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

Лавинюкова Анна-Валерія Робертівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Лутц Девід – доктор філософських наук, професор, Коледж Святого Хреста (м. Нотр-Дам, Індіана, США).

Лушаков Микола Владиславович – студент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

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

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

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

Предко Олена Іллівна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Пучкова Дар'я Дмитрівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Рома Андріанна Ігорівна – аспірантка, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Руденко Сергій Валерійович – доктор філософських наук, професор, 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).

Слюсар Вадим Миколайович – доктор філософських наук, доцент, Державний університет "Житомирська політехніка" (м. Житомир, Україна).

Слюсар Микола Вадимович – асистент, Державний університет "Житомирська політехніка" (м. Житомир, Україна).

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

Фесенко Андрій Миколайович – кандидат історичних наук, доцент, Національний технічний університет України "Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського" (м. Київ, Україна).

Харьковщенко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Шиманович Андрій Олександрович – кандидат філософських наук, Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова (м. Київ, Україна).

Яроцький Петро Лаврентійович – доктор філософських наук, професор, відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(21)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 14,88. Наклад 300. Зам. № 223-10638.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл5.
Підписано до друку 30.03.23

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@knu.ua; 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